

MESSIAANISTA MONTAASIA KOKOAMASSA

Benjaminilainen tutkielma todistamisesta, muistamisesta ja historiasta

Piia-Maria Aho

Pro gradu-tutkielma

Filosofia

Yhteiskuntatieteiden

ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Syksy 2016

TIIVISTELMÄ

MESSIAANISTA MONTAASIA KOKOAMASSA

Benjaminilainen tutkielma todistamisesta, muistamisesta ja historiasta

Piia-Maria Aho

Filosofia

Pro gradu-tutkielma

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Ohjaaja: Olli-Pekka Moisio

Syksy 2016

Sivumäärä: 121

Työni tarkastelee Walter Benjaminin esittämää historiallisen montaasin metodia muistamisen apuvälineenä. Käsittelen työssäni muistamisen merkitystä nykyisyydelle ja tulevaisuuden rakentamiselle traumaattisesta tapahtumasta todistavien kautta, benjaminilaisessa viitekehityksessä. Työni innoittajana on Theodor W. Adornon asettama uusi kategorinen imperatiivi: meidän on suunnattava ajatuksemme ja tekemme niin, ettei mitään Auschwitzin kaltaista enää koskaan tapahtuisi. Pääkysymykseni on: Voiko Benjaminin historiallisen montaasin metodia käyttää todistajien ja muistamisen informoiman historiankäsityksen muotoilemisessa niin, että se mahdollistaisi yhteiskunnan, jossa Adornon uusi kategorinen imperatiivi olisi toteutettavissa?

Olen eriyttänyt pääkysymyksen tutkimisen kolmeen pääluokkaan: todistajien, muistamisen ja benjaminilaisen historiankäsityksen käsittelyyn. Työni pääväite on, että meillä on velvollisuus muistaa. Muistaminen on merkityksellistä moraalisesti, yhteiskunnallisesti ja historiankirjoituksen kannalta. Ilman menneisyyden tuntemista emme tunne itseämme; ilman historiaamme emme voi ymmärtää nykyisyyttä emmekä rakentaa tulevaisuutta.

Benjaminin muistaja on historiallinen materialisti, joka näkee historian lineaarisen jatkumon sijaan dynaamisina tapahtumina, joiden todellinen merkitys paljastuu vasta jälkeen päin, kun menneisyyttä tarkastellaan muistikuvina nykyisyydestä käsin. Benjaminilainen historiallinen materialisti pyrkii muistaessaan tunnistamaan yhteyden menneisyyden ja nykyisyyden välillä. Benjamin kutsuu näitä muistikuvia dialektisiksi kuviksi: niissä historiallinen hetki ja nykyisyys ovat vuorovaikutuksessa keskenään. Historiallisen montaasin metodissa näitä dynaamisia muistoja keräämällä voidaan muodostaa historiasta kuva, joka valaisee sekä nykyisyydestä että menneisyydestä uusia näkökulmia. Työssäni benjaminilaisia dialektisia kuvia ovat todistajien omakohtaiset kertomukset. Keskeisin todistaja työssäni on Primo Levi, tunnettu Auschwitz-selviytyjä. Levi tuo tutkimukseeni esimerkin Benjaminin historian enkelistä, joka katsoo traumaattista tapahtumaketjua, mutta ei kykene siihen vaikuttamaan.

Sekä Levi että Benjamin velvoittavat meitä, jälkeentulleita sukupolvia muistamaan. Benjaminin mukaan meidän ja menneiden sukupolvien välillä on ”salainen sopimus”. Työni tulkitsee tämän sopimuksen täyttämisen muistamiseksi. Benjamin uskoo, että meihin sisältyy heikko messiaaninen kyky: jos täytämme oman osamme sopimuksesta, meillä on jonkinlainen mahdollisuus lunastaa myös heidät, jotka hukkuivat historian myrskyissä. Työni päättyy ajatukseen, että meillä on paremman tulevaisuuden avaimet, kun täytämme velvollisuutemme muistajina.

Avainsanat: muistaminen, todistaminen, historia, Walter Benjamin, Primo Levi

SISÄLLYSLUETTELO

1 JOHDANTO.....	2
1.1 Työni motivaatiosta ja taustoista.....	2
1.2 Keskeiset kysymykset ja rakenne.....	6
1.3 Benjaminilaisesta ajattelusta.....	10
1.3.1 Walter Benjaminin lyhyt elämäkerta.....	10
1.3.2 Kriittisestä teoriasta.....	11
1.3.3 Benjaminin marxilaisuudesta ja teologisista kaiuista.....	13
2 TODISTAMISESTA.....	15
2.1 Todistajan määritelmästä.....	16
2.1.1 Moraalinen todistaja.....	18
2.2 Todistamisen retoriikasta: minimalismi tyylikeinona.....	20
2.3 Todistamisen erityisyys historiankirjoituksessa.....	24
2.4 Todistajien pyrkimys ymmärtämiseen.....	27
2.5 Pakko muistaa – todistaminen tehtävänä.....	29
2.5.1 Sijaistodistaja.....	31
2.5.2 Harmaa vyöhyke.....	35
2.5.3 Hukkuneiden historia.....	41
3 MUISTAMISESTA.....	44
3.1 Kiinnostus muistamista kohtaan.....	46
3.1.1 Muistamisen kahtiajaottelusta.....	46
3.1.2 Käänteinen kohti muistia.....	48
3.2 Muistin etiikka ja välittämisen välttämättömyys.....	50
3.3 Kollektiivisesta muistista.....	54
3.4 Karl Jaspersin metafyyysisestä syyllisyydestä ja Primo Levin selviytyjän häpeästä.....	56
3.4.1 Metafyyysisestä syyllisyydestä.....	57
3.4.2 Keskitysleiriselviytyjien syyllisyydestä.....	59
3.5 Muistamisen merkityksestä vastuussa ja anteeksiannossa.....	61
3.6 Muistin hallinnasta.....	67
3.7 Muistin käytöstä.....	69
3.7.1 Muistojen pyhittämisestä ja trivialisoinnista.....	69
3.7.2 Malli muistamisen työstämisestä.....	72
3.8 Kohti benjaminilaista muistamista.....	74
4 HISTORIASTA.....	79
4.1 Historiankirjoitusta välähdyksen varassa.....	81
4.1.1 Historian käsitteestä – Benjaminin historianfilosofiset teesit.....	82
4.1.2 Benjaminilainen historiallinen materialisti.....	85
4.1.3 Historismin kritiikki.....	88
4.1.4 Nyt-hetkestä eli historian jatkumon räjäyttämistä.....	92
4.2 Historian metodista.....	95
4.2.1 Historiasta dialektisena kuvana.....	96
4.2.2 Historiallisesta montaaasista.....	99
4.3 Angelus Novus todistajana.....	102
4.3.1 Historian enkelin tehtävästä.....	103
4.3.2 Salaisesta sopimuksesta.....	106
5 PÄÄTÄNTÖ.....	111
KIRJALLISUUS.....	118

1 JOHDANTO

Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe (Adorno 1966, 355).

Theodor W. Adorno julistaa Negative Dialektik -teoksessaan uuden kategorisen imperatiivin, jonka Hitlerin aikakausi on langettanut ihmiskunnan osalle. Ajatuksemme ja tekomme olisivat Adornon mukaan tulevaisuudessa suunnattava niin, ettei mitään Auschwitzin kaltaista enää koskaan tapahtuisi.

Työni pääkysymys on: Voiko Benjaminin historiallisen montaasin metodia käyttää todistajien ja muistamisen informoiman historiankäsityksen muotoilemisessa niin, että se mahdollistaisi yhteiskunnan, jossa Adornon uusi kategorinen imperatiivi olisi toteutettavissa? Kunkin työssäni olevan luvun tarkoitus on etsiä perusteluja tällaiselle näkemykselle historiasta ja muistamisesta.

Luon Johdannossa aluksi katsauksen motiiveihin, jotka innostivat minut käsittelemään muistamisen ja benjaminilaisen historiankäsityksen teemoja. Taustoitus johdattaa lukijan näkemään, millaiselta pohjalta työni kannalta keskeiset kysymykset nousevat. Tämän jälkeen esittelen työni rakenteen ja eri luvuissa käsiteltävät, pääkysymyksen kannalta avainasemassa olevat teemat, joiden kautta työni etsii perusteluja omalle argumentaatiolleen. Johdannon lopuksi avaan lyhyesti benjaminilaisen ajattelun taustaa Walter Benjaminin henkilön, hänen ajatustensa, ja tämän työn kannalta keskeisten häneen vaikuttaneiden kontekstien kautta.

1.1 Työni motivaatiosta ja taustoista

”Jotta Auschwitz ei uusisi itseään” tuntuu 2010-luvulla jo osittain menetetyltä, ehkä naiiviltakin vaatimukselta, niin monia katastrofaalisia sotia ja kansanmurhia on toisen maailmansodan jälkeiseen aikaan sisältynyt. Tiedonkulun helpottumisen ja informaatioyhteiskunnan syntyminen myötä tunnemme esimerkiksi Pohjois-Korean

todellisuuden vankileireineen, Ruandan kansanmurhan, lukuisat terrori-iskut ja juuri tälläkin hetkellä käynnissä olevat etnisiin, historiallisiin ja uskonnollisiin syihin perustuvat veriset konfliktit. Täsmälleen Auschwitzin kaltaisia tuhoamisleirejä ei kenties ole näihin vuosikymmeniin mahtunut, mutta sen sijaan paljon muuta. Ihminen aiheuttaa edelleen toiselleen kärsimystä.

Primo Levi, tunnettu Auschwitz-selviytyjä, muotoili ajatuksensa harmaasta alueesta elettyään noin vuoden kansallissosialistien keskitysleirillä: ei ole olemassa yksiselitteisesti hyviä tai pahoja ihmisiä, vaan sen sijaan ihmisyyteen itseensä, toisin sanoen jokaiseen meistä, sisältyy potentiaali väkivaltaan. Koska kyse on potentiaalista eikä väistämättömästä ominaisuudesta, tämän potentiaalin voi myös jättää todentamatta. On olemassa syitä, jotka painavat enemmän kuin sisäinen mahdollisuutemme tehdä paha toisille. On syitä, joiden ansiosta ihmiset kykenevät elämään rauhassa rinnakkain erilaisuudestaan huolimatta.

Minua kiinnostavat ne syyt, jotka vaikuttavat erilaisten etnisten, uskonnollisten ja kulttuuristen ryhmien rauhalliseen ja rakentavaan rinnakkaiseloon samassa modernissa yhteiskunnassa. Tämän työn innoittajana on ajatus historiansa tuntemisesta tällaisena syynä. Työni tavoitteena on esittää, että kun ihminen tuntee historiansa, kun hän kokee olevansa osa sukupolvien ketjua ja tietää, mistä on tullut, hänen on kenties helpompi hyväksyä se, että myös muilla ihmisillä on juurensa. Jürgen Habermasin (1989, 233–236) mukaan sekä yksittäisten ihmisten että kokonaisten kansojen itsekunnioitus ja mahdollisuus terveen kansallisen identiteetin rakentamiseen perustuu siihen, että kukin sukupolvi löytää oman paikkansa viiteryhmänsä historiassa ja hyväksyy tämän ryhmän historiaan liittyvät sekä positiiviset että negatiiviset tapahtumat. Vain oman historiansa hyväksyvä ja siitä vastuunsa kantava kansa voi odottaa kunnioitusta myös muilta.

Historian unohtamiseen liittyy poliittisia uhkia, jotka ovat ajankohtaisia tälläkin hetkellä. Toukokuussa 2016 Helsingin Sanomat (22.5.2016, B6) haastatteli Oxfordin yliopiston kansainvälisen historian professoria Margaret MacMillania. MacMillan toteaa, että historiansa tunteva kansa ei ole niin helposti manipuloitavissa nostalgiaan vetoavalla propagandalla. Sen sijaan kansa, jonka käsitys historiastaan on hatara, on helpommin johdettavissa harhaan.

Nykyaikaisena esimerkkinä tällaisesta historian väärinkäytöstä MacMillan esittää terroristiryhmä Isisin propagandan, jossa väkivaltaa pyritään oikeuttamaan luulotellulla kuvalla menneestä harmonisen kalifaatin ajasta, jollaisen ryhmä pyrkii palauttamaan. Toisena, länsimaisena esimerkkinä MacMillan mainitsee Yhdysvaltain vuoden 2016 presidentinvaalien faktoista riippumatonta populismia hyväksikäyttävän ehdokkaan Donald Trumpin, jonka kampanjan tunnuslauseessa vedotaan epämääräisesti Amerikan menetetyin loistokkuuden palauttamiseen. Vaikka nämä kaksi esimerkkiä ovat hyvin erilaisia, kummassakin on pohjimmiltaan kyse valtaan tähtäävästä kampanjasta, jossa vedotaan viiteryhmän historiallisiin tunteisiin ja esitetään ”entisiin aikoihin” palaamista ratkaisuna yhteiskunnallisiin epäkohtiin.

Historiallisiin tunteisiin vetoava propaganda vetää helposti mukaansa historiaansa tuntemattoman yksilön tai jopa kokonaisen yhteiskunnan. Jos yhteiskunnassamme on parannettavaa, on helppoa uskotella, että entisinä hyvinä aikoina kaikki oli paremmin – vaikka ne olisivat aikoja, joita emme tunne lainkaan. Sen sijaan historiansa tunteva yhteisö osaa suhtautua kriittisesti tällaiseen tunteisiin vetoavaan historialliseen populismiin ja kyseenalaistaa propagandan.

Walter Benjamin (1892–1940) tunnisti historian väärinkäytön poliittiset uhkat jo 1900-luvun alkuvuosikymmeninä, kahden maailmansodan välisessä, poliittisesti ja yhteiskunnallisesti hukassa olevassa Saksassa. Hänen historianfilosofiset teesinsä teoksessa *Historian käsitteestä (Über den Begriff der Geschichte, 1940)* kuvailevat omalaatuisella, mutta paljastavalla tavalla historian unohtamiseen tai tunnistamatta jättämiseen liittyviä ongelmia. Historiateeseissään Benjamin toteaa, että historiaan on tartuttava ja sen on uskallettava antaa keskeyttää nykyhetki: nykyisyytemme on tunnistettava itsessään menneisyyden tapahtumat. Jos hyväksymme nykyisyyden aina historiallisen jatkumon huippuna ja kulminaatiopisteenä ja jos pidämme syy- ja seurausyhteyksiä väistämättöminä historiallisina ketjuina, tulemme sokeiksi todellisuudelle. Historiallisen jatkumon tukeminen väistämättömänä ”edistyksenä” johtaa vallanpitäjien puolelle asettumiseen ja sorrettujen unohtamiseen. Benjaminin historianfilosofiset teesit ja tarkemmin katsottuna niihin sisältyvät tietyt ajatusrakennelmat ovat sekä teoreettinen tausta että ohjaava punainen lanka tässä työssä.

Työssäni konkretiaa benjaminilaiseen historianfilosofiseen asetteluun tuovat keskitysleiritodistajat. Nämä yksittäiset henkilöt ovat kertoneet omakohtaisista kokemuksistaan toisen maailmansodan keskitysleireiltä ja täten siirtäneet muistoja tulevien sukupolvien käyttöön. Näen todistajissa yhteneväisyyden Benjaminin tulkitsemaan Paul Kleen Angelus Novukseen, historian enkeliin, jolle hän on omistanut yhden historianfilosofisista teeseistään. Enkeliä on tulkittu benjaminilaisen historiallisen materialistin allegoriaksi ja samalla itse yhdeksäs teesi paljastaa Benjaminin historiallisen näkemyksen kertomuksen kaltaisena kuvauksena. Enkelillä ei ole mahdollisuuksia muuttaa edessään tuhoutuvaa maailmaa, mutta sen tehtävä olisi viedä viestiä eteenpäin. Vastaavasti Primo Levi kuvailee keskitysleirikokemustensa muuttaneen hänen tehtävänsä lopullisesti: hänestä tuli niiden kautta todistaja, joka kertoi vuosikymmenten ajan siitä kärsimyksestä, jota ihmiset voivat toisilleen aiheuttaa ja mihin totalitaristinen yhteiskunta voi johtaa. Hän ei kyennyt pelastamaan edessään hukkuvia kanssavankeja, mutta hän kykeni velvoittamaan jälkeensä tulevia sukupolvia kuuntelemaan.

On huomioitava, että vaikka Benjamin on keskeinen teoreetikko kysymyksenasettelussani, ja neljäs pääluku on omistettu hänen historianfilosofialleen, kyseessä ei kuitenkaan ole Benjamin-tutkimus. Sen sijaan tarkoitus on käyttää valittuja aineistoja ja näkökulmia toisiaan rajaten ja löytää siten Benjaminin ajattelusta yhtymäkohtia toisen maailmansodan jälkeiseen muistamisen teoriaan sekä niitä rajapintoja, joissa nämä voivat valaista toisiaan. Koska aineiston rajaaminen on välttämätöntä työn koherenssin kannalta, olen valinnut tähän oleellisimman kirjallisuuden valitsemastani näkökulmasta katsottuna. Auschwitzin muistaminen, 1900-luvun kriisi ja sen seuraukset niin poliittisesti, kulttuurillisesti kuin henkilökohtaisestikin eri ryhmien kannalta on jo hyvin laajalti käsitelty aihe. Valintojani on ohjannut pyrkimys pitää tutkielmani yhtenäisenä ja benjaminilaisessa viitekehyksessä. Työn menetelmää voi täten pitää systemaattisen esityksen sijaan eklektisenä. Benjaminilaisessa tutkielmassa tätä valintaa perustelee myös Benjaminin oma kirjoitustyyli, joka ei suinkaan ollut systemaattista, vaan välähdyksenomaisesti kulloistenkin keskeisten ajatusten ilmestymiseen paneutuvaa, esseististä, luovaa ja eklektistä.

Benjaminia on käännetty jonkin verran suomeksi, mutta vain rajatusti. Koska saksan kielen

taitoni ei yllä aivan sille tasolle, että olisin voinut käyttää työssäni pelkästään alkuperäistekstejä, suurin osa lähteistäni on englanninkielisiä käännöksiä. Benjaminin kohdalla käännösten rinnalla olen tutkinut erityisesti tärkeiden käsitteiden ja ajatusrakennelmien kohdalla myös saksankielisiä tekstejä. Myös muut teoreetikoni olen lukenut englanniksi, tai milloin saatavilla, suomeksi.

Oleellista on ymmärtää, että Walter Benjamin kirjoitti historianfilosofiset teesinsä 1940 ja kuoli samana vuonna. Hänen historiallinen metodinsa, historian enkelinsä sekä raunioiden ja sirpaleiden dialektiikka sijoittuvat alunperin aikaan ennen Auschwitzia. Sen sijaan tässä työssä käytettävät muistamisen ja todistajien teoreetikot kirjoittavat kaikki nimenomaan Auschwitzista alkaneesta uudesta ajasta käsin. En näe ongelmaa sovittelua Benjaminin historiallisen montaasin metodia kontekstiin, jota Benjamin itse ei tullut koskaan tuntemaan. Enemminkin näen monet Benjaminin ajatuksista jopa hieman profeetallisina.

Benjaminin tulkitsema Angelus Novus on kuin todistaja, jolla ei ole välineitä muuhun kuin tilanteen seuraamiseen ja siitä raportoimiseen. Sen sijaan Benjaminin mainitsema salainen sopimus menneiden ja tulevien sukupolvien välillä vaatii meiltä tulevilta aktiivista, toimintaan suuntautuvaa muistamista. Menneisyys kuuluu kuolleille, ja velvollisuutemme muistiin nousee haudan takaa. Todistajien kertomukset ovat kuin sirpaleita, joita keräämällä voimme kenties nähdä välähdyksen historian todellisesta kuvasta. Benjaminia (1989a, 188, XVI) mukaellen, yhdessä todistuksessa on mahdollista nähdä tämän yhden henkilön elämä, hänen elämässään koko tietty aikakausi ja siinä aikakaudessa koko historian kulku.

1.2 Keskeiset kysymykset ja rakenne

Työni pääkysymyksen voi siis muotoilla seuraavasti: Voiko Benjaminin historiallisen montaasin metodia käyttää todistajien ja muistamisen informoiman historiankäsityksen muotoilemisessa niin, että se mahdollistaisi yhteiskunnan, jossa Adornon uusi kategorinen imperatiivi olisi toteutettavissa? Tutkin työssäni benjaminilaista metodia, mutta samalla työni on nähtävissä tämän metodin sovelluksena: niin kuin benjaminilainen historiallinen

materialisti keräilee historiallisia muistikuvia, jotka ovat vuorovaikutuksessa nykyhetken kanssa, olen itse pyrkinyt kokoamaan työhöni joukon keskusteluita, jotka yhdessä, toisiaan valaisten ja keskenään keskustellen muodostavat näkemyksen muistamisen merkityksestä.

Pääkysymykseen sisältyy joukko alakysymyksiä, jotka kutsuvat omiin teoreettisiin pohdintoihinsa. Näitä alakysymyksiä ovat mm. Onko meillä velvollisuus muistaa ja jos on, mistä velvollisuus kumpuaa? Mikä on todistusten merkitys historiankirjoitukselle? Mikä on vastuun ja moraalin merkitys muistamiselle? Sisältyykö muistamiseen lunastuksen mahdollisuus suhteessa menneisyyteen? Olen eriyttänyt pääkysymyksen käsittelyn kolmen pääotsikon alle, ja näissä pääluvuissa esittelen pääkysymykseni kannalta kunkin aihepiiriin keskeisimpiä teemoja ja keskusteluita. Nämä osaltaan luovat teoreettisia perusteita pääkysymyksen asetteluun ja tarkasteluun.

Johdannon jälkeinen, työni toinen luku käsittelee todistajien merkitystä historiallisen tapahtuman muistamisessa. Olen valinnut päätodistajakseni Primo Levin, tunnetun Auschwitz-selviytyjän, jonka kirjallinen tuotanto todistajana ulottuu laajalle aikajänteelle. Levin todistuksessa konkretisoituu esimerkinomaisesti moni todistamisen teoria, joita käsittelen tässä toisessa luvussa. Näen hänessä myös yhteyden Benjaminin historian enkeliin. Tätä pääkysymykseni kannalta olennaista yhteyttä käsittelen toisen luvun lisäksi laajemmin neljännessä luvussa.

Toisen luvun alussa esittelen traumaattisesta kokemuksesta todistamiseen liittyvää teorettista problematisointia. Käsittelemäni kysymykset koskevat todistajan määritelmää, todistamisen retoriikkaa, primaarin ja sekundaarisen todistamisen eroja sekä todistamisen erityisyyttä historiankirjoituksessa. Yleisemmän todistajuuden teorian esittelyn jälkeen keskityn erityisesti Levin todistajuuteen ja hänen paljon käsittelemiinsä kysymyksiin inhimillisen moraalin harmaasta vyöhykkeestä sekä sijaistodistajuudesta.

Toinen luku loppuu Giorgio Agambenin inspiroimaan pohdintaan todistamisen subjektista ja mahdollisuuksista. Todistajien päätehtävä on muistaa ja kertoa muistikuvistaan eteenpäin, mutta millainen merkitys todistamisella ja sen kautta muistamisen vaalimisella on? Kuka on tapahtuman kokonaistodistaja ja jäikö keskitysleiriltä sellaisia ollenkaan?

Entä, benjaminilaisittain aseteltuna: onko todistamisen kautta tapahtuvalla muistamisella lunastavaa, messiaanista merkitystä? Tämä viimeinen kysymys on keskeinen työni pääkysymyksen kannalta, ja sitä käsittelen sekä toisessa että myöhemmin uudestaan neljännessä luvussa. Levin lisäksi toisen pääluvun keskeisiä teoreetikkoja ovat Giorgio Agamben, Dominique LaCapra, Carolyn J. Dean ja Tzvetan Todorov.

Työni kolmas pääluku käsittelee muistamista ja sen merkitystä yhteiskunnalle erityisesti traumaattisten tapahtumien jälkeen. Esittelen luvussa muutamia toisen maailmansodan jälkeen muistamisen ympärillä käytyjä keskusteluja sekä teoreettisia kehyksiä muistamisen käyttöön historiankirjoituksessa. Tässä luvussa teoria muistamisen merkityksestä historiankirjoitukselle ja tulevaisuudelle rakentuu todistajien kertomusten luomalle pohjalle ja viitoittaa tietä kohti benjaminilaista historiankäsitystä.

Kolmannessa luvussa nostan esille muistamisen kahtiajaon, joka on merkittävä väline myös benjaminilaisen muistamisen määrittelylle ja samalla yksi työni keskeisistä käsitteistä. Kahtiajaossa kyse on kriittisen, itseäntestaavan muistin hyödyllisyydestä yhteiskunnalle sekä sen vastakohtasta, joka on emotionaalinen, nostalgisiin tunteisiin vetoava muisti. Muita tärkeitä kysymyksiä kolmannessa luvussa ovat velvollisuus muistamiseen sekä muistamisen suhde moraalisiin, anteeksiantoon ja syyllisyyteen. Onko meillä velvollisuus muistaa? Kenellä on velvollisuus muistaa – traumaattisen tapahtuman syyllisillä vai uhreilla? Mihin tämä velvollisuus perustuu? Onko muistaminen merkityksellistä anteeksiannon ja anteeksisaamisen näkökulmasta? Luon kolmannessa luvussa yhteyden Karl Jaspersin metafyyssisen syyllisyyden ja Levin tuntemaan selviytyjän syyllisyyden välille. Traumaattiset tapahtumat, joihin emme pystyneet vaikuttamaan, jättävät meihin pysyvän jäljen. Jälki vastuuttaa meidät muistamaan nämä tapahtumat ja pyrkimään sellaisen yhteiskunnan muodostamiseen, jossa näin ei enää tapahtuisi.

Kolmannen luvun lopussa esittelen Todorovin muotoileman mallin muistamisen työstämisestä, ja samalla kokoan toisen ja kolmannen luvun sisältöjä yhteen. Avainteoreetikkojani kolmannessa luvussa ovat Dominique LaCapra, Tzvetan Todorov, Avishai Margalit, Jürgen Habermas ja Karl Jaspers.

Työni neljäs pääluku käsittelee benjaminilaista muistamisen teoriaa Walter Benjaminin *Historian käsitteestä* -esseen historiateesien kautta. Esittelen luvussa Benjaminin esseen tärkeimpiä käsitteitä tämän työn kannalta: historiallinen materialisti, historismin kritiikki, nyt-hetki, heikko messiaaninen kyky. Käsitteissä kaikuivat jo aiemmissa luvuissa esitetyt ajatukset, tällä kertaa benjaminilaisin muotoiluun.

Edellämainittujen lisäksi keskeinen käsite benjaminilaisessa muistamisessa on dialektinen kuva, määritelmällisesti epämääräinen, mutta merkittävä benjaminilainen jäsennys nykyisen hetken ja menneisyyden tapahtumien mahdollisuudesta kohdata toisensa. Benjaminin historiallisen materialistin metodi on koota dialektisista kuvista historiallinen montaasi, jossa nykyhetki ja menneisyys löytävät keskusteluyhteyden. Benjamin kutsuu tätä historiallisen jatkumon räjäyttämiseksi: menneisyyden muistoilla on nykyhetken keskeyttävä voima. Jotta voisimme tarttua muistoihin tällaisina, meidän on luovuttava ajatuksesta, että olemme historiallisen jatkumon kulminaatiopisteessä, että nykyhetki olisi vääjäämättömän edistyksen huipentuma. Muistot, jotka kykenevät keskeyttämään nykyhetken, tuovat nykyisyyteemme uuden ulottuvuuden ja kutsuvat kanssaan vuorovaikutukseen.

Neljännessä luvussa pääsen vastaamaan työni pääkysymykseen benjaminilaisin käsittein. Benjaminin mukaan meillä on velvollisuus muistaa. Tämä velvoite nousee haudan takaa, menneiltä sukupolvilta, joiden kanssa meillä on benjaminilaisittain kuvattuna ”salainen sopimus”. Täytämme oman osamme tästä sopimuksesta muistamalla, ja samalla otamme paikkamme historiassa. *Heikko messiaaninen kykymme* aktualisoituu muistamisen hallinnan kautta: muistamiseen sisältyy mahdollisuus lunastukseen. Benjaminin historian enkeli on paitsi historiallisen materialistin, myös todistajan allegoria. Tätä todistajaa meidän on kuunneltava, jos haluamme ymmärtää nykyisyyttämme. Todistajien kertomuksista voimme koota sellaisen montaasin, joka kuvaa paitsi menneisyyttämme, antaa myös avaimet yhteiskunnan rakentamiseen. Neljännessä luvussa käyttämiäni Benjaminin käsitteiden ja tekstien kommentaattoreita ovat mm. Ronald Beiner, Susan Buck-Morss, Esther Leslie, Kia Lindroos, Max Pensky ja Rolf Tiedemann.

1.3 Benjaminilaisesta ajattelusta

Richard Wolin (1995, 56) kritisoi ylenmääräistä Benjaminin jumalointia, joka laittaa lukijan pään pyörälle ja sekoittaa tämän auraattisella lumouksellaan. Wolin painottaa, että Benjaminin merkitys ja todellinen arvo paljastuvat vasta, kun tämän työtä katsotaan muiden [intellektuaali]traditioiden rinnalla, tai esimerkiksi uusissa historiallisissa konteksteissa. Tässä työssä benjaminilainen historiankäsitelmä on todistajan ja muistamisen merkityksen taustana, kaikumassa jälkeen tulleiden ajatuksissa ja painotuksissa.

Benjaminin lähestymistapa oli omalaatuinen ja monisyinen. Koska benjaminilainen viitekehys on työni punainen lanka, taustoitan seuraavaksi lyhyesti benjaminilaista ajattelua. Benjaminin tuotanto on laaja ja monialainen, joten esittelen tässä henkilötietojen lisäksi vain tärkeimmät piirteet kontekstista, jossa hän historianfilosofiset teesinsä kirjoitti.

1.3.1 Walter Benjaminin lyhyt elämäkerta

Walter Benjamin oli saksalainen filosofi, kirjallisuuskriitikko, kääntäjä, esseisti. Hän syntyi 15.7.1892 Berliinissä, hyvin toimeentulevan juutalaisperheen esikoiseksi. Hänen isänsä oli antikvariaatin pitäjä ja taidekauppias, jolta Benjamin peri keräilijän intohimon kirjoihin ja vanhoihin esineisiin. (Jay 1973, 199.)

Benjamin opiskeli Freiburgissa, Berliinissä ja Münchenissä filosofiaa, saksalaista kirjallisuutta ja psykologiaa. Hän toimi radikaalin opiskelijajärjestön *Freie Studentenschaft* puheenjohtajana ja tutustui jo varhain siionisti-aktivisti Gershom/Gerhard Scholemiin, Jerusalemin yliopiston juutalaisen mystiikan professoriin, josta tuli hänen elinikäinen ystävänsä. Scholem vaikutti suuresti nuoren Benjaminin kiinnostukseen siionismia kohtaan. Benjamin väitteli tohtoriksi 1919 Bernissä aiheenaan kritiikin käsite saksalaisessa romantiikassa. (Koski, Rahkonen ja Sironen 1989, 202.)

Benjaminin ei onnistunut päästä sisälle akateemiseen maailmaan, vaan hänen habilitaatiotyökseen tarkoitettu *Ursprung des Deutschen Trauerspiele* (1928) hylättiin

Frankfurtin yliopistossa liian vaikeaselkoisena. Saksassa Benjamin elätti itsensä mm. Proustin kääntäjänä ja kirjallisuuskriitikkona. Natsien noustessa valtaan 1933 Benjamin pakeni Pariisiin. Vuonna 1934 Benjamin nimitettiin virallisesti Institut für Sozialforschungin jäseneksi, mikä takasi hänelle niukan, mutta säännöllisen toimentulon. Pariisin-vuosinaan Benjamin kirjoitti suuren osan tunnetuista esseistään ja alkoi hahmotella keskeneräiseksi jäänyttä päätyötään *Das Passagen-Werkiä*. (Koski, Rahkonen ja Sironen 1989, 203.)

Benjamin kirjoitti historianfilosofiset teesinsä keväällä 1940. Samana kesänä hän lähti lopulta Pariisista Marseillesiin, missä Horkheimerin järjestämät viisumi Yhdysvaltoihin sekä todistus Instituutin jäsenyydestä odottivat. Syyskuussa Benjamin lähti ylittämään rajaa Espanjaan pakolaisryhmän mukana. Ryhmä pysäytettiin Port Boussa ja aiottiin palauttaa Ranskaan, mikä käytännössä tarkoitti samalla palauttamista Saksaan kansallissosialistien käsiin. Todennäköisesti Benjamin teki itsemurhan ottamalla yliannostuksen morfiinia yöllä 26.9.1940. Seuraavana aamuna jäljelle jäänyt pakolaisryhmä päästettiin jatkamaan eteenpäin. (Loniz 1999, 342, sekä Koski, Rahkonen ja Sironen 1989, 204.)

1.3.2 Kriittisestä teoriasta

Institut für Sozialforschung, Sosiaalitutkimuksen instituutti, perustettiin Frankfurtin yliopiston alaisuuteen 1923, mutta työ, josta Frankfurtin koulu ja Instituutti parhaiten tunnetaan, alkoi vasta kun Max Horkheimer (1895–1973) astui johtoon vuonna 1930. Jay (1973, xv) huomauttaa kuitenkin, että erityisen koulukunnan olemassaoloa ei ajateltu ennen kuin Instituutti joutui pakenemaan Frankfurtista, ja nimeä Frankfurtin koulu alettiin käyttää vasta jäsenten palattua Saksaan 1950. Keskeisiä Frankfurtin koulun ajattelijoita Horkheimerin lisäksi olivat mm. Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Leo Lowenthal, Friedrich Pollock ja Erich Fromm.

Moision ja Huttusen (1999, 11–12) mukaan Instituutin syntyajatuksena oli marxilaisuuden palauttaminen filosofiaksi. Perustajat tunnistivat Marxin ajattelussa muutakin kuin vain yhteiskunnan taloudellisen tilanteen heijastuman ja uskoivat historiallisen materialismin

voimaan yhteiskunnan ja ihmisyyden laajemmassa tutkimuksessa. Traditionaalisen tutkimuksen rinnalle kaivattiin perustavalla tasolla jotain uutta. Oli tarve nähdä laajempi kokonaisuus, ymmärtää nykyisyys historian tuloksena ja tuoda yhteiskunnan ja kulttuurin tutkimus lähemmäksi todellista elämää. Niin kutsuksi traditionaaliseksi teoriaksi käsitettiin Descartesista lähtenyt, uuden ajan alusta asti vallassa ollut positivistinen, empiirinen ja yksiulotteinen tutkimus. Vastaukseksi kaipuuseen uudesta näkökulmasta muodostui kriittinen teoria, jonka periaatteet ja tarpeen Horkheimer julisti Instituutin virkaanastujaisesityksessään 1931.

Moisio ja Huttunen (1999, 11–12) jatkavat, että Horkheimerin mukaan tieteen pirstoutuminen erityistieteiksi oli johtanut siihen, ettei tiede kyennyt asettamaan vallitsevan yhteiskunnan keskeisimpiä kysymyksiä. Ratkaisuna tähän Horkheimer näki monitieteellisen materialismin: filosofit, sosiologit, psykologit, taloustieteilijät ja historioitsijat työskentelisivät yhdessä, seuraisivat perustavia filosofisia kysymyksiä ja hallitsisivat kehittyneimmät tieteelliset menetelmät. Monitieteellinen materialismi ylittää empiirisen tutkimuksen ja filosofian välisen näennäisen ristiriidan: se yhdistää filosofisen reflektion ja erityistieteellisen tutkimuksen. Frankfurtin koulukunta oli epäyhtenäinen: selkeää omaa ohjelmaa ei ollut eikä yhtä ainoaa isähahmoa, johon olisi tukeuduttu. Erilaisista näkökulmista lähtevät ja ristiriitaisia ajatuksia kannattavat tutkijat kokosi yhteen kaksi perusperiaatetta: ensinnä filosofia ei ole irrallaan käytännön elämästä ja sen irrottaminen historiallisesta empiirisestä tutkimuksesta olisi jopa vaarallista; toiseksi kritiikin normatiivinen perusta ei ole puhtaasti filosofiassa, vaan todellisten ihmisten toiveissa, tahtomisissa, peloissa ja moraalisisissa vaatimuksissa.

Benjamin tutustui Adornoon jo 1923. Adornon mukaan Benjaminista tuli Instituutin jäsen 1928, jolloin Adorno, ensimmäisenä dosenttivuotenaan, piti juuri ilmestyneestä *Trauerspielestä* seminaarin Frankfurtin yliopistossa. Ensimmäisen kerran Benjaminin kirjoituksia julkaistiin Instituutin julkaisussa *Zeitschrift*issa kuitenkin vasta 1935, jonka jälkeen hän sai pian Max Horkheimerilta kutsun liittyä Instituuttiin, joka oli jo paennut Yhdysvaltoihin. Benjamin totesi kirjeessään huhtikuussa 1935, että mikään ei ole niin kiireellistä ja tärkeää hänelle kuin liittää työnsä mahdollisimman tiukasti ja tuotteliaasti Instituuttiin. Silti hän torjui Horkheimerin kutsun lähteä Euroopasta. Samana vuonna

Benjamin liitettiin Instituutin Pariisin-haaran tutkijoihin. (Jay 1973, 204–205 ja 339; Koski, Rahkonen ja Sironen 1989, 203.)

1.3.3 Benjaminin marxilaisuudesta ja teologisista kaiuista

Benjamin käyttää teksteissään toistuvasti monia Hegeliltä ja Marxilta tuttuja käsitteitä: mm. dialektiikka, vallankumous, alistettu luokka ja materia sekä historiallinen materialisti ovat kaikki myös keskeisiä benjaminilaisia käsitteitä. Benjaminin suhtautuminen näihin käsitteisiin oli kuitenkin omalaatuinen, hän teki käsitteistä uusia, omia tulkintojaan ja esitteli nämä käsitteet omilla määritteillään. Siksi ne ovat tässäkin työssä luettava väistämättä benjaminilaisessa mielessä. Marxilaiskaiujen lisäksi huomionarvoista on Benjaminin kiinnostus juutalaiseen mystiikkaan. Nämä kaksi varsin erilaista suuntausta limittyvät benjaminilaisessa ajattelussa toisiinsa.

Ronald Beiner käsittelee artikkelissaan *Walter Benjamin's Philosophy of History* (1984) Benjaminin versiota Marxin esittelemästä historiallisesta materialistista. Historiallisen materialismin käsite on tämän työn kannalta keskeisin Benjaminin marxilaisista käsitteistä ja siksi on tärkeää ymmärtää, mikä erottaa benjaminilaisen historiallisen materialistin marxilaisesta.

Beinerin (1984, 424) mukaan Benjamin pyrki historiateeseissään määrittelemään ensi kertaa *historiaakirjoittavan* historiallisen materialistin. Beiner (ibid.) jatkaa, että Benjaminin näkökulma historialliseen materialistiin on käänteinen Marxin käsitteeseen verrattuna. Siinä missä yleisesti historiallinen materialismi on ymmärretty dialektisena liikkeenä etenevänä rationaalisena prosessina, jota ajaa tulevaisuuteen suuntautunut tarkoitus, Benjamin kääntää katseen kohti menneisyyttä. Sen sijaan, että historia määriteltäisiin siitä käsin, mitä on tullut sen jälkeen, se määrittyykin suhteessa menneisyyden ja nykyisyyden pelastavaan suhteeseen. Nykyisyydestä katsotaan menneeseen, ei toisin päin. Benjaminilaisen historiallisen materialistin tarkoitus ei ole olla tulevaisuudentekijä vaan menneisyyden vaatimusten lunastaja. Ajatuksessa menneisyyden ja tulevaisuuden lunastuksellisesta suhteesta kaikuu Benjaminin kiinnostus juutalaiseen mystiikkaan.

Jayn (1973, 200–201) mukaan vuonna 1931, jo pitkään sen jälkeen, kun Benjamin oli tutustunut marxilaisuuteen, hän kirjoitti, ettei ole koskaan voinut tehdä tutkimusta millään muulla tavalla kuin teologisesti. Juutalaisuudessa Benjaminin mielenkiinto kohdistui erityisesti Kabbalaan, juutalaisen mystiikan teoksista mystisimpään, sekä Talmudiin, juutalaiseen tulkitsemisoppiin, jonka mukaan Tooran jokainen lukukappale sisältää neljäkymmentäyhdeksän merkityksen tasoa. Uskonnolliseen mystiikkaan viittaa Jayn (ibid.) mukaan myös Benjaminin haave teoksesta, joka koostuisi kokonaan sitaateista ja jossa hän itse olisi vain suuremman todellisuuden läpinäkyvä suokappale. Benjaminin teoria kielestä sisälsi ajatuksen perustavan todellisuuden, vaikkakaan ei täydellisestä, paljastamisesta eksegetiikan avulla. Jayn (ibid.) mukaan sosiaalitutkimuksen instituutti ei suhtautunut ollenkaan hyväksyvästi Benjaminin teologiseen innostukseen, vaan yritti kääntää hänen ajatteluaan sekulaarimpaan suuntaan. Muun muassa Adorno kirjeissään toistuvasti ilmaisi tyytymättömyytensä Benjaminin ajattelun juutalaiskaikuihin.

Jayn (1973, 200) mukaan erityisesti historiateeseissä Benjaminin juutalaisvaikutukset tulevat hyvin selvästi esiin hänen erottelussaan tyhjän, homogeenisen ajan ja messiaanisen, menneisyydellä täyttyneen *Nyt-hetken* välillä. Benjamin puhuu läpi koko teesien kokoelman Messiaasta ja lunastuksesta, jonka kautta ”ihmiskunnan osaksi tulee sen täysi menneisyys” (1989a, 178: III). Juutalaisilta oli kiellettyä tutkia tulevaisuutta, minkä sijaan he keskittyivät menneen muistamiseen. Benjamin (1989a, 189: XVIII B) toteaa, että muistamisen hallitsemisen myötä tulevaisuudesta ei tullut juutalaisille tyhjää ja homogeenista, ”sillä heille jokainen sekunti oli pieni portti, josta Messias saattoi astua sisään”.

Työni pääväitteitä on, että kun tuntee menneisyytensä, ei tulevaisuutta voi nähdä tyhjänä. Menneisyyden langettama tehtävä on tullut osaksemme jo ennen syntymäämme, ja tämä tehtävä kietoo meidät osaksi sukupolvien ketjua. Benjamin uskoo, että vuosituhansia kestänyt Messiaan odotus kantaa odottajia, sillä heille tärkeintä on tietää, mitä heiltä vaaditaan, kun Messias vihdoinkin tulee. Itse uskon, että riippumatta uskonnollisesta tai kulttuurisesta taustastamme, juuri tähän ajatukseen kätkeytyy avain ”heikkoon messiaaniseen kykyyn”, jota Benjaminin historiakäsitys meiltä vaatii.

2 TODISTAMISESTA

Tämä luku käsittelee todistajaa historiallisen tapahtuman muistajana. Kontekstina on toisen maailmansodan kansallissosialistien keskitysleirikokemusten muistaminen leireiltä selviytyneiden entisten vankien näkökulmasta. Näistä eloonjääneistä tuli todistajia, kun he alkoivat kertoa kokemuksistaan tapahtumien jälkeen.

Koska keskitysleiriselviytyjien todistuksia on paljon ja jokainen todistus on kertojansa näköinen, olen selkeyden vuoksi rajannut esimerkiksi yhden todistajan. Valitsin todistajuuden tarkasteluun tunnetun italianjuutalaisen keskitysleiriselviytyjän Primo Levin (1919–1987), joka eli 25-vuotiaana vajaan vuoden Auschwitzin alaleirillä Monowitzissä. Tämä kokemus teki kemististä kirjailijan, jolla oli tarve kertoa tarinaansa yhä uudestaan ja uudestaan. Hän kirjoitti useita teoksia leirin jälkeisen loppuelämänsä, yli neljän vuosikymmenen ajan, ja palasi aina uudestaan kokemuksiinsa keskitysleirissä.

Valitsin Primo Levin hänen todistajuutensa laajuuden sekä hänen valitsemansa todistamisen tyyllilajin vuoksi. Levi kirjoitti kokemuksistaan rauhalliseen sävyyn ja lähes objektiivisen tuntuisesti. Minimalismin etuja ja perusteita todistuksen tyyllilajina käsitellen myöhemmin tässä luvussa. Levin muistamisessa konkretisoituu koko työni käsitys historiankirjoitukselle hyödyllisestä muistista, joka perustuu muistamisen kahtiajaossa määritellylle kriittiselle, analyttiselle muistille, vastakohtana emotionaaliseen nostalgialle. Muistamisen kahtiajaottelua käsitellen tarkemmin luvuissa kolme ja neljä.

Levin todistajuus ulottuu monelle vuosikymmenelle ja sisältää siksi useamman perspektiivin tapahtumiin, joista hän todistaa. Hänen roolinsa todistajana kattaa sekä primaarin, välittömästi tapahtumien jälkeen kokemuksiaan muistelevan todistajan, että myöhemmin keskitysleiritutkimusta ja toisen maailmansodan jälkeistä yhteiskunnan tarkastelua kirjoituksissaan hyödyntävän sekundaarin todistajan. Myöhemmin työssäni käsitellen myös Levin todistajanroolin ja Benjaminin historian enkelin yhtenäisyyksiä.

Esittelen tässä luvussa ensin todistamisen teoreettisia lähtökohtia: todistajan määrittelyä, todistamisen retoriikasta käytyä keskustelua, todistajien merkitystä ja todistajanlausunnon

erityisyyttä verrattuna historiankirjoitukseen. Luvun loppupuolella käsittelen todistamista elämäntehtävänä, jollaiseksi Levi, monen muun keskitysleiriselviytyjän tavoin, koki osansa leiriltä vapauduttuaan. Todistajan rooli ei kuitenkaan ole yksinkertainen. Käsittelen Levin kautta myös todistamisen ongelmia ja ristiriitoja, joihin kuuluvat kysymykset selviytyjän häpeästä, sijaistodistajuudesta ja todistamisen mahdollisuudesta ylipäänsä.

2.1 Todistajan määritelmästä

Giorgio Agamben (1999a, 15) toteaa jo teoksensa *Remnants of Auschwitz* alussa, että monelle juutalaiselle ainoa syy pyrkiä säilymään hengissä läpi keskitysleirin oli tarve kertoa kokemuksistaan eteenpäin. Vangit olivat tietoisia tulevasta todistusvoimastaan maailmassa, jonka aika koittaisi, kun leirit vapautetaan. Odotus kostosta ja siitä, että totuus leirin aitojen sisäpuolella tapahtuneesta tulee muun maailman tietoisuuteen sai monet vangit jaksamaan. Agamben (ibid.) jatkaa kuitenkin, että kaikki eivät halunneet todistajiksi. Oli myös niitä keskitysleiriltä selviytyneitä vankeja, jotka eivät tapahtumien jälkeen koskaan palanneet aiheeseen, vaan pyrkivät jatkamaan leirin jälkeistä elämää ilman jatkuvaa tapahtumien muistelua. Monille kuitenkin syy elää elämää eteenpäin kaiken tapahtuneen jälkeen oli nimenomaan varmistaa, että todistus keskitysleirien sisäpuolelta ei katoa.¹

Levi (2009, 149) jakaa vankeudessa olleet todistajat kahteen luokkaan. Näistä toiset vaikenivat kokemuksistaan ja toiset taas kertovat niistä loputtomasti. Hän arvelee vaikenemisen syyksi sen häpeän tai syyllisyyden tunteen, jollainen kohtasi keskitysleiriltä eloonjääneitä leirien vapauttamisen jälkeen. (Palaan selviytyjän syyllisyyteen myöhemmin tämän luvun loppupuolella sekä uudestaan luvussa 3.) Ne, jotka puhuvat vuolaasti kokemuksistaan, tekevät Levin mukaan niin, koska kokemus vankeudesta, kuinka kaukana menneisyydessä se jo onkin, on yhä heidän elämänsä kulminaatiopiste. Vankeus on leimannut heidän koko olemassaolonsa, he ovat tietoisia asemastaan todistajina historiaan kirjoitetun tapahtumasarjan sisällä.

Todistajaa tarkoittava sana kreikan kielessä on *martis*, joka tarkoittaa myös marttyyriä.

1 Myös esimerkiksi Tuija Parvikko (2006, 20) listaa historioitsijoita, joiden mukaan on merkkejä jo leirien ajalta siitä, että vangit ovat pyrkineet jättämään todistusaineistoa kokemuksistaan jälkipolville.

Agamben (1999a, 26) painottaa, ettei juutalaisia keskitysleiritodistajia saa sekoittaa marttyyreihin – keskitysleirivankien ja keskiajalla kuolleiden kristittyjen kohtalot eroavat toisistaan olennaisesti. Sen sijaan marttyyri-termin muistamista tarkoittavasta verbistä juontava merkitys on huomionarvoinen. Primo Levin mukaan todistaja ei voi olla muistamatta. Muistot leiriltä ovat voimakkaammat kuin muun elämän ajalta, ja niihin on sekoittunut epätavallisia elementtejä, kuten esimerkiksi vieraskielisiä lauseita, joita Levi itse ei ymmärtänyt. Agamben lainaa Leviä tämän teoksesta *Conversazioni e interviste*², jossa Levi kuvaa kokemustaan todistajuutensa synnystä poikkeuksellisena ja epätavallisena. Levi piti keskitysleirikokemustaan tiedostamattomana todistajuuteen valmistamisena. (Agamben 1999a, 26–27.)

Sekä Agamben (1999a, 33) että Levi (mm. 2009, 14–15) toteavat, että keskitysleiritodistajien muistissa on aukkoja. Kaikki, jotka selviytyivät kertomaan kokemuksistaan, olivat jollain tavalla etuoikeutettuja, oli syynä siihen hyvä onni, henkilökohtaiset ominaisuudet tai onnistunut kohtalonsa välttely. Yhtään toivonsa hukannutta keskivertoleiriläistä ei jäänyt jäljelle, sillä heidän tiensä päättyi leirillä. Menneisyys kuuluu kuolleille. Tästä käsityksestä nousi Levin omaksuma ajatus sijaistodistajuudesta, jota käsittelem tämän pääluvun loppupuolella.

Tzvetan Todorov (2003, 129) määrittelee todistamisen teoksi, jossa muistot antavat merkitystä elämällemme ja rakentavat identiteettiämme. Rakennamme elämämme kuvaa jatkuvasti muistojamme uudelleen muokaten ja toisiinsa sopeuttaen, niitä yhteen kokoamalla ja valikoimalla ne, jotka säilytetään niistä, jotka kadotetaan. Muistojen työstämisessä voi käyttää erilaisia dokumentteja, mutta määritelmällisesti työ on yksinäistä, jokaisen henkilön omakohtaista. Henkilökohtainen omakuvamme ei ole vastuussa kenellekään tai millekään, ja työmme omien muistojemme parissa on omaehtoista. Muistojen työstämiseen liittyy myös riskejä: unohtamiseen ja muistamiseen liittyvät erilaiset vääristymät ja pakotteet voivat johtaa neuroottiseen käyttäytymiseen tai syyllisyyden ja katumuksen tunteisiin. Omat muistomme ovat kumoamattomia, eikä niiden oikeuttamiseksi tarvita mitään muuta kuin niiden yksinkertainen olemassaolo. Todorovin mukaan muistityön suurin hyötyjä on henkilö itse, jota muistot voivat auttaa elämään

2 Levi, Primo (1997) *Conversazioni e interviste*. Torino: Einaudi. Teoksesta ei löydy käännöstä.

entistä hieman paremmin, tai ne voivat toimia henkisen hyvinvoinnin ja itsetunnon parhaaksi tuomalla turvallisuutta oman itsensä tuntemisesta.

Millainen yhteys yksittäisen ihmisen henkilökohtaisiin muistoihin liittyvällä todistuksella on traumaattisten tapahtumien jälkeisen yhteiskunnan rakentamiseen? Tämä on työni keskeisimpiä kysymyksiä ja siksi muistamista käsitellään työssäni enimmäkseen kollektiivisena työvälineenä. Todistaja on kuitenkin aina yksittäinen henkilö, joka kuvaa tapahtumia omien muistojensa pohjalta. Vaikka Todorovin mukaan muistityö on määritelmällisesti yksinäistä ja henkilökohtaista, esimerkiksi Levin tekemä henkilökohtainen muistityö on tuottanut jotain paljon laajempaa kuin vain yhden henkilön sisäistä toipumista. Jos asiaa katsotaan yhteiskunnan näkökulmasta, Levin todistuksen ansio tai onnistuminen ei riipu millään tavalla siitä, millainen muistityön lopputulema on ollut hänelle henkilökohtaisesti. Sen sijaan hänen todistuksensa: kuvaus tapahtumista suljettujen aitojen takana ja yritys ymmärtää, kuinka keskitysleirit ovat toimineet ja mitä ne tekevät ihmiselle, on tuonut oleellisen panostuksen tämän historian osan kirjoittamiseen ja tuottanut valtavasti jatkotutkimusta.

Todistamisen ja muistamisen merkitys ei liity vain menneiden kaiveluun tai kuolleiden muisteluun, vaan nykyhetken rakentamiseen. Benjaminin mukaan muistoon on tartuttava sillä hetkellä, kun se välähdyksenomaisesti etemme ilmestyy. Meidän, kymmeniä vuosia toisen maailmansodan jälkeen syntyneiden ihmisten ”muistot” keskitysleireistä ovat sekundaarisia ja loputtomien tutkimusten ja kirjoitusten myötätuotteita. Silti nekin perustuvat yksittäisten ihmisten todistuksiin. Näistä todistuksista meidän on pidettävä kiinni, ettemme kadottaisi yhteyttä edeltävään aikaan.

2.1.1 Moraalinen todistaja

Ennen kuin jatkan todistamisen retoriikkaa käsittelevään alalukuun, esittelen Avishai Margalit'n määritelmän moraalista todistajasta. Keskitysleiriselviytyjät olivat kiistämättä moraalisia todistajia, mutta esimerkiksi Levi ei allekirjoita ajatusta todistamisen synnyttämästä vapautuksesta, ainakaan jos kyseessä on anteeksianto. Levin (2009, 86) mukaan joukkosurma ei ole hänen anteeksiannettavissaan, ja muutenkin hän vetäytyy

todistajan harteille laskettavasta profetaan roolista. Vapautuksen tai lunastuksen teema on kuitenkin kiinnostava Benjaminin historiakäsityksen näkökulmasta ja muistamisen merkitys jonkinlaisena yhteiskuntaa vapauttavana voimana nivoutuu muistamisen teeman käsittelytapaani ja valitsemaani näkökulmaan kautta työni. Siksi esittelen Margalitin ajatuksen moraalisen todistuksen vapauttavasta voimasta jo tässä. Palaan kysymykseen todistajan mahdollisesta messiaanisesta kyvystä luvussa 4, kun käsittelen Benjaminin historian enkeliä todistajana.

Avishai Margalit (2002, 147–151) erottaa moraalisen todistajan ja esimerkiksi luonnonkatastrofista selviytyneen todistajan. Margalit esittää moraalisen todistajan kollektiivisen muistin kannattelevana voimana, yhtenä yhteisön muistitoimijana, jonka tehtävänä on säilyttää mennyttä. Moraalinen todistaja täyttää seuraavat kriteerit: hän todistaa jonkinlaisesta pahuuden ajasta ja on selviytynyt siitä aiheutuneista kärsimyksistä. Pelkkä pahuudesta todistaminen ei tee moraalista todistajaa, samoin kuin ei pelkkä kärsimyksistä selviytyminenäkään. Pahuuden aiheuttaman kärsimyksen sivustaseuraaja ja siitä raportoiva henkilö saattaa olla moraalinen todistaja, mutta tämä ei ole Margalitin tarkoittaman määritelmän mukainen moraalinen todistaja. Raportoinnin tehtävän on myös oltava moraalinen, ei vain journalistinen asiointilan esittely tai sen kauhistelu.

Moraaliseen todistukseen liittyy ajatus toivosta ja vapautuksesta. Margalit (2002, 151–152) vertaa tätä uskonnolliseen toivoon lopulta saavutettavasta harmoniasta, jossa ihminen on sovussa itsensä, muiden ihmisten ja luonnon kanssa. Toivo sisältää ajatuksen sovituksista ja siitä, että kaikki kääntyy vielä paremmaksi. Tällainen toivo kuuluu uskonnolliselle todistajalle, marttyyrille, jonka voima kärsimysten kohdatessa nousee ajatuksesta, että vastoinikäymistenkin keskellä hänen elämänsä on oikeudenmukaisen hallitsijan käsissä, ja lopulta oikeus voittaa.

Margalit ei kiellä moraalisen todistajan ja marttyyrin yhteyttä, mutta suhtautuu kriittisesti siihen, että moraalinen todistaja nähtäisiin vain uskonnollisen todistajan jälkeläisenä. Vaikka moraaliseen todistukseen sisältyvällä toivolla olisi uskonnolliset juuret messiaanisessa vapautuksessa, moraalisen todistajan toivolla on merkitys ja oma sisältönsä myös sekulaarissa maailmassa. Siinä missä marttyyrin toivona on tuonpuoleinen vapautus,

moraalisen todistajan toivo suuntautuu tulevaisuuteen tässä elämässä: jossain on paikka, aika ja yhteisö, jossa ollaan valmiita ottamaan vastaan moraalisen todistajan todistus. Vaikka todistaja on nimenomaan menneen kantaja, historia suuntautuu toivoon lopulta koittavasta moraalisen harmonian ajasta. (Margalit 2002, 152; 154–155.)

2.2 Todistamisen retoriikasta: minimalismi tyylikeinona

Todistamisen kielenkäytölle on annettu erilaisia painotuksia lähtökohdista riippuen. Autenttisen todistuksen totuus nousee epäilemättä sisällöstä, mutta toisaalta kiinnostusta on herättänyt myös muoto, jossa sisältö esitetään. Perusteluina tähän on se, ettei muodolla saisi olla negatiivisia vaikutuksia sisällön uskottavuuteen ja vaikuttavuuteen. Varovaisuus liian emotionaalisesti värittyneen kokemusten jakamisen suhteen on osittain seurausta median eettisyyden rajoja kolkuttelevasta sananvapauden tulkinnasta ja kauhukuvien liikaviljelystä. Seuraavassa esittelen Carolyn J. Deanin artikkelin *Minimalism and Victim Testimony* (2010) pohjalta lyhyesti minimalismia tyylikeinona, jota on pidetty parhaana tai ainakin tehokkaimpana tapana välittää todistajanlausuntoja. Tämä pätee erityisesti silloin, kun kyseessä on kokemuksia äärimmäisistä olosuhteista ja väkivaltaan ja kuolemaan liittyvistä tapahtumista.

Dean (2010, 86) kuvailee 1960-luvulla syntyneitä minimalismia tyylistä, joka sekä estetiikan että tunteen alueella pyrkii mahdollisimman vähäeleiseen ilmaisuun. Erityisesti kuva- ja veistostaide ottivat sen omakseen ja pyrkivät riisumaan taiteen kaikesta turhasta selittämisestä ja suunnittelusta, sekä keskittymään vain siihen, mitä katsoja itse näkee. Deanin (ibid.) mukaan kerronnallinen minimalismi väkivaltaisten historiallisten tapahtumien kontekstissa tarkoittaa sentimentaalisuuden ja liioittelun välttämistä, koska näiden myötä todistajanlausunnot voisivat olla vaarassa muuttua kitschiksi, tirkistelyksi tai yleväksi tilpehööriksi, merkityksettömiksi varsinaiselta sisällöltään. Dean (2010, 86–87) muistelee W.G. Sebaldin lainanneen Walter Benjaminia: ”Ei ole tarvetta liioitella sitä, mikä on jo valmiiksi kauhistuttavaa.”³ Deanin (2010, 87) mukaan useat holokaustista monivivahteisestikin kirjoittaneet, vaikka eivät nimenomaan pidä itseään minimalistisina

3 Lainauksen käännös on omani. Dean viittaa tässä teokseen Schwartz, Lynne Sharon (toim.): *The Emergence of Memory: Conversations with W.G. Sebald*. Seven Stories Press, New York 2007.

kertojina, välttävät silti emotionaalisuutta ja tunnepitoista samaistumista kohteisiinsa. Tunteellisuuden minimoimisella pyritään poistamaan lunastukselliseen ja ylevöittävään kokemukseen pyrkivän narratiivin usein sisältämä ylenpalttisen tunteellinen samaistuminen uhreihin ja näiden kokemusten narsistinen omaksuminen. Minimalismin merkitys erityisesti holokaustikirjallisuudessa ei ole yksinomaan esteettinen, vaan se myös toimii vastalauseena median ylikorostuneeseen tunteellisuuteen holokaustia koskevissa asioissa.

Deanin (2010, 87) mukaan viimeksi kuluneiden vuosikymmenten aikana kulttuurimme on astunut ”todistajien aikakaudelle”⁴, jossa todistamisesta on tullut mediatapahtuma, ja fyysisen tai psyykkisen väkivallan kokemuksesta on tullut oman itseyden vahvistuksen muoto, joka tuo uhrille uuden, maineikkaan identiteetin. Kärsimys myy hyvin eikä liene sellaista traagista ja autenttista kokemusta, joka olisi niin järkyttävä, ettei aina vielä pahempaa löytyisi. Retorinen pidättyväisyys ja minimalistinen kerronta, joka välttää tarkasti tuomasta holokaustille muuta merkitystä kuin että se on tapahtunut, on monen kriitikon mielestä paras keino torjua median mässäilyä valheellisilla todistuksilla.

Minimalistinen kerronta vähentää mahdollisuuksia ”pyhittää” menneisyyden tapahtumia väärällä tavalla. Kerronta, joka välttää ylitsevuotavaa tunteellisuutta, ei arvota tapahtumaa sen kummemmin uhrauksena kuin rangaistuksenakaan. Tyyllilaji säätelee sitä sekä uskonnollisen että sekulaarin juhlallisuuden ja ylevyyden tasoa, jolla historiallista tapahtumaa muistellaan tai siitä keskustellaan. Samalla vältetään vaarantamasta tapahtuman historiallista uskottavuutta. Dean (2010, 88) viittaa Michael André Bernsteinin⁵, joka on vastustanut ajatusta holokaustin tai minkään muun vastaavan katastrofin paljastavasta vaikutuksesta. Bernsteinin mukaan ensimmäisestä maailmansodasta alkoi tendenssi, joka tahtoi nähdä äärimmäiset historialliset tapahtumat jollain tavalla paljastavina. Mitä näistä paljastuu: millään muulla tavoin käsittämätön totuus ihmisen olemuksesta. Tässä ajattelumallissa holokausti on ollut äärimmäisin esimerkki ja siksi kaikkein paljastavin.

4 Dean viittaa teokseen Wieviora, Annette (2006): *The Era of the Witness*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

5 Bernstein, Michael André (1998): ”Homage to the Extreme: The Shoah and the Rhetoric of Catastrophe”. *Times Literary Supplement* (3/1998, 6–8) ja Bernstein Michael André (1994): *Foregone Conclusions: Against Apocalyptic History*. University of California Press, Berkeley.

Deanin (2010, 88–89) mukaan minimalistisen kerronnan tehokkuus ilmenee erityisesti vastalääkkeenä uskonnollisävytteiseen suhtautumiseen, jossa etsitään suuria totuuksia ihmisyyden pimeimmistä saloista esimerkiksi holokaustin äärellä. Minimalistinen kerronta on tehokkainta myös silloin, kun tahdotaan taistella tapahtumien ja kokemusten ylitunteellistamista, median kauhukuvilla juhlimista tai tiettyjen ihmisten ja tapahtumien pyhittämistä koskemattomiksi. Erityisen räikeää ylimääräisten vivahteiden hakeminen on, kun kyseessä on kuolemaan ja kärsimykseen liittyvät kokemukset. Siksi minimalistinen kerronta puhtaimmillaan: dokumentteina ja luetteloina irrottaa itse kerronnan esteettisistä ja emotionaalisista siteistä, jotka voisivat vaarantaa kertojan uskottavuutta.

Dean (2010, 89) kysyy myös, millaisia ongelmia seuraa yhden tyyllilajin nostamisesta yli muiden. Onko oikein määrittää kerronnallisia normeja, joiden rajoissa esitetyt todistajanlausunnot ovat pätevämpiä kuin toiset? Onko minimalistisen tyylin hallitsevan todistajan kokemukset uskottavampia ja empatia heidän kärsimyksiään kohtaan paremmin hyväksyttävissä kuin sellaisen, joka kertoo kokemuksistaan laveammin? Minkälaiset seuraukset on todistajien eriarvoistamisella? Mitä tapahtuu, kun yksi todistaja, joka kykenee tuomaan tarinansa mahdollisimman vieraannutettuna ja objektiivisena yleisölleen, saa siksi yhteisönsä arvostuksen ja empatian puolelleen, mutta kanssavankia pidetään epäautenttisena, koska hän ei tahdo tai osaa astua oman henkilökohtaisen kokemuksensa ulkopuolelle? Deanin (ibid.) mukaan meidän on todistajien kertomuksia arvioidessamme tiedostettava kulttuurimme eettisen koodiston sisältämät normit sekä se, kuinka nämä normit vaikuttavat suhtautumiseemme eri tavoin kokemuksiin työstämään kyenneiden todistajien kertomuksiin.

Dean (2010, 88) toteaa, että myös muut ovat kritisoineet minimalismin ensisijaista roolia todistajanlausuntojen tyyllilajina. Hayden Whiten mukaan moderni ja vähäeleinen tyyli ei esitä todellisuutta yhtään sen todellisemmin kuin muutkaan tyyllilajit. White kritisoi minimalistisen kerronnan liian yksiselitteistä ymmärtämistä ja toteaa, ettei modernismi sinänsä esitä tapahtumia sen realistisemmin. Kyse on modernismin etäännyttävistä tyylikeinoista, jotka korostavat moniperspektiivisyyttä, ajallisen jatkumon rikkomista ja subjektin heikkoa merkitystä. Nämä kaikki tähtäävät nimenomaan kohteen esilletuomiseen. LaCapran esittämän kritiikin mukaan puolestaan minimalismi voi oikeastaan vähentää

todistajanlausunnon vaikutusta, joka tuottaa muistin työstämiselle tärkeän empaattisen identifioitumisen kokemuksen. Muistin työstämistä käsittelem laajemmin luvussa 3. (LaCapra ja White Deanin, 2010, 88, mukaan.)⁶

Primo Levi on esimerkki hiljaisesta todistajasta, joka ei tee itsestään numeroa. Teoksessaan *Tällainenkö on ihminen* (italiankielinen alkuteos *Se questo è un uomo*, 1947) Levi suhtautuu kohtaamiinsa kärsimyksiin lähes objektiivisen faktuaalisesti. Levi ei huuda tai räyhää, ei etsi syyllisiä tai osoittele juuri ketään muuta kuin itseään. Hän kuvailee Auschwitzin elämää tarkasti ja jopa tynesti, päivittäisiä rutiineja kerraten. Levi on itselleen ankara, ja näyttää lukijalle useasti, miksi juuri hän selvisi leiristä hengissä: sopiva koulutus, mahdollisuus tehdä kauppaa leirin ulkopuolisten kanssa, hyödyllisten ihmisten rutiinien oppiminen.

Todorovin (2003, 180) mukaan Levi kritisoi tapaa, jolla hirmutekoihin syyllistyneitä kohdeltiin pahuuden äärimmäisinä ruumiillistumina. Levi ei suostunut näkemään maailmaa mustavalkoisena, vaan hän painotti harmaan vyöhykkeen olemassaoloa. Jokaisessa ihmisessä asuu potentiaalinen pahantekijä, mutta kaikki eivät aktualisoi tätä taipumusta. Koska potentiaali hirveisiin tekoihin on jokaisessa, ihmisiä ei voida jaotella yksinomaan hirviöihin ja uhreihin. Samalla Levi (2009, 46–47) kuitenkin kritisoi jyrkästi kyseenalaisia taiteellisia vapauksia ottaneita teoksia, joissa tahallisesti hämärrytettiin keskitysleirin vankien ja vartijoiden roolit⁷. Levi tuomitsi tällaisen moraalisenä sairautena ja merkinä rikollisten ihannoinnista. Vaikka Levin mukaan ihmisiä ei voi suoralta kädeltä jakaa enkeleihin ja paholaisiin, harmaan alueen olemassaolo ei tee kenenkään rikoksista sen vähäisempiä. On aivan yhtä väärin katsella maailmaa mustavalkoisena ja osoitella sormella niitä, joita pidetään pahuutensa tähden jo suorastaan epäihmisinä kuin nähdä kaikki yhtä lailla harmaana. Käsittelem Levin harmaata aluetta omassa alaluvussaan myöhemmin tässä luvussa.

6 LaCapra, Dominick (2003): "Holocaust Testimonies," teoksessa Postone, Moishe ja Santner, Eric (toim.): *Catastrophe and Meaning: The Holocaust and the Twentieth Century*. Chicago: University of Chicago Press, s. 218–219. White Hayden (1999): *Figural Realism: Studies in the Mimesis Effect*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, s. 27–41. Valitettavasti kumpaakaan alkuperäistekstiä ei löytynyt suoraa lainausta varten.

7 Levi viittaa tässä Liliana Cavanin elokuvaan *The Night Porter*, 1974.

Levi⁸ itse toteaa, että hän on pitänyt äänensä hiljaisena ja rauhallisena tietoisesta valinnasta. Levi uskoi, että hänen todistuksensa olisi sitä uskottavampi ja hyödyllisempi, mitä objektiivisemmin hän sen esittäisi. Hänen päämääränsä on vähentää vihaa kaikessa, ja tämä koskee myös häntä itseään ja hänen omia tunteitaan. Levi tahtoo erottaa itsensä kohtaloaan valitettelevasta uhrista, samoin kuin vihaa ja kosta hautovasta väkivallan kohteesta. Vain rauhallisena ja asiallisena ilmaisunsa säilyttävä todistaja voi toteuttaa oikeutta etsivän tehtävänsä. (Dean 2010, 90.)

2.3 Todistamisen erityisyys historiankirjoituksessa

Latinan kielessä on kaksi todistajaa tarkoittavaa sanaa: *testis*, jonka merkitys on kahden riitelevän osapuolen välistä kiistaa ratkaisemaan kutsuttu kolmas osapuoli; sekä *superstes*, joka tarkoittaa omista kokemuksistaan selviytynyttä todistajaa. Keskitysleireistä selviytyneet juutalaiset ovat selkeästi jälkimmäisen merkityksen mukaisia todistajia. Tällainen todistaja ei ole juridisesti pätevä tuomion kannalta, sillä omien kokemustensa takia hän ei voi olla neutraali suhteessa tapahtuneeseen. Sen sijaan tällaisen todistajan kieli muotoilee todistajan oman elämän tapahtumia ja antaa niille merkityksen. Kuvaa omasta elämästä rakennetaan valikoimalla osa ja unohtamalla osa, samalla tavoin kuin historioitsija tekee työtään. Ulkopuolinen ei voi arvottaa toisen muistoja, tai esittää vaatimuksia sen suhteen, minkälainen on se kuva, jonka jokainen omasta elämästään rakentaa. Tässä mielessä muistojen merkitys on niiden pelkässä olemassaolossa riippumatta niiden totuusarvosta. (Agamben 1999a, 17; Todorov 2003, 129.)

Todistaminen kertoo yhdestä näkökulmasta johonkin tiettyyn tapahtumaan, se on erityinen kokemus elettyä elämää, jonka todistaja itse sanoittaa ja esittää. Siihen ei voi sisältyä siksi samanlaisia totuudellisuuden vaatimuksia kuin tieteellisesti kirjoitettuun historiaan, joka perustuu faktoihin, lukuihin ja mahdollisimman tarkasti tutkittuihin tapahtumiin. Todistajanlausuntoihin liittyy usein muistikatkoksia, emotionaalisesti värittyneitä kuvia ja kokemuksia, tahattomia asiavirheitä tai kerronnallisista syistä tehtyjä poikkeamia todellisuudesta. Todistajanlausuntoja ei voi käyttää sellaisenaan historiankirjoituksessa,

8 Levin itsehaastattelu teoksessa Belpoliti Marco ja Gordon, Robert (toim.): *The Voice of Memory: Interviews 1961-1987*. The New Press, New York, 2001 (s.185–186). Viitattu Deanin kautta, sillä tätä teosta ei ollut saatavilla.

jonka odotetaan perustuvan pelkkiin faktoihin. Voiko todistajanlausunnoille esittää totuusvaatimuksia ja missä menee todistamisen ja historiankirjoituksen raja?

LaCapran (1998, 10–11) mukaan holokaustille omistettujen museoiden, monumenttien ja muistomerkkien runsas lisääntyminen 1900-luvun kahdelta viimeiseltä vuosikymmeneltä alkaen on ollut merkittävää. Museoissa ja näyttelyissä erityisen roolin ovat saaneet todistajien puheenvuorot, joiden oma merkitys muistin ei-fyysisinä paikkoina on erityinen. Todistajanlausuntoja ovat keränneet muunmuassa Claude Lanzmann vuonna 1985 ilmestynyttä elokuvaansa *Shoah* varten, Yalen yliopisto Fortunoff -kokoelmaansa, sekä Steven Spielbergin Survivors of the Shoah Foundation. LaCapra (ibid.) jatkaa, että todistamisesta on tullut yksi tärkeimmistä vallitsevista muistamisen keinoista, jonka avulla on erityinen pääsy menneisyyden traumaattisiin tapahtumiin. Todistajanlausunnot eivät ole fiktiota, mutta ne nostavat esiin kysymyksen faktan ja fantasian välisestä rajasta. Todistajien muistot eivät ole historiallisesti tarkkoja muistin paikkoja, sillä todistaminen itsessään tapahtuu jälkikäteen, joskus jopa vuosia itse tapahtuman jälkeen. Todistajanlausunnot kertovat ennen kaikkea yksittäisestä, eletystä kokemuksesta ja tämän kokemuksen matkasta kielelliseen muotoon.

LaCapran (1998, 20) mukaan todistaminen on historian välittymiselle välttämätöntä eikä ilman sitä voida löytää yhteiskunnan epäkohtia, joiden muutos on tarpeellista toisenlaisen tulevaisuuden kannalta. Todistaminen ei kuitenkaan saa olla ainoa historiankirjoittamisen muoto, vaan sen rinnalla on otettava huomioon laajasti tapahtumien sosiaalinen ja poliittinen konteksti. Todistajanlausunnoissa kulminoituu kysymys muistin hyödyllisyydestä historialle. Hyödyllisen muistin tulee olla kriittisesti informoitua, jotta se kykenee valikoimaan historiankirjoitukselle oleelliset näkökulmat ja tuomaan nykyhetken velvoituksen menneiden tapahtumien esimerkistä joko kannustavina tai varoittavina. Sama pätee myös vastakkaiseen suuntaan: jos historia kadottaa kontaktinsa muistiin, se ei kykene käsittelemään ajankohtaisesti yhä tärkeitä muistoja, saati nostamaan esiin tulevaisuutta velvoittavaa moraalia.

LaCapra (1998, 11–12) toteaa, että todistaminen tapahtuu usein vuosiakin tapahtuman jälkeen ja se perustuu yksittäisen henkilön muistiin. Traumaattisen tapahtuman

muistaminen on usein repaleista eikä ollenkaan aukotonta. Todistajanlausunnossa on erityisesti kyse siitä, kuinka muistot siirretään kielelliseen muotoon, kuinka eletty elämä kommunikoidaan siitä ulkopuolisille. Todistamisen merkityksen korostaminen on johtanut toisinaan vääristyneeseen uskomukseen sen ja historiankirjoituksen yhteneväisistä rooleista. Todistaminen ei kuitenkaan voi korvata historiaa itseään. Todistamisen merkitys historian lähteenä on tärkeä, ja todistamisella on myös valta haastaa historia ja sen tutkijat. Todistajanlausunto ei vain tuo alkuperäisen kokemuksen näkökulmaa historiallisiin tapahtumiin, vaan se myös muuttaa historioitsijan itsensä välilliseksi, sekundaariksi todistajaksi. Todistajanlausunnot tekevät myös lukijastaan toisen käden todistajan. Ulkopuolisen, todistuksia analysoivan tutkijan tehtävänä on osata positoida itsensä oikein suhteessa sekä todistajaan että tämän todistukseen. Historioitsijan muuntuminen sekundaaritodistajaksi sisältää usein taipumuksen emotionaaliseen sympatiaan todistajaa ja tämän todistusta kohtaan. Tästä taipumuksesta nousee myös tarve vastata todistukseen tunnepitoisella tasolla.

Muistityössä, joka tapahtuu todistajien ja todistajanlausuntojen parissa, LaCapra (1998, 20–21) painottaa primaarin ja sekundaarisen muistin eroa. Siinä missä primaari muisti on itse kokenut tapahtumat ja muistaa ne tietyllä tavalla, sekä sisältää emotionaalista syistä johtuvia katkoksia ja kieltämistä, sekundaarisen muistin tulisi olla kriittisen työn tulosta primaarin muistin parissa, yleensä jonkun ulkopuolisen analysoijan toimesta. Sekundaari ja primaari muistaja kohtaavat sekundaarisen muistin alueella, ja saattavat joutua hakemaan konsensusta muistojen relevanssista tai tietyn poliittisen tai sosiaalisen tilanteen vaikutuksista muistolle. Sekundaarinen muisti on erityisesti historioitsijan työkalu, joka väistämättä sisältää sekundaarin todistajan tehtävän. Sekundaari muisti työstettyään primaaria päättää, mitkä ovat oleellisia muistoja tietyn asian välittymisen kannalta, ja tuo tapahtumat ulkopuolisten tietoisuuteen. Mikään muisti ei myöskään ole puhtaasti primaarista, vaan tapahtumasta irralliset elementit ovat jo vaikuttaneet siihen siinä vaiheessa, kun työstäminen aloitetaan. Jokainen muisto on jo esiin tullessaan jotenkin prosessoitu, eikä edes primaarisen todistajan kautta ole täten enää välitöntä pääsyä itse tapahtumaan sinänäsä.

Myös primaarin muistin subjektista voi tulla myöhemmin sekundaarinen muistaja. Tämän

osan viimeisessä alaluvussa käsittelen tarkemmin keskitysleiriselviytyjä Primo Levin tehtävää eloon jääneenä todistajana. Alunperin primaarisen muistin omistaja, omakohtaisista Auschwitz-kokemuksistaan seikkaperäisesti kertonut Levi kirjoittaa *Hukkuneet ja pelastuneet* -teoksessaan, noin 40 vuotta ensimmäisen todistajateoksensa julkaisun jälkeen, ennemminkin sekundaarisena muistajana. Kirjassa on yhä hänen omia muistikatkelmiaan, mutta se tukeutuu myös paljolti välissä olevien vuosikymmenten aikana aiheesta tehtyyn tutkimukseen, muuhun keskitysleirikirjallisuuteen, toisen maailmansodan rikosten jälkipuintiin ja yleisesti ottaen aineistoon ja kokemukseen, joka on tullut vasta primaarisen muistin jälkeen. Teoksessa Levi esiintyy paitsi todistajana, myös sekundaarista muistia välittävänä tutkivana kirjoittajana. Tuija Parvikko (2006, 23) arvelee, että vuosien kuluessa Levin näkökulma muuttui ja tämä halusi tuoda oman osansa keskitysleirejä käsittelevään, sekundaariseen muistiin perustuvaan kirjallisuuteen.

2.4 Todistajien pyrkimys ymmärtämiseen

Levi painottaa useaan otteeseen ymmärtämistä kirjoittaessaan keskitysleirikokemuksistaan tai yleisesti keskitysleireistä ilmiönä. Levi kysyy: ”olemmeko me keskitysleireiltä selvinneet kyenneet ymmärtämään kokemuksemme ja tekemään sen ymmärrettäväksi muille?” (Levi 2009, 34.) Kokemustensa ymmärtämisen merkitys todistajalle itselleen ja toisaalta oma kokemuksen ymmärrettäväksi tekeminen kuulijoille on selvästi yksi keskeisiä asioita, joista todistaja kantaa huolta. Käsittelen pian Levin harmaata vyöhykettä, jonka avulla hän kuvasi keskitysleirielämän absurdia maailmaa. Kun ottaa huomioon keskitysleirien ja ”siviilimaailman” räikeän eron yhteisön toiminnan jäsennettävyydessä, roolien käsitettävyydessä tai olemassaolevassa moraalikoodistossa, on helpompi käsittää, miksi huoli ymmärrettäväksi tulemisesta on todistajalle niin kriittinen. Ennen kuin siirryn käsittelemään muutamia Levin todistajuuteen liittyviä kysymyksiä, esittelen lyhyesti kaksi muuta todistajaa, joita ajoi myös pyrkimys ymmärtää.

Etnologi Germaine Tillion pyrki ymmärtämään keskitysleirisysteemiä ollessaan itse vankina ja jakoi keräämäänsä tietoa jo keskitysleirissä ollessaan. Hän koki tällä tukevansa kanssavankejaan ja mahdollisesti antavansa heille myös keinoja selviytyä äärimmäisten olosuhteiden keskellä. David Rousset puolestaan tähtäsi ymmärtämisen pyrkimyksensä

leirin jälkeiseen elämään, jossa hän arveli kokemuksistaan todistamisella olevan poliittista merkitystä.

Todorov (2003, 291–309) kertoo Ravensbrückin keskitysleiriltä selviytyneestä Germaine Tillionista, joka ei lopettanut pyrkimyksiään ymmärtää ihmisiä edes keskitysleirivankina ollessaan. Tillion totesi absurdin ja käsittämättömän olevan ihmiselle kaikkein pelottavinta. Absurdi lamaannuttaa, tietämättömyys ja käsittämättömyys sulkevat pois kaikki mahdollisuudet toimia. Tillion, koulutukseltaan etnologi, toimi keskitysleirilläkin kuin etnologi: hän yritti ymmärtää sitä, mitä näki ympärillään. Parempi tapa selviytyä vaikeissakin olosuhteissa on uskaltaa katsella maailman pahuutta kuin sulkeutua itsesääliin.

Taistellakseen ja varustaakseen muitakin taisteluun itsensä säilyttämisen puolesta Tillion päätti tehdä sen, minkä näki parhaaksi: ottaa selvää niin paljon kuin vain kykeni asiain todellisesta laidasta ja jakaa sitten tietoa eteenpäin. Hän pyrki myös syrjäyttämään väriä huhuja, jotka liikkuvat vankien keskuudessa. Tillion kirjoitti operetin ”*The Verfügbar in Hell*”⁹ välttellessään keskitysleirin pakkotyötä. Mustaa huumoria viljelevä operetti kertoo luonnontieteilijästä, joka tutkii aiemmin tuntemattoman lajin, *Verfügbarin* työnvälttelytaktiikoita. Operetti sisälsi viisi näytöstä ja kertoi selkeästi siitä, mistä leireillä oli kysymys. Tarina paitsi huvitti, myös valisti kanssavankeja, joille Tillion teostaan esitteli. Tillion järjesti operetin lisäksi myös sosiologisen luennon, joka pidettiin kahden leiriblokin välisellä kävelyväylällä. Luennolla kuulijoille selvitettiin natsien näännyttävien työleirien varsinainen tarkoitus. Järkyttävästä sisällöstä huolimatta Tillion totesi antaneensa operetin ja luennon myötä tukea ja lohtua kanssavangeilleen, jotka saivat näin keinoja selviytymiseen. (Todorov 2003, 291; 295.)

Myös David Rousset, Buchenwaldin keskitysleirin selviytyjä, koki ymmärtämisen tärkeimmäksi mahdollisuudeksi toimia jatkossa toisin. Hän ei tahtonut tehdä omista kärsimyksistään ja kokemuksistaan monumentaalisia tapahtumia, sen erityisempiä kuin

9 *Verfügbar* tarkoittaa käsilläolevaa henkilöä, jollaisiksi osa vangeista jätettiin päivittäin. Näitä ei lähetetty leirin ulkopuoliseen työhön, jota suurin osa vangeista teki, vaan heidät jätettiin leiriin tekemään päivittäisaskareita. Tillion sai usein juuri tämän *Verfügbarin* osan, ja eräänä päivänä piiloutui työnsä keskellä tyhjään pakkilaatikoon ja sai alkuidean operettiinsa. (Todorov 2003, 291.)

kenenkään muunkaan. Sen sijaan hänen mukaansa nämä kokemukset tulisi välineellistää ja ottaa käyttöön poliittisia toimia varten. Rousset näki tehtäväkseen keskitysleirillä ennen kaikkea ymmärtää niin paljon kuin vain mahdollista, jotta hänellä olisi vapauduttuaan jotain, minkä varassa alkaa toimia. Hän totesi, että ylipäänsä oli vain kaksi vaihtoehtoa: joko heittäytyä kohtalon varaan, tai sitten yrittää ymmärtää ja toimia sen mukaan. Jos toiminta ei aina ole mahdollista, niin ainakin ymmärtämiseen pyrkiminen on. (Todorov 2003, 153.)

Todorov (2003, 149) kertoo, että vuonna 1950 Rousset perusti yhdessä muutamien muiden entisten keskitysleirivankien kanssa kansainvälisen komission *International Commission against Concentration Camp Regimes*, jonka tarkoitus oli taistella olemassaolevia keskitysleirejä vastaan. Komissio pyrki tarkastamaan jokaisen keskitysleirin sijainnista välittämättä. Järjestön perustajien uskonnolliset, poliittiset ja aatteelliset taustat vaihtelivat, mutta heitä yhdisti henkilökohtainen kokemus kansallissosialistien keskitysleireiltä. Jokainen allekirjoitti komission tausta-ajatuksen siitä, ettei tässä maailmassa ollut mitään kiireisempää tehtävää kuin tehdä kaikkensa sen eteen, että vielä olemassa olevat keskitysleirit lakkautettaisiin.

Keskitysleirikokemukset eivät ole kevyttä tekstiä, mutta niiden ensisijainen tarkoitus ei ole aiheuttaa kauhistelua tai sääliä. Niillä on merkitystä maailman ja ihmisen ymmärtämisessä. Todorovin (2003, 293) mukaan konkreettisen elämämme eteen tuomat kärsimykset on helpompi kestää, jos niiden mekanismi on meille ymmärrettävä. Tämä konkretisoituu Germaine Tillionin toiminnassa. Parhaimmillaan ymmärtäminen varustaa toimimiseen kärsimystä vastaan, kuten David Roussetin esimerkki kertoo.

2.5 Pakko muistaa – todistaminen tehtävänä

Tämän luvun alussa totesin jo Agambenin ja Levin sanoin, että keskitysleiriselviytyjällä ei oikeastaan ollut vaihtoehtoja. Hänen koko elämäänsä leimasi se, mitä hän oli kokenut ja hän tunsu todistajanarvonsa usein jo vankeusaikanaan. Vapautumisensa jälkeen mikään ei enää pidätellyt häntä kertomasta tapahtumista piikkilanka-aitojen takana. Levi (2009, 150)

kertoo, että todistajia paitsi ajaa tarve kertoa, heitä usein myös pyydetään kertomaan kokemuksistaan uudestaan. Paitsi entiset vangit itse ja heidän vartijansa jo leiriaikana (kts. 2.5.1), myös kuulijat ymmärtävät todistajien merkityksen jonkin ainutlaatuisen tapahtuman silminnäkijöinä ja pyytävät siksi kuulla lisää. Levi jatkaa, ettei kysymyksiin ole aina helppo vastata. Yhtymäkohdat leirien sisäpuolisen maailman ja ulkomaailman todellisuuksista puuttuvat ja vuosien kuluessa nämä kaksi maailmaa erkanevat toisistaan entisestään. Todistajien tehtävä on tasapainotella näiden kahden välillä ja pyrkiä kuroma yhteen ymmärrykseen jääviä aukkoja.

Todistaja on avainasemassa kertomaan siitä, mitä tapahtuu, kun moraalikoodisto murtuu, kun ihmisyyys ei ole enää yhdistävä tekijä, ja kuinka syyllisyys rikoksesta ihmisyyttä vastaan koskee myös niitä, jotka ovat itse tekoihin syyttömiä. Vaikka tällaista totuutta on ikävä kuulla, miten voisi olla perusteltua valita tietämättömyys siitä, mikä koskee jokaista ihmistä? Kyse on ihmisyyttä kunnioittavan yhteiskunnan ylläpitämisestä ja siitä, miten julma maailma on mahdollista luoda, jos olosuhteet sen jotenkin onnistuvat sallimaan. Siksi todistajien kuunteleminen on oleellista.

Tzvetan Todorov (2003, 185) kertoo Ruandan tutsi Yolande Mukagasana, jonka perhe sai surmansa Ruandan kansanmurhassa 1994. Mukagasana kertoo kokemuksiaan vuonna 1997 ilmestyneessä kirjassaan *La Mort ne veut pas de moi* (kirjaimellisesti ”Kuolema ei tahdo minua”) ja sen jälkeen lausuu todistajan vetoamuksen:

Se, joka ei ole tarpeeksi vahva lukeakseen tämän, tekee itsestään Ruandan kansanmurhan avunantajan. Se, joka mieluummin valitsee tietämättömyyden ruandalaisten tuskasta, on murhaajien rikostoveri. Maailma ei tule lopettamaan väkivaltaa ennen kuin se suostuu oppimaan ja tunnistamaan itsessään tarpeen väkivaltaan. (Mukagasana Todorovin 2003, 185 mukaan.)¹⁰

Walter Benjaminin (1989a, 179) mukaan kuva menneisyydestä katoaa jokaisen sellaisen nykyisyyden myötä, joka ei tunnista siinä itseään. Todistusaineisto kansallissosialismin keskitysleireistä ei katoa ihan helposti, niin paljon kirjallisuutta aiheesta on luotu. Sen sijaan nykyisyys, joka lipuu koko ajan kauemmas toisesta maailmansodasta, tuottaa jatkuvasti lisää ihmisiä, jotka eivät kykene enää tunnistamaan omassa ajassaan sitä

10 Mukagasana, Yolande: *La Mort ne veut pas de moi*. Pariisi: Fixot, 1997. Sitaatin käänös omani.

maailmaa, joka loi keskitysleirit. Jos kukaan ei kuuntele todistajia ja pyri ymmärtämään kuulemaansa, kuten todistajat itse pyrkivät ymmärtämään kokemuksiaan ja mekanismeita niiden takana, tulevaisuudelle ei ole mitään hyötyä tästä aineistosta. Meidän on tartuttava siihen kiinni ja tunnistettava siinä itsemme.

Olen valinnut tähän osaan Primo Leviltä kaksi tunnettua teosta. Ensimmäinen, *Tällainenkö on ihminen*, ilmestyi jo vuonna 1947, vain kaksi vuotta Levin vapautumisen jälkeen. Toinen, *Hukkuneet ja pelastuneet*, ilmestyi ensi kerran 1986, 40 vuotta tapahtumien jälkeen. Levi julkaisi useita teoksia elämänsä aikana, näistä monet liittyivät hänen todistajuuteensa. Läheskään kaikkia ei ole kuitenkaan käännetty tai saatavilla – esimerkiksi Agambenin laajalti käyttämästä ja siteeraamasta, Levin haastatteluja sisältävästä *Converzazione e interviste* -teoksesta ei ollut käännöstä saatavilla, ja lainaan sitä siksi Agambenin kautta.

Levin käsittelemät teemat sekä hänen ajatuksensa niistä toistuvat kuitenkin teoksesta toiseen, riippumatta teosten erilaisista luonteista. Samoja kaikuja on siis nähtävissä eri kirjoissa, vaikka niiden välillä olisi vuosikymmenten kuilu. Siinä missä *Tällainenkö on ihminen* kuvailee kertomuksenomaisesti keskitysleirivangin elämää ja siihen liittyviä yksityiskohtia, *Hukkuneet ja pelastuneet* tarkastelee natsi-Saksan keskitysleireihin sisältyneitä eri ilmiöitä, Levin omiin kokemuksiin taustatietoa peilaten. Parvikko (2006, 23) arvioi, että ensimmäisessä Levi on selvästi primaari todistaja, jälkimmäisessä hän on etäännyntynyt vuosien myötä kokemuksistaan ja tarkastelee niitä ennemminkin sekundaarin todistajan silmin. Levin lisäksi lähteitani tässä osassa on Giorgio Agambenin *Remnants of Auschwitz*, Tzvetan Todorovin *Hope and Memory* ja Tuija Parvikon artikkeli *Hyvän ja pahan tälle puolen: Primo Levi totuudenkertojana*.

2.5.1 Sijaistodistaja

Tällainenkö on ihminen -teoksessaan Levi (2005, 81–82) kuvailee keskitysleirillä näkemäänsä unta. Unessa hän on vapautunut, palannut kotiin, ja kertoo leirin kokemuksistaan ystävilleen ja perheenjäsenilleen. Kuulijat eivät kuitenkaan seuraa kertomusta, vaan he suhtautuvat Leviin välinpitämättömästi. Levi toteaa nähneensä lähes

samanlaista unta leirillä usein, ja kuulleensa myös kanssavangeiltaan samanlaisista kokemuksista.

Neljä vuosikymmentä myöhemmin Levi (2009, 10) analysoi näiden unien johtuvan keskitysleirien sisäpuolisen ja niiden ulkopuolisen todellisuuden välillä olevasta ristiriidasta. Sekä vangit että heidän vartijansa tiesivät jo leirillä ollessaan, että leirien tapahtumat olivat äärimmäisyytensä takia epäuskottavia ulkopuoliselle maailmalle. SS-joukot eivät epäröineet käyttää tätä ymmärrystä henkisen väkivallan välineenä. Levi (2009, 9) toteaa monia natsirikollisia oikeuden eteen saattaneen Simon Wiesenthalin kirjoittaneen, että sotilaat uskoivat paitsi tuhoavansa todisteet joukkomurhasta, myös siihen, että sodan jälkeinen maailma ei tule mahdollisesti hengissäselviytyntä uskomaan. Natsit uskoivat pääsevänsä päättämään keskitysleirien historian kirjoituksesta, sillä: ”... [sodan] voittaja on joka tapauksessa myös totuuden herra” (Levi 2009, 11).

Kuten tiedämme jo, näin ei onneksi käynyt. Sen sijaan lukuisat keskitysleiriselviytyjät ovat todistaneet kokemuksistaan sotien jälkeisten vuosikymmenten kuluessa. Vaikka he pääsivätkin kertomaan omin sanoin totuutensa leireistä, todistajat eivät ole selvinneet kaikista painajaisistaan. Yksi Levin todistajuuden suurimpia ristiriitoja on kysymys siitä, kuka on oikea todistaja.

Levi (2009, 83) katsoo keskitysleiristä selviytyneiden olevan sijaistodistajia, varsinaisten todistajien tulkitsijoita, koska vain kaasukammioihin kuolleet ovat kokeneet keskitysleirit kokonaisuudessaan. Levi toimii todistajana, koska hän ei voi jättää sitä tekemättä (2009, 82). Hän ei silti hyväksy ystävänsä esittämää ajatusta, jonka mukaan todistajuus oikeuttaisi juuri hänen henkiinjäämisensä (Levi 2009, 82–83).

Me eloonjääneet emme ole ainoastaan poikkeuksellinen, vaan myös hyvin pieni vähemmistö. Me olemme niitä, jotka laiminlyöntiemme tai taitojemme tai hyvän onnemme ansiosta emme vajonneet pohjaan. Sinne päätyneet, Gorgon¹¹ nähneet, eivät palanneet kertomaan tai he palasivat mykkinä, vaikka juuri heidän – ”musulmaani¹²”, hukkuneiden – ensiarvoisilla todistajanlausunnoillaan olisi ollut yleistä merkitystä. He ovat sääntö, me poikkeus. (Levi 2009, 83.)

11 Gorgot olivat kreikkalaisen mytologian hirviöitä, joiden katsominen jähmetti kiveksi. (Levi 2009, 214.)

12 ”Musulmaani”, *Muselman*, oli leireillä käytetty nimitys lopullisesti, peruuttamattomasti uupuneesta, kuolemaa jo tekevästä vangista. (Levi 2009, 98.)

Levi (2009, 84) jatkaa, että vaikka kuolleilla olisikin ollut muistiinpanovälineet, ei todistusta silti olisi kirjoitettu. Hukkuneiden kohtaloa ei sinetöity vasta kaasukammiossa, vaan jo viikkoja tai kuukausia aikaisemmin. Psykologinen kuolema tuli ennen fyysistä, hukkuneet eivät enää elämänsä viime metreillä kyenneet ilmaisemaan itseään ihmisinä.

Levin mukaan hukkuneiden todistuksella olisi ollut enemmän merkitystä kuin heidän, jotka selviytyivät, sillä vain kaasukammion kokeneet vangit olivat ”kokonaistodistajia”. Toisaalta he eivät olisi voineet todistaa, sillä heillä ei ollut siihen mahdollisuuksia, kuolema oli hiipinyt heihin jo ennen kuin se mursi heidät. Lisäksi Levi (2009, 14–15) argumentoi, että nämä ”tavalliset” vangit eivät useinkaan kyenneet luomaan kunnollista käsitystä siitä, mitä heidän ympärillään tapahtui. He eivät välttämättä tienneet, missä päin Eurooppaa heidän leirinsä sijaitsi eivätkä he kenties ymmärtäneet sanaakaan saksaa. He eivät tienneet, kuka oli heidän työnantajansa, eivätkä pystyneet käsittämään leirien olosuhteissa tapahtuvia muutoksia, kuljetuksia ja vankien valintoja.

Levin (2009, 15–16) mukaan keskitysleirien parhaat historioitsijat ovat lähes poikkeuksetta entisiä poliittisia vankeja. Nämä vangit ovat taitojensa tai onnekkaiden sattumien ansiosta nousseet leirissä etuoikeutettuun asemaan, ja heillä on ollut ”nöyrän kronikoitsijan kyky kertoa mitä olivat nähneet, kokeneet ja tehneet, ja jotka ovat samalla osanneet ottaa huomioon keskitysleiri-ilmiön monimutkaisuuden ja leirien ihmiskohtaloiden kirjavuuden” (ibid.). Poliittisilla vangeilla oli paitsi kykyä ymmärtää laajempia konteksteja ja tulkita tapahtumia, myös halua kirjoittaa todistajanlausuntoja. He ymmärsivät, että niillä tulisi olemaan merkitystä sodan joskus loputtua. Mielenkiintoista on, että Levi itse ei kuulunut poliittisiin vankeihin. Hän ei kuitenkaan totea tästä mitään arvioidessaan poliittisten vankien ylivoimaista asemaa todistajina. Se, miten Levin todistajuutta on usein arvioitu, sijoittaa hänet kaikesta huolimatta juuri edelläolevan lainauksen kaltaiseksi ”nöyräksi kronikoitsijaksi”.

Kaiken edellämainitun jälkeen on palattava Levin uskomukseen siitä, että hukkuneiden ”kokonaistodistajien” todistus olisi ollut merkittävämpi kuin eloonjääneiden, etuoikeutettujen vankien. Levi ei perustele tätä uskomustaan varsinaisesti muuten kuin

toteamalla, että vain keskitysleirille kuolleet kokivat koko leirijärjestelmän kauheet loppuun asti, tai koska hukkuneet olivat enemmistö leirin asukkaista. Siksi he olisivat voineet todistaa leireistä ”kokonaisuudessaan”. Sen sijaan eloonjääneet puhuvat ”kolmansien osapuolien nimissä”, läheltä nähdystä, mutta itsellemme kokematta jääneistä asioista” (Levi 2009, 84). Levi kyseenalaistaa paitsi todistajuutensa laajuuden, myös oman todistustarpeensa lähtökohdat. Ajoiko todistajia syyllisyys selviytymisestä? Ja olisivatko hukkuneet olleet parempia todistajia, koska heitä ei vaivannut tämä eloonjääneiden nurinkurinen syyllisyys?

Levi (2009, 84) pohtii, nouseeko sijaistodistajien tarve kertoa hukkuneiden tarinaa solidaarisuudesta vai syyllisyydestä – jotta hukkuneita ei unohdettaisi vai koska pelastuneet halusivat vapautua heidän muistostaan? Hän ei osaa vastata tähän. Hän myös kritisoi siviilimaailman yrityksiä analysoida tätä tarvetta. Kuten moni muukin keskitysleirejä koskeva asia, myös vankien mielenliikkeet kuuluvat leirien ulkopuolisen maailman ulottumattomiin. Psykologinen termistö ei riitä kuvailemaan keskitysleiri-ilmion runtelemaa mieltä.

Levi ei ollut ainoa selviytyjä, joka etsi oikeutusta henkiinjäämiselle, kun niin monet muut viereltä olivat hukkuneet. Selviytymisen aiheuttaman syyllisyyden lisäksi häntä vaivasi syyllisyys rikoksista, joita hän ei ollut tehnyt, mutta joiden silminnäkijätodistaja hän oli. Levi (2009, 85) kutsuu tätä ”maailman häpeäksi”. Nostan seuraavan, muistamista käsittelevän luvun alaluvussa 3.4 Karl Jaspersin syyllisyyskategorioista esiin metafyyssisen syyllisyyden, joka vastaa tätä Levin käsitystä. Metafyyssinen syyllisyys on luonteeltaan eksistentiaalista ja perustuu ajatukseen omasta selviytymisestä tilanteessa, jossa monet muut menehtyivät. Tällainen syyllisyys jättää pysyvän jäljen ihmiseen. Sekä Jaspers (2000, 26) että Levi (2009, 55; 77) puhuvat ihmisten keskinäisestä solidaarisuudesta, jonka soveltaminen käytännössä kohdistuu kuitenkin vain lähimmäisimpiimme. Levi (2009, 55) toteaa, että kaikkien ihmisten kärsimykseen eläytyminen tekisi elämästämme mahdotonta. Se ei kuitenkaan yhtään vähennä syyllisyyden tuntemista heistä, jotka hukkuivat edessämme, emmekä voineet tehdä mitään.

Walter Benjaminin historian enkeli, Angelus Novus, on myös todistaja. Hänelläkään ei ole

valtaa muuttaa tapahtumien kulkua, vaan seurata vain vierestä katastrofin etenemistä.

Siinä missä tapahtumien ketju näyttäytyy meidän silmiemme edessä, siinä se näkee yhden ainoan katastrofin, joka lakkaamatta kasaa raunioita raunioiden päälle ja paiskaa ne sen jalkojen juureen (Benjamin 1989a, 182, IX).

Tarkemmin historian enkeliin palaan pääluvussa 4. Näen Primo Levin todistajuudessa ja Benjaminin historian enkelissä yhteyden. Kumpikin raportoi näkemistään kauheuksista pääsemättä niistä eroon. Kumpikaan ei voi vaikuttaa tapahtumien kulkuun, saati pelastaa hukkuneitaan. Kummankaan osalle ei näy varsinaista vapautusta – Levi (2009, 145) ei usko tulevaan paratiisiin tai lopulliseen sovitukseen, ja enkeli puolestaan on kääntänyt selkänsä tulevaisuudelle, se ei voi katsoa kuin taaksepäin.

Riippumatta siitä, mitä tulevaisuus tuo tullessaan, todistajan voima ei ole siinä hetkessä, kun hän kärsii, vaan siinä tulevaisuudessa, jossa hän kertoo kokemuksistaan. Todistajalla on hallussaan avaimet, jotka käyvät vasta tulevaisuudessa avautuvaan oveen. Toi tulevaisuus sitten lopullisen vapautuksen syyllisyydestä tai ei, todistajan on selvittävä sinne asti, muuten hänen tehtävänsä ei tule täytettyä.

Palaan vielä Hukkuneiden historia -alaluvussa todistajuuden ongelmaan Agambenin esittämän ratkaisun myötä.

2.5.2 Harmaa vyöhyke

Hukkuneet ja pelastuneet -teoksessaan Levi (2009, 34) pohtii keskitysleirikokemuksen ymmärtämistä yksinkertaistamisen näkökulmasta. Hän arvelee, että ihmisen on pakko yksinkertaistaa maailmaa, jotta se ei jäisi loputtomaksi kaaokseksi. Maailmaa ja sen tapahtumia on jollain tavalla voitava jäsentää, jotta siinä voisi löytää oman paikkansa. Levi soveltaa tätä ajatusta myös historian käsittämiseen. Hänen mukaansa ihmiselle on aina ollut tärkeää voida jollain tavalla jaotella itsensä ”meihin” ja ”heihin”, tapa, joka heijastuu myös historiankirjoituksessa tai kouluopetuksessa. Levi (2009, 35) jatkaa, että tästä kahtiajaottelun tavoittelusta johtuen ihmiset ovat mieltyneet esimerkiksi urheilulajeihin, joissa on helppo valita puolensa ja löytää lopulta voittajat ja häviäjät.

Keskitysleirien maailma ei kuitenkaan ollut tällä tavalla jäsennettävissä. Levi (2009, 17) varoittaa yksinkertaistamasta liikaa, kun puhutaan keskitysleirien muistamisesta. Uuden tulokkaan (*Zugang*) suurin järkytys Levin (2009, 36–37) mukaan taisi olla se, että leirin todellisuus oli kammottavan lisäksi kaoottinen. Keskitysleirivangille ei ollut selkeästi löydettävissä ”meitä” ja ”heitä”. Keneenkään ei voinut luottaa, kenestäkään ei saanut itsestään selvästi liittolaista. Kuka tahansa saattoi käydä kimppuun milloin vain. Usein ensimmäiset iskut leirille saapumisen jälkeen tulivatkin vartijoiden sijaan kanssavangeilta (Levi 2009, 18).

”Harmaa vyöhyke” on Levin käyttämä käsite keskitysleirien jäsentymättömän arvojärjestyksen tuottamasta joukosta, jotka kuuluivat vankeihin, mutta toimivat tavalla tai toisella, usein pakotettuina, mutta jollain tavalla myös palkittuina yhteistyössä leirin viranomaisten kanssa. Levi (2009, 17; 38) huomauttaa, että on naiivia uskotella, että kansallissosialismin järjestelmän uhrin olisivat yksinomaan pyhimyksiä, tai että heidän jokainen toimensa olisi ollut esimerkillinen. Hän päinvastoin väittää, että näin järjestelmällinen ja mieletön väkivalta ja häpäisy tekee vähitellen uhrinsa kaltaisikseen. Se, kuinka syvälle uhrin vajosivat, riippuu Levin mukaan näiden asenteesta: myöntäväisemmät ja vähemmän poliittista tai moraalista selkärankaa omaavat taipuivat aika nopeasti järjestelmän osaksi.

Harmaa vyöhyke oli olennainen osa leirin järjestelmää. Levi (2009, 18) mukaan ”se merkitsi historiallisesti, psykologisesti ja sosiaalisesti keskeisen tärkeää ilmiötä”. Leirit muodostivat oman monimutkaisen ja erilaisia kerrostumia sisältävän pienoismaailmansa. Leiriltä selviytyminen ns. tavallisena vankina, ilman minkäänlaisia etuoikeuksia, oli hyvin epätodennäköistä (Levi 2009, 15). Sen sijaan tavalla tai toisella etuoikeutetut vangit muodostivat vähemmistön leirien asukkaista, mutta enemmistön selviytyneistä. Vain ylimääräisen ruoan, kevyemmän työn ja vähemmän väkivallan kokemisen myötä leirissä oli mahdollista selviytyä. Vaikka Levi käyttää usein ilmaisua ”me tavalliset vangit”, hän kuitenkin laskee myös itsensä niihin etuoikeutettuihin vankeihin, jotka ”eivät leireillä vajonneet aivan pohjamutaan asti” (2009, 15).

Oli vankeja, jotka suorittivat erilaisia siivous -ja palvelutehtäviä ylimääräisestä soppa-

annoksesta, mutta eivät juuri muuten poikenneet tavallisista vangeista. Ylempänä arvoasteikolla olivat esimerkiksi rikollisista, pitkään leirillä olleista poliittisista vangeista ja sodan lopulla myös sopivista juutalaisvangeista valitut *kapot*, eräänlaiset vanginvartijat, jotka komensivat työjoukkueita. Kapojen käytös oli säännönmukaisesti julmaa ja väkivaltaista, mielivaltaiselle vallankäytölle oli lähinnä alaraja, sillä liian helpolla työjoukkueensa päästävää kapoa rankaistiin. Vankeja toimi myös leirin virkamiehinä erilaisissa kirjuri- ja hallintotehtävissä. (Levi 2009, 42–45.)

Julmin kohtalo oli *Sonderkommandos* -erikoisyksikköihin joutuneilla vangeilla. Nämä vangit pidettiin tiukasti erillään muista, sillä heidän tehtävänään oli ”lopullisen ratkaisun” käytännön toteutus. He hoitivat kaasukammioita ja krematorioita, pitivät järjestystä vielä elossaolevien uhrien joukossa ja hoitivat likaisen jälkityön kuolleiden keskellä. Kultahampaat ja hiukset piti ottaa talteen, matkatavarat luokitella, uhrin pestä ja tuhkata, tuhkat hävittää. Levi (2009, 51) pitää erikoisyksiköiden olemassaoloa kansallissocialismin ”pirullisimpana rikoksena”. SS-joukot tekivät nämä joukot kaltaisikseen, mutta sillä erolla, että joukkojen jäsenet olivat automaattisesti kuolemaantuomittuja. Muutaman kuukauden työnteon jälkeen erikoisjoukkojen vangit tuhottiin ja seuraava joukko joutui ottamaan työn vastaan. Erikoisjoukoista ei pitänyt kenenkään tietää eikä yhdenkään jäädä henkiin. Toisin kävi, vaikkakin hyvin harvat ovat *Sonderkommandosista* sisältäpäin todistaneet. Paljon puhuvaa on Levistä huokuva varovaisuus, kun hän luokittelee näitä todistuksia. Vaikka itsekin entinen keskitysleirivanki, hän näyttää kokevan kauhunsekaista hämmennystä ja toiseutta kertoessaan siitä murheellisesta joukosta, jotka joutuivat *Sonderkommandosiin*. (Levi 2009, 48–53.)

Harmaan alueen kirjavuus keskitysleirivankien keskuudessa on ilmeinen. Merkillepantavaa on se, että yhtä lailla kuin Levi varoittelee pitämästä keskitysleirivankeja pyhimyksinä, hän myös useaan otteeseen (2009 esim. 42, 43, 58) pohtii tuomitsemisen mahdollisuuksia ja oikeudenmukaisuutta. Keskitysleirien sisäistä todellisuutta ei voida arvioida samalla moraalikoodistolla kuin niiden ulkopuolista maailmaa. Levi (2009, 48) toteaa, ettei keskitysleirien vangeilla ollut ”minkäänlaisia mahdollisuuksia tehdä (varsinkaan moraalisia) valintoja”, sillä kaikki toiminta tähtäsi hengissä pysymiseen.

Tällainenkö on ihminen -teoksen luvussa ”Hyvä päivän ja huonon päivän varalta” Levi kuvailee leirin monimutkaista varastamiseen, vaihtoon ja kaupankäyntiin perustuvaa pörssiä. Samalla kun leiriltä varastaminen on SS-joukkojen mielestä rikos, siviilimaailmasta (esimerkiksi Bunan kumitehtaalta, jossa Levin leirin vankeja työskenteli) varastaminen oli yllätetty välttämättömyys leirillä tarvittavien hyödykkeiden, esimerkiksi lusikoiden ja kenkärasvan, saamiseksi. Levi kertoo varastamiseen perustuvasta, harmaalle vyöhykkeelle sijoittuvasta systeemistä kuin ulkopuolinen tutkija, ja esittää lopuksi kysymyksen todistuksen kuulijalle:

Nyt pyydän lukijaa pohtimaan, mitä keskitysleirissä saattavat merkitä sellaiset sanat kuin ’hyvä’ ja ’paha’, ’oikea’ ja ’väärä’, kun niitä verrataan äsken esittämiimme perustekijöihin ottaen kuitenkin huomioon mainitut poikkeukset, ja minkä verran ihmiskunnan yleinen moraalit saattaa pysyä pystyssä piikkilanka-aidan tuolla puolen (Levi 2005, 122).

Agamben (1999a, 12) esittelee ”Auschwitzin aporiaksi” kutsumaansa keskitysleiritodistusten ja leirien ulkopuolisen maailman törmäystä Zelman Lewentalin lyhyen todistuksen kautta. *Sonderkommandossa* työskennelleen Lewentalin kirjoitukset löytyivät Auschwitzista krematorion alta vapautuksen jälkeen. Lewental arvelee, että se, mitä he kokivat leirillä, ei ole ihmisten kuviteltavissa. Hän ei myöskään usko, että kukaan pystyisi täydellisesti kertomaan niistä kokemuksista ulkomaailmalle. Agambenin mukaan todistusten ristiriita on siinä, että se, mikä vangeille on luovuttamaton totuus tapahtumista ja mahdotonta unohtaa, on todistuksia kuulevalle yleisölle mielikuvituksen ulottumattomissa. Sitä on mahdoton redusoida leirin ulkopuolisen maailman rakenteisiin, koska meiltä puuttuvat sekä termistö että riittävä käsityskyky, jotta voisimme todella tavoittaa keskitysleiriselviytyjien kokemusten totuuden.

Todistajan asema eloonjääneenä uhrina on haastava monella tavalla. Suunnatonta fyysistä ja psyykkistä kärsimystä aiheuttanut kokemus on takana, mutta niin käsittämätön, että sitä ei voi ulkopuolinen kunnolla ymmärtää. Leirin maailmankuvaa on melkein mahdoton jäsentää leirin ulkopuolisin termein, ja moraalikoodisto, jolla leirin toimintaa voisi kuvata, on vähintäänkin vääristynyt, kenties jopa muuttunut tunnistamattomaksi pakon sanelemana. Todistajia ajaa tarve kertoa tarinaansa, mutta kuulijoiden on lähes mahdoton ottaa sitä vastaan sen kaamean sisällön vuoksi. Lisäksi todistajia kalvaa syyllisyys

selviytymisestään. Levi (2009, 82) toteaa, että eloonjääneet olivat ennen muuta harmaalle alueelle sijoitettavia vankeja, eivät suinkaan muita parempia ”valittuja”, vaan usein itsekkäitä, väkivaltaisia ja tunnottomia. Levi itse koki olevansa viaton, mutta hän joutui silti jatkuvasti etsimään oikeutusta selviytymisestään. Vaikka jokainen tiesi, että vaihtoehtoja ei ollut, moraalिसäännöstön muuttuminen keskitysleirillä vaivasi eloonjääneitä vankeja vapautumisen jälkeen.

Levi uskoi jokaisen ihmisen olevan johonkin syyllinen, ja hänen mukaansa ihmisen teot olisi aina arvioitava sekä laillisesti että psykologisesti, jättämättä kumpaakaan pois. Todorov (2003, 180) lainaa Levin teosta *Conversazioni*: ”Me emme ole tasa-arvoisia, syyllisyytemme asteissa on eroja. Mutta samasta aineesta meidät on tehty.” Edes epätoivoinen keskitysleirivanki ei ollut vapaa vastuusta teoissaan. (Todorov 2003, 179–180.)

Pelkän muistamisen ja omakohtaisten kokemustensa kertaamisen lisäksi Levi pyrki tutkimaan sitä äärimmäistä pahuutta, jonka koki ja näki Auschwitzin vuotenaan. Todorovin (2003, 181) mukaan Levi oli ehkä liiankin humaani suhtautumisessaan kohtaamaansa pahuuteen. Vaan kenties juuri tällainen suhtautuminen oli se, mikä auttoi Leviä ymmärtämään kokemaansa ja sanoittamaan sen ymmärrettävästi myös jälkipolville. Valittu asema ei välttämättä vapauttanut Leviä kokemuksistaan, mutta se antaa Levin todistusta kuuleville tarttumapintaa, jotta todistus ei katoa tunnistamattomana. Levin teoria harmaasta alueesta tavoittaa myös keskitysleirin ihmiset ihmisinä, joihin nykyajankin kuulijat voivat samaistua. Samalla löydämme pisteen, jossa tunnistaa tuo pala menneisyydestä itsessämme.

Todorov (2003, 181–183) kiteyttää Levin todistajuuden tavalla, joka sopii hyvin esimerkiksi harmaan vyöhykkeen kanssa kamppailevalle. Levi ei nosta itseään todistajana jalustalle, hän ei korota ääntään tai kieriskele marttyyrinoikeudessaan pysytellä uhrina. Hän ei asetaudu profeetaksi sen enempää kuin suureksi historian selittäjäksikään, vaan punnitsee asioiden hyviä ja huonoja puolia, löytää mustan ja valkoisen keskeltä harmaan ja yksinkertaistettujen ehdottomuuksien keskeltä poikkeukset. Hän etsii rauhallisesti merkityksiä ja selityksiä omille reaktioilleen. Pahuudesta puhuessaan hän ei osoita syytöstä

kenellekään, vaan asettaa itsensä säälimättömän tutkistelun alaiseksi. Levi uskoo jokaisen ihmisen olevan kykenevä pahuuteen. Hän etsii kuumeisesti juopaa, joka erottaisi meidät äärimmäisestä pahuudesta.

Todorov (2003, 183–186) jatkaa toteamalla, että taistelussa kohti parempaa ihmisyyttä ei ole luvassa varmaa lopputulosta: jotkut valitsevat koston tien vapauduttuaan, toiset, kuten Levi, järkeilyn ja keskustelun. Kumpikin voi johtaa umpikujaan ja turhautumiseen, jopa epätoivon ja syyllisyyteen. Levi ei uskonut pateettisiin epätoivon julistuksiin, koston, mustavalkoiseen jaotteluun ”pahojen” ja ”hyvien” välillä, tai edes kaikkivoipaiseen anteeksiantoon. Hänen voimansa nousi oikeudenmukaisuuden etsinnästä, jossa ainoastaan järkeen ja tosiin faktoihin perustuvat argumentit kelpasivat työkaluiksi. Todorovin (ibid.) mukaan Levi päätyi tutkimuksissaan siihen, ettemme juurikaan eroa toisistamme ihmisinä. Toisinaan tunnemme jatkumon itsemme ja toisten ihmisten välillä; tällöin muiden epäonni saa meidätkin kärsimään ja jonkin hyvän kohdatessa heitä riemuitsemme yhtäläillä. Toisinaan taas vertaamme itseämme muihin ja koemme itsemme ulkopuolisina suhteessa heihin, silloin heidän epäonnensa saattaakin aiheuttaa meissä iloa. Näiden suhteiden vääristymä korostui keskitysleirien maailmassa, jossa jokainen teko, joka toi itselle hyvää, mutta naapurille huonoa, oli keino hengissäselviytymiseen. Me emme tietenkään voi ottaa kaikkien maailman ihmisten tuskaa kantaaksemme, silloin emme Levin (2009, 55) mukaan voisi enää itsekään elää. Yhtä lailla emme kuitenkaan voi lähteä koston tielle vain joidenkin kärsimysten vuoksi, sillä silläkin tiellä kohtaisimme varmasti voittajamme. Levi uskoi, että voidaksemme elää meidän on vain valittava myötätunnon kohteemme tilanteiden mukaan, ja unohdettava toiset.

Meillä on kuitenkin vastuu siitä, kenet valitsemme myötätunnon kohteeksemme. Levi käytti Auschwitzin ajatteluun vapautumisensa jälkeen neljä vuosikymmentä ja päätyi radikaaliin lopputulokseen. Todorovin (2003, 185) arvion mukaan todelliset syylliset Levin mukaan olivat ennen kaikkea ne, jotka suostuivat välinpitämättömyyteen ja apatiaan, eivätkä tahtoneetkaan tietää siitä, mitä ympärillä tapahtui. Yhtäläillä todellisiksi syyllisiksi voisi kutsua niitä, jotka eivät tahdo kuulla todistusta, joka ympärillämme elää edelleen ja kertoo paitsi Auschwitzista, myös muista lukemattomista ihmiskunnan kärsimyksistä.

2.5.3 Hukkuneiden historia

Edellä on käsitelty sijaistodistamista, joka Levin mukaan on ainoa todistus, joka on olemassa. ”Kokonaistodistajia” ei keskitysleireiltä selvinnyt kertomaan kokemuksistaan. Lisäksi ”Auschwitzin aporia” asettaa kyseenalaiseksi todistuksen mahdollisuuden ja sen ymmärtämisen. Keskitysleirien ja niiden ulkopuolisen maailman välinen ero on niin suuri, että piikkilanka-aitojen sisäpuolen elämää on lähes mahdoton kuvata käsitettävästi niiden ulkopuolella eläville. Kun otetaan vielä huomioon se, ettei keskitysleiriltä selviytyneitä aina oltu valmiita kuulemaan – varsinkaan heti sodan jälkeisenä aikana – herää väistämättä epäily, katosiko historia sittenkin hukkuneiden mukana. Ja jos ja kun se vielä elää, onko siitä mahdollista saada kiinni sen välähdyksen ajan, kun se on silmiemme edessä? Onko meidän mitenkään mahdollista tunnistaa historiaa nykyisyydessämme, jos emme pysty sitä käsittämään?

Agamben (1999a, 13) ei lannistu, vaikka todistuksen mahdollisuuteen liittyy ristiriitoja. Hänen mukaansa todistusten keskiössä oleva aukko on olennainen todistuksen antamisen ja kuulemisen kannalta. Koska hänen mukaansa todistajat todistavat jostain sellaisesta, josta on oikeastaan mahdoton todistaa, myös sekundaarisen todistajan työ pelkistyy tämän aukon tutkimiseksi. Agambenille tällainen työ on kuitenkin merkityksellistä, koska se pakottaa riisumaan kaikki toimimattomat eettiset periaatteet, jotka eivät kestä tarkastelua Auschwitzin totuutta vasten: *ethica more Auschwitz demonstrata*.

Agamben vetää fragmentoituneen, trassendentiaalisen ja jatkuvassa murroksessa olevan yhteyden kokonaistodistajan ja sijaistodistajan välille. Siinä missä Levin pohdinta sijaistodistajuudestaan on käytännönläheistä ja omasta todistajuudesta kumpuavaa, Agamben astuu sekundaarisena todistajana hyvin teoreettiselle maaperälle. On vaikea arvuutella, olisiko Levi itse keskitysleirit kokeneena ja *Muselmanin* kohtalon läheltä nähneenä voinut hyväksyä sen selviytyjän ja hukkuneen yhteyden määritelmän, jonka Agamben esittelee. Ulkopuolisena lukijana koen sen kuitenkin avaavan jonkinlaisen oven todistajuuden teoreettisen mahdollisuuden pohtimiseen niistä lähtökohdista, joista Levikin oman todistajuutensa mahdollisuuksia epäili.

Kuka on todistuksen subjekti? Aukko todistuksessa on se, mistä kukaan ei voi kertoa, se, mikä hukkuu *Muselmanin* mukana. Hukkuneilla ei ole siihen kykyä, pelastuneilla ei omaa kokemusta. Agambenin (1999a, 33) mukaan todistuksen merkitys samoin kuin sen antajan luotettavuus ja identiteetti ovat riippuvaisia juuri tämän aukon olemassaolon tunnustamisesta. Myöhemmin (1999a, 120–121) hän määrittelee kokonaistodistajan ja sijaistodistajan suhteen loppumattomassa liikkeessä olevaksi pyörteeksi, jossa näiden kahden rajat hämärtyvät. Pyörteen pohjalle putoaa se, jolta on riistetty ihmisyyttä, ja pinnalle nousee puhumaan se, jolla ei ole omia sanoja. Se, jolla on sanat, mutta ei voi puhua, puhuu sen suulla, joka voi puhua, mutta jolta omat sanat puuttuvat. Toisin sanoen hukunut antaa sanat pelastuneelle, ei-ihminen ihmiselle. Lopulta kumpikaan sinänsä ei ole todistuksen varsinainen subjekti, vaan todistus on kenttä, jolla subjekti ja ei-subjekti kohtaavat jatkuvassa liikkeessä.

Tarkin määritelmä, jonka Agamben (1999a, 121; 151) osaa antaa todistajalle, on subjektin desubjektifikaatio. Se tarkoittaa todistuksen subjektin jatkuvaa fragmentoitumista siinä, missä *Muselmanin* kohtaa selviytyjän, epäinhimillisen inhimillisen. Ihmisyyttä on epäinhimillisestä todistamisesta, muotoilee Agamben (1999a, 121). Fragmentoitunut todistaja on se rajapinta, jossa ei-ihminen ja ihminen, mahdollisuus ja mahdottomuus todistamiseen kohtaavat (Agamben 1999a, 151).

Remnant, ”jäännös” tai ”rippeet” on se, mitä Agambenin (1999a, 164) mukaan on jäljellä Auschwitzista. Tämä messiaanisen-teologinen termi kuvaa sitä todistuksen subjektia, joka edellä määriteltiin *Muselmanin* ja pelastuneen välillä olevaksi rajapinnaksi. Agamben (1999a, 162–163) vertaa ”jäännöksen” avulla todistajan roolia messiaanisen ajan ilmestymiseen menneisyyden ja ikuisuuden kohtauspisteessä, murtumassa, joka ei ole kumpaakaan vaan yhtäaikaan molempia. Vastaavasti Agambenin (ibid.) mukaan raamatullinen maininta Israelin kansan ”jäännöksestä” ei viittaa ainoastaan siitä jäljellä olevaan kansanosaan tietyissä historiallisissa tapahtumissa, vaan samalla koko kansaan sekä myös niihin, jotka kansaan kuulumattomina tulevat kuitenkin sen mukana pelastumaan.

Mikäli todistajalla on messiaaninen voima, hän voi pelastaa itsensä lisäksi myös ne, jotka

hukkuivat. Agambenin messiaanisen ajan kuvauksesta kuuluu Walter Benjaminin ääni. Todistaja ilmenee siinä murtumapinnassa, josta on vaikea saada otetta, mutta jossa kaikuu sekä pelastuneiden että hukkuneiden ääni. Messiaaninen aika ei kuulu vain historiaan tai tulevaan ikuisuuteen – se ilmestyy pikemminkin näiden kahden kohtaamisessa juuri tässä ja nyt. Benjaminin välähdyksenomaiseen historian kuvaan on mahdollista tarttua, jos me kuulemme todistajien äänen. Läsnä on yhtä aikaa kadotettu ja pelastettu, mennyt ja tuleva. Silloin historia ei kuulu vain hukkuneille, vaan se voi kuulua myös nykyisyyteen ja tulevaisuuteen.

Tässä luvussa olen käsitellyt keskitysleiriselviytyjien todistuksia sekä teoreettisena historiantekstinä että todistajien itsensä elämäntehtävänä. Jokainen todistaja on tarkoittanut kertomuksensa jaettavaksi, ja tärkeimmäksi näkökulmaksi nousee täten todistamisen merkitys tulevaisuuden moraalialueena velvoittavana esimerkkinä. Todistajien kertomukset ovat syntyneet tarpeesta kertoa maailmalle todellisista kokemuksista keskitysleirien aitojen takaa ja yrityksistä ymmärtää näitä kokemuksia. Ne nousevat tarpeesta kuvata kärsimystä, jota ihminen voi toiselleen aiheuttaa, sekä tarpeesta taistella sitä kärsimystä vastaan, jota yhä vangitut kokevat muilla leireillä.

Vain ymmärtämällä väkivallan syitä ja hyväksymällä niiden todellisia seurauksia taistelu väkivaltaa vastaan on mahdollista. Vain hyväksymällä välinpitämättömyyden ja hiljaisen sivustaseuraamisen korkean hinnan on mahdollista löytää rohkeutta nähdä ja tuomita myös oman viiteryhmän ulkopuolelle kuuluvien ihmisten kärsimys. Todistajien tärkein perintö on asenne elämään, joka uskoo ihmisyyteen äärimmäisenkin julmuuden jälkeen. Tällainen asenne ei anna ihmisen lamaantua ja tyytyä kauhisteluun, vaan sen sijaan saa toisten kärsimyksen näkemisestä entistä enemmän motivaatiota toimintaan, vaikuttamiseen ja taisteluun näiden puolesta. Tahdommeko asettua osaksi sitä ihmisyyden jatkumoa, johon myös kansallissosialistien keskitysleiriltä selviytyneet todistajat kuuluvat? Tahdommeko ottaa vastuun siitä, että samaan jatkumoon kanssamme kuuluvat myös keskitysleirien ideoijat ja rakentajat? Vastuu ihmisyyden harmaasta alueesta ja valinnoista sen sisällä on yhteinen.

3 MUISTAMISESTA

Lyhyeksi jääneen 'tuhatvuotisen valtakunnan' koko historia voidaan itse asiassa tulkita sodaksi muistamista vastaan, orwellilaiseksi muistikuvien väärentämiseksi, todellisuuden kieltämiseksi ja jopa lopulliseksi paoksi todellisuudesta (Levi 2009, 30).

Koskaan emme voi saada unohtunutta täysin takaisin. Ja ehkä näin on hyvä. Takaisinsaamisen järkytys olisi niin tuhoisa, että meidän heti täytyisi lakata tunnistamasta kaipuutamme. Niinpä me tunnistamme sen, ja sitä paremmin mitä syvemmällä unohtunut meissä piilee. Kuten vielä äsken huulillamme ollut unohtunut sana kirvoittaisi kielen Demonstheneen kaltaiseen siivitykseen, loistaa unohtunut meille koko eletystä elämästä, jonka se meille lupaa. (Benjamin 1989c, 16–17.)

We have in a sense become addicted to memory. (Charles Maier, 1993, 140.)

Walter Benjamin (2007a, 25–26) vertaa esseessään *Berlin Chronicle* muistamista arkeologiseen raivaustyöhön. Muisti ei ole niinkään menneisyyttä tutkiva työkalu, vaan menneiden tapahtumien näyttämö. Muisti on media, joka välittää menneitä kokemuksia kuin maaperä, joka kätkee sisäänsä kuolleet kaupungit. Se, joka tahtoo lähestyä omaa haudattua menneisyyttään, joutuu toimimaan kaivajan tavoin. Tämä operaatio värittää todellisten muistojen sävyä. Muistajan asenteen on oltava kohdillaan: kaivaja ei saa pelätä aina uudestaan ja uudestaan saman maaperän ääreen palaamista. Tämä maaperä on muistojen säilö, joka avaa kätkemänsä rikkaudet vain kaikkein huolellisimmalle tutkijalle. Vain muistojen maaperää, menneitä tosiasioita, tutkimalla voi päästä käsiksi itse muistikuviin, jotka seisovat nyt jo kuin hylätyt rauniot keräilijän galleriassa, irrotettuina alkuperäisistä konteksteistaan, sillä myöhempi ymmärryksemme värittää niitä.

Onnistunut kaivaustyö vaatii suunnittelua, mutta kaivajan on varauduttava myös epäonnistumisiin. Arvokkaan löydön tekemisen prosessi on yhtä tärkeä osa työtä kuin pelkkien onnistuneiden löytöjen kirjaaminen. Siksi muisti ei saa edetä narratiivisen kertomuksen tavoin, raportoiden asioiden kulkua kuin kertomuksessa, vaan sen on työskenneltävä tunnustelevan lapion metodilla: vääjäämättä, tinkimättä menneiden tosiasioiden maaperään tunkeutuvan kaivajan otteella se paneutuu yhä uudestaan maaperänsä tutkimiseen, ja etsii tietään entistä syvempiin kerroksiin vanhoilla työmaillaan.

(Benjamin 2007a, 25–26.)

Dominick LaCapra (1998, 8) mukaan muistaminen on saanut lähivuosikymmeninä keskeisen ja laajalle levinneen aseman. Sen sijaan, että kiinnostus muistia kohtaan tulkittaisiin konstruktivisen tahdon puutteesta kertovaksi nostalgiseksi pakkomielteeksi, LaCapra korostaa sellaisen muistin arvoa, joka testaa historiankirjoitusta ja informoi nykyhetkeä ja tulevaisuutta. Kyseenalaista on tunteisiin vetoava muisti, joka tuodittautuu puoliksi fiktionalisoituun ja sopivasti väritettyyn, totuttuun menneisyyden narratiiviin. Sen sijaan muisti, joka haastaa historian kriittiseen itsepohdintaan ja on itse valmis historian testattavaksi, sekä suuntautuu niihin historian ongelmiin, jotka ovat yhä nykyhetkessä ajankohtaisia, auttaa yhteiskuntaa työstämään menneisyyden traumoja.

Jürgen Habermas (1989, 236) näkee historian katastrofien muistamisen vastuutehtävänä, joka on langetettu sukupolvellemme. Nykyihmisen oikeus elää kulttuuriaan todeksi tämän päivän Saksassa sisältää velvollisuuden menneisyyttä kohtaan. Velvollisuus kohdistuu muistamiseen, ja muistamisen kohteena on se menneisyys, jossa Auschwitzin todellisuus oli mahdollinen. Habermasin mukaan ei ole muuta keinoa kantaa vastuuta historiastaan. Olemassaolomme ja identiteettimme on punottu historiallisesti paitsi nykyisyyteemme, myös menneisyyteen, joka tapahtui jo ennen meitä. Kukaan ei voi kantaa tätä vastuuta puolestamme. Ja kuinka kukaan voisikaan olla valtakuntansa perillinen, jatkaa traditioita ja muodostaa kulttuurillista identiteettiään, jos menneisyyden tapahtumat vaiettaisiin unohduksiin? Vain kriittinen, itsetutkisteleva ja vastuullinen asenne historiaan sekä sen jatkuvaan muistamiseen tekee kulttuurinsa mittaisen ihmisen.

Tämä luvun tarkoitus on tarkastella muistamisesta esitettyjä huomioita muutaman Auschwitzin jälkeisen muistin ja historian yhteyteen keskittyneen teoreetikon kautta. Tarkastelua on rajattu benjaminilaiseen viitekehykseen: i) vaatimus muistamiseen nousee menneen raunioista, joihin jääneiden sukupolvien oikeus on tulla muistetuiksi, ii) narratiivisen jatkumon sijaan vain aktiivisesti ja kriittisesti työstetty menneisyys, jonka yksittäisiä hetkiä nykyisyys tunnistaa itsessään, voi olla hyödyllinen tulevaisuudelle. Tässä viitekehysessä käsiteltäviksi aiheiksi ovat rajautuneet kysymykset muistamisen velvollisuudesta, muistamisen yhteydestä moraaliin ja syyllisyyteen, muistamisen

merkityksestä anteeksiannolle ja muistamisen työstämisen tavat.

Muistamisessa kyse on edelleen myös todistajista: Auschwitzin selviytyjistä sekä heistä, jotka eivät selvinneet, mutta velvoittavat tulevia sukupolvia muistamaan. Muistaminen avustaa historiantutkimusta ja tuo siihen uuden ulottuvuuden. Muistaminen työstää ihmisen ja kokonaisen kansan identiteettiä ja varustaa kenties parempaa tulevaisuutta varten.

3.1 Kiinnostus muistamista kohtaan

Holokaustin seurauksena länsimainen, itseään evoluution ja suorastaan koko ihmisyyden kehityksen huippuna pitänyt yhteiskunta joutui punnitsemaan uudestaan arvojaan. LaCapran (1998, 8–10) mukaan lähihistoriassa on havaittavissa muistikeskeinen tendenssi, josta hän käyttää termiä *turn to memory*. Tähän uudenlaiseen kiinnostukseen muistamista kohtaan hän esittää kaksi syytä: *trauman* ja kiinnostuksen *muistin paikkoja*¹³ kohtaan.

Samalla, kun kiinnostus muistia kohtaan on noussut, on tullut tärkeäksi määrittää, millaista on se muistaminen, joka historioitsijoita kiinnostaa. Muistamisen ja historiankirjoituksen suhdetta käsittelevissä teksteissä muistaminen jaotellaan usein kahteen: yhtäältä henkilökohtaiseen, melankoliaan taipuvaan narratiiviin, ja toisaalta kriittisesti itseään testaavaan historian työpariin. Useat teoreetikot aloittavat muistamisen käsittelyn sanoutumalla irti ensimmäisestä ja sitten siirtyvät perusteluihin jälkimmäisen muistin hyödyistä. Esittelen seuraavaksi ensin lyhyesti tämän jaottelun, ja sen jälkeen LaCapran perustelut käänteelle kohti muistia.

3.1.1 Muistamisen kahtiajaottelusta

Charles Maier kritisoi artikkelissaan *A Surfeit of Memory? Reflections on History, Melancholy and Denial* (1993) ylenpalttista muistamista (*surfeit of memory*) ja muistiin kohdistuvaa katkeransuloista melankoliaa. Melankolia Maierin (1993, 139) mukaan sisältää kokemuksen lisäksi myös kokemuksen kokemuksesta, romanttisen vellomisen

13 Pierre Nora lanseerasi termin teoksessaan *Les Lieux de mémoire*. (Pariisi: Gallimard, 1984.)

omassa egossa ja siinä, mitä jokin menneisyyden kokemus on itsessä aiheuttanut. Kritiikitön hukuttautuminen emotionaaliseen muistiin estää suuntautumisen nykyhetkeen ja tulevaisuuteen, jossa muutos parempaan olisi mahdollista. Maier (1993, 139–140) toteaa, että 1900-luvun loppupuoliskolla muistista on tullut erityisesti selviytymisen väline. Muistaminen on strategia käsitellä selviytymistä tapahtumista, joista kaikki eivät selviytyneet. Esimerkkinä Maier mainitsee entisten keskitysleirivankien, kuten Primo Levin todistamisen kokemuksistaan.

Maierin artikkelissa keskeinen kysymys on, olemmeko liiaksi addiktoituneet muistamiseen. Hänen argumenttinsa on, että muistamisen vaatimus nousee tiettyjen ryhmien, esimerkiksi juutalaisten, kärsimyksistä, joita kuitenkin mikään muistaminen ei voi tarpeeksi hyvittää (Maier 1993, 136–137). Muistamisen vaatimus vaikkapa muistin paikkojen – museoiden ja muistomerkkien – rakentamisessa on itseasiassa osoitus siitä, että tälle kärsimykselle kaivataan julkista tunnustusta (Maier 1993, 145). Uhistatuksesta tulee tunnustamisen myötä houkutteleva, ja myös muut ryhmät haluavat sen (Maier 1993, 137). Maierille (1993, 140–141, 150) kysymys on poliittisen yhdenvertaisuuden edistämisen hidastumisesta, tai suorastaan taantumisesta; hän uskoo, että liiallinen addiktoituminen muistamiseen kertoo tulevaisuusorientoitumisen katoamisesta ja muuttuu vähitellen lamauttavaksi nykyhetken suhteen.

Maierin artikkelin taustalla on aikansa amerikkalaisen yhteiskunnan keskustelu museoiden ja muistomerkkien merkityksestä, sekä huoli eri etnisistä ryhmistä koostuvan yhteiskunnan yhtenäisyyden ja yhdenvertaisuuden mahdollisuuksista, mutta se tuo myös laajemmin esiin negatiivisen näkökulman muistin hyötyihin yhteiskunnan rakentamisessa. LaCapra (1998, 16) toteaa Maierin terävän kritiikin muistuttavan toisenlaisen muistin tarpeellisuudesta. Tämä toinen muisti ei asu vain menneessä, vaan on läsnä myös nykyisyydessä ja tulevaisuudessa. Sellainen muisti kykenee sekä arvostamaan että testaamaan transsendentaalisesti asemoitunutta mennyttä, johon sisältyy mahdollisuus avata ovi parempaan tulevaisuuteen.

LaCapran (1998, 8) mukaan muistin kasvanut merkitys ei ole vain oireellista ja nykyhetken ongelmia tai puutteita ilmentävää. Muistilla on tärkeä rooli historian rinnalla silloin, kun

historiaa ei ajatella kuolleeksi ja unohdetuksi tai menneisyyteen jätetyksi. Muistin kautta historia elää yhä nykyhetkessä. Ideaalitapauksessa muistin ja historian rinnakkaiselo on kriittistä ja toistaan testaavaa: muistamisen erityismerkitys paljastuu silloin, kun historian ongelmat ja kysymykset ovat yhä ajankohtaisia ja niiden kriittinen itsetarkastelu on tarpeen. Muistaminen kaikessa epätäydellisyydessäänkin pystyy haastamaan historian ja kyseenalaistamaan sen toimintaa. Muisti kykenee tuomaan esiin erityisesti ne historialliset ongelmat, jotka ovat yhä läsnä, samoin kuin ne, joiden sisältö on emotionaalisesti ladattua. Ihannetilanteessa historia puolestaan toimii muistin kriittisenä keskustelukumppanina ja testaa sitä. Näin valistunut historia valmentaa muistityötä edesauttaen sitä pyrkimään kohti laajempaa tutkimusta. Kun tällainen yhteistyö historian ja muistin välillä onnistuu, kiinnostus muistia kohtaan ei olekaan vain emotionaalista nostalgiaa, vaan historiallisesti merkittävää.

LaCapran näkemys muistista, jonka kautta historia elää nykyhetkessä, muistuttaa edellisessä luvussa käsitellystä Agambenin todistajuuden analyysistä, jossa sijaistodistaja (pelastunut, nykyhetki) kohtaa kokonaistodistajan (hukkunut, menneisyys). Agamben vertaa tätä todistamisen subjektin muotoa siihen benjaminilaiseen messiaaniseen hetkeen, jossa pelastus astuu sisään ja räjäyttää historian jatkumon; toisin sanoen hetkeen, jossa historia kohtaa nykyisyyden. Käsitelen Benjaminin ajatuksia tarkemmin neljännessä pääluvussa, mutta benjaminilainen viitekehys sisältyy tämänkin luvun muistamista koskevaan kysymyksenasetteluun.

3.1.2 Käännös kohti muistia

LaCapra (1998, 8–9) esittää, että *trauma* oli liian lähellä välittömästi holokaustin jälkeen, jotta muistia juuri tapahtuneista asioista olisi voinut heti alkaa työstää. Lähihistorian trauma on aluksi helpompi kieltää, väheksyä ja jopa yrittää unohtaa. Sen merkityksen tunnustaminen lykkääntyy, sillä trauman työstäminen alkaa vasta tietyn latenssivaiheen jälkeen. Trauman vaikutus on luonnollisesti suurin sen uhriin, mutta se vaikuttaa myös kaikkiin siihen jollain tavalla liittyviin: trauman aiheuttajiin, näiden kanssa yhteistyötä tehneisiin, sitä vastustaneisiin, sivusta seuranneisiin, myöhemmin sen vaikutusalueen keskelle syntyviin. LaCapran (1998, 9) mukaan trauma usein aiheuttaa aukkoja muistiin.

Näiden aukkojen seurauksena on identiteetikriisi. Tästä kärsivät eniten uhrit, mutta laajemmassa kontekstissa myös koko yhteisö, jota se koskettaa.

Trauman käsittelytyöhön ryhtyminen vaatii aikaa ja rohkeuden keräämistä. LaCapra (1998, 9) huomauttaa, ettei saksalainen yhteiskunta ollut ainoa, joka ei ollut valmis käsittelemään holokaustin aiheuttamaa traumaa tuoreeltaan. Myös Israelissa välitön reaktio oli trauman kieltäminen, sillä kiireellisemmäksi nähtiin rakentaa uudestaan identiteettiä lunastuksen toivossa elävästä juutalaiskansasta. Valtioton kansa nähtiin voimattomana. Siksi Israelissakaan ei heti tapahtumien jälkeen katsottu todistajia hyvällä, ja entisen identiteettinsä menettäneet pakotettiin aluksi omaksumaan uusi ja samalla unohtamaan sodan aikana kadotettu elämänsä.

Primo Levin (2009, 22) mukaan traumaattisen kokemuksen mieleen palauttaminen, oli muistajana sitten trauman kärsijä tai aiheuttaja, on itsessäänkin traumaattista. Traumaattiseksi sen tekee joko kokemuksen kipeys tai vähintään sen muistamisen kiusallisuus. Levi arvelee, että sekä trauman aiheuttaja että kärsijä pyrkivät hautaamaan muiston mahdollisimman syvälle, vapautuakseen joko syyllisyydestä tai kärsimyksen aiheuttamasta tuskasta. Jossain määrin trauman kaksi osapuolta ovat siis samassa tilanteessa trauman suhteen, vaikka vain toinen on tapahtuneesta vastuussa. (Käsittelen trauman kahden osapuolen välistä jännitettä ja Habermasin ja Margalitin ajatuksia mahdollisuuksista jatkaa eteenpäin trauman jälkeen tarkemmin alaluvussa 3.5.)

Levi (2009, 25–27) esittää, että ahdistusta, levottomuutta ja syyllisyyttä aiheuttavat menneisyyden tapahtumat saavat ihmisen muuntelemaan muistojaan tietoisesti. On helpompi elää itse keksityn todellisuuden kanssa kuin kohdata tapahtumat, joiden mukanaan tuoma painolasti olisi raskas kantaa. Mitä useammin uudestaan muokattu ”muisto” kerrotaan, sitä uskottavammalta se alkaa itsestäkin tuntua ja sitä kauemmas todellinen tapahtumien kulku katoaa muistin ulottuvilta. Esimerkkeinään Levi käyttää natsirikollisia, jotka vääristelevät totuutta systemaattisesti oikeudenkäynneissään. Muistin muokkaamista voi toteuttaa joko suoralla valehtelulla ja kaiken kieltämisellä, tai hienovaraisemmalla vastuunpakoilulla. Osa SS-rikollisista vetosi valehtelun sijaan ylemmältä taholta tulleisiin käskyihin tai aatteeseen kasvamiseen, manipulointiin tai

aivopesuun.

Toisaalta Levi (2009, 30–31) toteaa, että trauma vaikuttaa myös uhrien muistikuviin. Heitä ei luonnollisestikaan aja muistojen vääristelyyn syyllisyys. Sen sijaan traumaattisen kokemuksen käsittely ja mieleen palauttaminen voi olla liian tuskallista ja tätä vältelläkseen muisteli ja muokkaa muistoaan valikoimalla ja kertomalla tapahtumista, jotka olivat helpompia kestää. Tässäkin tapauksessa toisto vaikuttaa muiston muokkautumiseen pysyvämmiin. Jos raskaammat muistot painetaan kerta toisensa jälkeen alas, ne alkavat vähitellen hämärtyä ja niiden tarkkuus menetetään.

Trauman lisäksi kiinnostus *muistin paikkoja* kohtaan voidaan LaCapran (1998, 10) mukaan nähdä syynä käännteessä kohti muistia. Muistin paikka on yleensä samalla myös trauman paikka niin kauan kun muisti ei ole vielä päässyt sinuiksi sen kanssa, toisin sanoen kun surutyö on sen kohdalla vielä kesken. Surutyö voi joko olla surkastunut tai keskeytetty, tai sen tarve on yritetty rationalisoida pois. Jälkimmäinen LaCapran (ibid.) mukaan toteutui etenkin sodan jälkeisessä Saksassa. Trauman unohdukseen liittyy usein kuitenkin samanaikainen taipumus toistaa tai esittää ja elää uudestaan traumaattisia tapahtumia erilaisten taiteellisten tai kokeellisten näyttelyiden, tapahtumien ja esitysten keinoin. Trauman aiheuttamat katkokset tai virheellisyydet muistissa eivät tarkoita, että näiden myötä kadonnut muisto olisi kokonaan unohdettu, vaan se usein palaa uudelleen toisessa hahmossa: muokattuna tai muuntuneena.

3.2 Muistin etiikka ja välittämisen välttämättömyys

Onko meillä eettinen velvollisuus muistaa tiettyjä asioita tai ihmisiä? Voiko muistamiseen ja unohtamiseen liittyä kysymys etiikasta ja moraalista velvollisuudesta jotakuta kohtaan? Onko meillä suurempi velvollisuus muistaa joitain tiettyjä tapahtumia historiassa kuin joitain toisia? Onko ihmiskunnalla yhteinen velvollisuus muistaa? Mitä muistaminen eettiseltä kannalta merkitsee? Avishai Margalit pohtii muistamisen etiikkaa teoksessaan *The Ethics of Memory* (2002). Tarkastelen seuraavaksi lyhyesti hänen esittämiään, tutkielmani aiheen kannalta relevantteja näkökulmia.

Margalit (2002, 7–9) sitouttaa etiikan ja moraalin erityyppisten ihmissuhteiden mukaan, sen sijaan että tarkastelun kohteena olisivat pelkästään teot. Margalit kutsuu lähimpiä ihmissuhteitamme *paksuiksi* suhteiksi, jotka toimivat *etiikan* alueella. Muodostamme paksuja ihmissuhteita perheemme, sukumme, ystäviemme ja maanmiestemme kanssa. Näihin suhteisiin liittyy erityisesti kysymykset lojaaliudesta ja petoksesta. Koska etiikka liittyy erityisesti lähisuhteisiin, se käsittelee suppeamman ihmisjoukon ja alueen asioita, mutta sen sisällä toimii pitempi muistamisen traditio kuin niissä suhteissa, jotka eivät käsitä pelkkää lähipiiriämme. Margalitin määritelmän mukaan paksujen ihmissuhteiden sitovana voimana on yhteinen historia ja täten yhteiset muistot. Hän kutsuu tällaisten suhteiden muodostamia joukkoja muistiyhteisöiksi.

Moraalin alueella toimivat Margalitin (2002, 7–9) mukaan *ohuet* ihmissuhteet. Niihin liittyvät kysymykset käsittelevät kunnioitusta ja nöyryytystä. Ohuissa ihmissuhteissa on kyse yhteisestä taustastamme ihmisinä: ihmisyydestä ja sen tunnistamisen myötä kasvavasta tietoisuudesta moraalista velvollisuksistamme toisiimme kohtaan. Koko ihmiskunnalla ei voi olla yhtä yhteistä muistia, eikä ihmiskunta siksi voi toimia samanlaisena muistiyhteisönä kuin paksujen suhteiden sitomat kollektiivit. On kuitenkin tilanteita, joissa muistaminen voidaan kytkeä myös moraalien alueelle. Tällaiseksi voidaan lukea erityisesti rikokset ihmisyyttä vastaan, toisin sanoen juuri sitä ominaisuutta, joka meitä kaikkia yhdistää. Natsien rikokset perustuvat ideologialle, joka uhkaa jaetun ihmisyytemme olemassaoloa, ja ovat siksi esimerkki moraalisen alueelle kuuluvasta velvollisuudesta muistaa.

Muistamisen velvollisuudella on yhteys välittämiseen. Toisen muistaminen on yhtä lailla hänestä välittämistä – ei kai muuten tuntuisi ristiriitaiselta sanoa, että en enää muista vanhaa ystävääni, mutta välitän hänestä edelleen? Margalit (2002, 18–19, 28) käsittelee välittämisen ja muistamisen suhdetta erityisen tapauksen kautta. Hän luki sanomalehdestä haastattelun, jossa armeijapäälliköltä kyseltiin menneisyyden onnettomasta tapahtumasta, jossa hänen komentonsa alla ollut sotilas sai surmansa. Päällikkö ei muistanut kyseessä olleen sotilaan nimeä – minkä seurauksena hän sai ottaa vastaan valtavan vihaisen vastausvyöryn. Eikö päällikkö välittänyt sotilaastaan ollenkaan? Hänelle langetettiin velvollisuus muistaa, joka nousi inhimillisestä velvollisuudesta välittää.

Muistamisen ja välittämisen suhde ei ole yksiselitteinen. Voimme hyvinkin muistaa asioita ja ihmisiä, joista emme välitä. Samoin joissain tapauksissa on myös mahdollista olla muistamatta jotakuta, ja silti välittää hänestä. Margalitin (2002, 29–30) esimerkkinä on lapsi, joka on vauvana erotettu äidistään, eikä siksi voi tätä muistaa. On silti mahdollista, että lapsella on myöhemmässä elämässään lämpimiä tunteita tätä tuntematonta äitiään kohtaan, ja hän pyrkii esimerkiksi löytämään tämän. Toisaalta muistaminen voi olla ehdollinen ominaisuus välittämiselle: jos jostakin henkilöstä välittämiseni johtuu siitä, että muistan, millainen hän on, en voi unohtaa häntä ja jatkaa silti hänestä välittämistä.

Margalit (2002, 23; 25) kiinnittää huomionsa siihen, että erityisen merkityksen edellämainitussa armeijaepisodissa saa muistettavan nimi: nimen unohtaminen on yhtä kuin koko henkilön unohtaminen. Nimen merkitys tunnustetaan monissa kansanuskomuksissa ja suuremmissakin uskonnoissa. Nimi sisältää henkilön olemuksen jollain salaisella tavalla, ei vain ilmaise sitä. On yksi asia kuolla maanpäällisestä elämästä fyysisesti, ja toinen, jos myös kuolleen nimi unohdetaan. Nimen säilyminen tulevien sukupolvien keskuudessa henkilön kuoleman jälkeen on kuin tämän elämä maan päällä jollain tasolla jatkuisi. Fyysistä kuolemattomuutta on vaikea saavuttaa, mutta kuolematonta nimeä voi yrittää tavoitella. Margalitin mukaan ihmisten yhteisen muistamisen projekti on pohjimmiltaan pyrkimys saavuttaa kuolemattomuus edes jossain muodossa.

Usein moraalien alueen sisimmäksi ytimeksi nähdään välittäminen, mutta Margalit (2002, 32–34) on eri mieltä. Hänen mukaansa tarvitsemme moraalista, koska emme välitä. Välitämme useimmiten kyllä lähimmäisistämme: vanhemmistamme, lapsistamme, puolisoistamme, ystävistämme sekä laajemmin myös jonkin tietyn ihmisryhmän jäsenistä, joiden kaltaiseksi itsemme koemme. Sen sijaan emme useinkaan välitä samalla tavalla siitä suurimmasta osasta ihmiskuntaa, jota emme tunne henkilökohtaisesti, tai johon emme koe tavalla tai toisella samaistuvamme. Margalitin (ibid.) mukaan tämä on tapa jaksaa elää: ei välittää liiaksi. Välittäminen vaatii huomiota toisen hyvää kohtaan, huomiota, joka jaksaa kantaa huolta toisen tarpeista ja hyvinvoinnista. Yleisen, koko ihmisyydestä välittämisen suurin ongelma onkin käytännöllinen: on vaikeaa ottaa huomioon ihan kaikkia. Tarvitsemme moraalista, jotta luonnollinen välinpitämättömyytemme ei saisi yliotetta meistä. Pahuutta yleisempi vastakohta hyvyydelle ja välittämiselle on arkipäiväinen

välinpitämättömyys. Välittäminen ei ole vain tunne, vaan se on asenne, joka toteutettuna pitää huolta toisesta, ja saa tämän tuntemaan olonsa turvalliseksi.

Margalit (2002, 35) viittaa Heideggerin esittämään välittämisen määritelmään (saksaksi *Sorge*): välittäminen on Heideggerin mukaan ihmisen olemisen peruspiirre. Välittäminen vaatii suunnittelua ja huolenpitoa toisistamme, molemmat ovat merkkejä siitä, että elämme ajallisessa olomuodossa. Välittäminen on tapamme elää ajassa: vain se, jolla on avoin tulevaisuus edessään, voi välittää. Margalit eroaa Heideggeristä siinä, että hän painottaa tulevaisuuden sijaan mennyttä. Välitämme luontevimmin niistä, joiden kanssa jaamme yhteisiä muistoja ja yhteistä historiaa.

Välittäminen on asenne, jolla kohtelemme toisiamme ihmisinä, saman ihmisyyden edustajina. Vastaavasti myös välinpitämättömyys on asenne. Vaikka välinpitämättömyytemme ei sinänsä vielä tarkoita sitä, että kiellämme toisiltamme ihmisyyden arvon, se lähestyy tätä rajaa. Jos välittäminen tarkoittaa asennetta, joka suhtautuu huolehtivasti toisen tarpeisiin, hyvinvointiin ja turvallisuuteen, välinpitämättömyys lyö laimin nämä tarpeet. Jos suhtaudumme välinpitämättömästi, emme tahdo ottaa vastuullemme välinpitämättömyytemme kohteen hyvinvointia. Välinpitämättömyys on valittu asenne, jolla voi olla traagiset seuraukset. Kuten jo yllä todettiin, Margalitin mukaan se on myös luonnollinen asenteemme laajempaa ihmiskuntaa kohtaan.

Jo todistajia käsittelevässä luvussa tuli esille, että Margalitin tavoin Levi (2009, 55) ei usko meidän voivan elää, jos alamme välittää jokaisesta ihmisestä samalla tavalla. Meidän on valittava myötätuntonne kohteet, mutta toisaalta myös kannettava vastuumme siitä, kun emme pysty valitsemaan koko ihmiskuntaa. Jälleen viitataan Jaspersin syyllisyyskategorioihin. Alaluvussa 3.4 tarkemmin käsittelemäni metafyyssinen syyllisyys seuraa juuri tästä dilemmasta.

Moraalia ylläpitävää välittämistä ei voida sitoa pelkästään henkilökohtaiseen tuntemiseen, vaan kyse on laajemmasta asenteesta: kyse on ihmisyydestä välittämisestä. Silloin emme välitä samalla tavalla jostakusta tuntemattomasta, jota emme oikein pysty edes

kuvittelemaan, kuin mitä välitämme puoliosostamme tai äidistämme. Sen sijaan välitämme siitä suuresta massasta, joka kuitenkin kantaa samaa ihmisyyden nimeä kuin me. Välitämme heistä koska hekin ovat ihmisiä. Meidän ei tarvitse jakaa samaa historiaa tai muistia, kuulua samaan sukuun, kansaan tai kieliyhteisöön, emmekä tarvitse yhteistä kulttuuria tai yhteisiä juhlapyhiä, yhteisiä sankareita tai vihollisia. Tunnistamme yksinkertaisesti toisissamme sen, mikä meistä jokaisesta tekee jollain tavalla saman ihmisen.

Todistajien kertomuksissa välittämällä on erityinen, elämää ylläpitävä merkitys. Välittämisen merkittävyys keskitysleirillä korostui kahdensuuntaisena: tärkeää ei ollut ainoastaan tuntemus siitä, että itse oli huolehdittu, vaan myös se, että sai välittää jonkun toisen hyvinvoinnista.¹⁴ Tunne siitä, että oli tarvittu, sai monet jatkamaan epätoivoisissakin olosuhteissa. Välittäminen jatkui myös keskitysleiriltä vapautumisen jälkeen, sillä todistamiseen ajoi paitsi halu kertoa omista kokemuksistaan suljettujen aitojen takana, myös tahto auttaa niitä, jotka olivat vielä jossain muualla keskitysleireillä. Eikä välittäminen loppunut kanssavankien kuolemaan, vaan nämä elivät todistuksissa myös leiriltä vapautumisen jälkeen. Todistajat välittävät kuolleistaan muistamalla heitä, ja toimimalla niin, että ulkopuolisetkin muistaisivat. Muistaminen toimii todistajien maailmassa välittämisen välineenä.

Myös sekundaaristen todistajien välittämisen väline on muistaminen. Jos lakkaamme välittämästä, lakkaamme kuuntelemasta, ja ilman todistajien tarinoita emme voi muistaakaan. Välinpitämättömyyttä seuraa unohdus, ja unohtamista jälleen välinpitämättömyys. Levi (2009, 86) toteaa: ”tuska on ainoa voima, joka syntyy tyhjästä, ilmaiseksi ja vaivannäkött. Ei tarvitse muuta kuin olla näkemättä, kuulematta ja tekemättä.”

3.3 Kollektiivisesta muistista

Margalit (2002, 50–52) tekee eron *jaetun* ja *yhteisen* muistin (*shared memory* ja *common memory*) käsitteiden välille siinä, millaista vuorovaikutusta niihin sisältyy. Yhteisen muistin alueelle kuuluu tapahtuma, jonka suurin osa tietystä ihmisryhmästä on

14 Kts. esimerkiksi Margarete Buber-Neumannin tarina. Todorov (2003) *Hope and Memory*, s.93–112.

henkilökohtaisesti kokenut. Kun tarpeeksi moni on kokenut saman tilanteen, muistosta tulee yhteinen tälle tietyille joukolle. Margalit käyttää esimerkkinä mielenosoitusta Bukarestissa joulukuussa 1989, kun Nicolas Ceausescu oli palannut valtaan. Mielenosoitukseen osallistuneiden ihmisten kokemus tapahtumasta on yhteisen muistin alueelle kuuluva muisto. Jaettu muistin alue on yhteistä muistia monimutkaisempi rakenteeltaan, eikä se ole vain yksittäisen ihmisen henkilökohtaisten kokemusten kokoelma. Jaettu muisti vaatii kommunikaatiota, joka avaa ja tutkii niitä eri näkökulmia, joista yksittäiset ihmiset muistavat jonkun tietyn tapahtuman. Jaettu muisti perustuu muistitekniiseen työhön, jonka kautta myös ne, jotka eivät ole henkilökohtaisesti kokeneet muistettua tapahtumaa, voivat päästä muistamisesta osalliseksi.

Margalitin (2002, 52–53) mukaan jaetussa muistissa tärkeää ei ole vain itse muisto, vaan muistajia kiinnostaa myös se, kuinka he itse liittyvät tähän tiettyyn tapahtumaan. Silloin, kun tapahtuma on merkityksellinen, muistamme usein myös erikoisia yksityiskohtia siitä, kuka meille ensimmäisenä tapahtumasta kertoi, tai missä olimme ja mitä teimme, kun tulimme tapahtumasta tietoiseksi. Margalitin (ibid.) teorian mukaan olemme dramaattisia tapahtumia koskevissa muistoissamme erityisen tietoisia siitä, kuinka liitymme jaettuun muistiin. Dramaattisen tapahtuman merkitys on usein siinä, kuinka suurelta osin henkilökohtaisesti liitymme tähän tapahtumaan, ja siksi meille oleellista ei ole vain itse tapahtuman muistaminen, vaan myös se, kuinka olemme siitä osallisia. Tapahtumasta erillisten yksityiskohtien (kuten se, kuka meille siitä ensimmäisenä kertoi) muistaminen ei ole aina kokonaan luotettavaa ja todenpitävää. Erityistä kuitenkin on se, että tästä totuuden vaihtelusta huolimatta meille on ehdottoman tärkeää muistella, vaikka sitten väärinkin, niitä linkkejä, joiden myötä olemme itsellemme merkityksellisen tapahtuman muistosta osallisia.

Margalitin (2002, 54–55) mukaan jaetun muistin perusta on muistitekniisessä työssä, jolle oleellista on työnjako. Nykyaikaisissa yhteiskunnissa tämä muistamisen työnjako – kuten muidenkin töiden kohdalla – on hyvin eriytettyä. Jaettu muisti kulkee tänä päivänä ihmiseltä toiselle arkistojen, muistomerkkien, kadunnimien ja muiden institutionalisoitujen välineiden kautta. Eriytetty muistityö ei ole yhtä tehokasta kuin traditionaalisten yhteisöjen shamaanien tarinat nuotion äärellä, jossa kokonaiset tarinat siirtyivät ihmiseltä toiselle,

yhdestä muistista toiseen. Oman muistiyhteisönsä keskuudessa elävien muistiin jäävät aukot on kuitenkin mahdollista paikata laajan ympäröivän muistiverkoston avustuksella. Sen sijaan ulkopuolisten kansojen muistot, joiden yhteyteen emme luonnostaan kuulu, saattavat jäädä mielissämme yksinkertaistetuiksi ja vajaiksi.

Sekundaaristen todistajien muisti kuuluu jaetun muistin alueelle ja vaatii aktiivista työskentelyä. Muistimateriaalia on saatavilla niin paljon, että pelkästään oleellisten lähteiden löytäminen vaatii aiheen tuntemista. On lisäksi kyettävä erottamaan erilaiset näkökulmat toisistaan. Lähteitä on osattava ymmärtää, tulkita ja työstää niin, että niistä voi olla hyötyä. Hyötynäkökulman pääkysymys tässä työssä on mainittu jo useaan kertaan: kuinka rakentaa yhteiskuntaa traumaattisen tapahtuman jälkeen? Miten menneistä vääryyksistä voitaisiin oppia jotain? Margalitin mukaan jaetussa muistissa tärkeää on muiston lisäksi linkki, jolla itse liitymme muistoon. Vaikka emme olisi olleet vielä syntyneet muistoon kuuluvien tapahtumien aikaan, linkki voi silti olla löydettävissä muistitekniikan työn ja sekundaarisen muistamisen kautta. Tämän linkin olemassaolo on merkittävä, jotta vastauksia edellä esitettyihin kysymyksiin olisi löydettävissä. Toisin sanoen meidän on löydettävä yhteys menneeseen kuuluvan muiston ja nykyisen hetken välillä.

Todorov esittelee kirjassaan *Hope and Memory* yhdenlaisen mallin muistamisen työstämiseen myös nykyisyydelle hyödylliseksi. Esittelen mallin tämän luvun lopussa. Sitä ennen käsittelen vielä syyllisyyden, anteeksiannon ja muistin hallinnan kysymyksiä.

3.4 Karl Jaspersin metafyyysisestä syyllisyydestä ja Primo Levin selviytyjän häpeästä

Karl Jaspers kirjoitti saksalaisten syyllisyydestä ja toisen maailmansodan tragediasta selviytymisestä teoksessaan *Die Schuldfrage*¹⁵ (1947), joka julkaistiin ensi kerran vain kaksi vuotta sodan loppumisen jälkeen. Jaspers erottelee kirjassaan neljä erilaista sodan jälkeisen Saksan kansalaisia koskevaa syyllisyyden kategoriaa. Esittelen seuraavaksi lyhyesti kolme ensimmäistä kategoriaa, ja keskityn laajemmin viimeiseen, metafyyysisen syyllisyyden kategoriaan, joka on tutkielmani kannalta kiinnostavin. Metafyyysisessä

15 Engl. *The Question of German Guilt*, 1948; uudella johdannolla 2000. Kielisyytistä käytän tätä laitosta.

syllisyydessä on yhteys siihen häpeään, jota keskitysleiriltä hengissä selviytyneet tunsivat lähes poikkeuksetta. Käsittelen Levin kautta tätä hengissäselviytyneen häpeää.

3.4.1 Metafyysisestä syllisyydestä

Ensimmäinen Jaspersin (2000, 25) syllisyyden kategoria on kriminaalinen syllisyys, jonka suhteen tuomiovalta luonnollisesti kuuluu oikeuden käsiin. Tuomio rikollisesta teosta langetetaan lain mukaan, rikoksesta tutkittujen faktojen perusteella. Toinen syllisyyden laji on poliittinen syllisyys, joka koskee erityisesti poliitikkoja, mutta myös kaikkia tietyn valtion kansalaisia. Jaspersin (ibid.) mukaan yksilöt ovat yhteisvastuussa siitä, kuinka heitä hallitaan ja täten vastuussa valtionsa teoista. Tuomiovalta tässä syllisyyden lajissa kuuluu sekä kansalliselle että kansainväliselle poliittiselle voittajalle kussakin tilanteessa. Jaspers (ibid.) painottaa käytännöllistä ja kauaskatsovaa poliittista vastuuta, joka ottaa tuomiossaan huomioon tapausten käsittelyn merkityksen tulevaisuuden rakentamiselle. Kansainvälisesti tuomitut ennakkotapaukset vähentävät tulevaisuudessa mielivaltaista vallankäyttöä.

Kolmas syllisyyden kategoria on moraalinen syllisyys, joka Jaspersin (2000, 25–26) mukaan tarkoittaa jokaisen yksilön mahdollisuutta joko toimia tai olla toimimatta. Jaspers kritisoi ajatusta ”käsky on käsky”, johon moni natsirikollinen vetosi: komennonkaan alla toimiva yksiö ei ole vapautettu toimintansa moraalista vastuusta, vaikkakin painostuksen, väkivallan uhan tai kiristyksen määrä ja laatu voivat toimia lieventävinä asianhaaroina tässä. Moraalisen syllisyyden tuomarina on yksilön omatunto sekä tämän läheiset ihmiset.

Neljäs syllisyyden kategoria on metafyysinen syllisyys. Jaspersin (2000, 26) mukaan kaikkien ihmisten kesken vallitsee solidaarisuus, joka perustuu jaettuun ihmisyyteemme. Tämä solidaarisuus tuo jokaisen ihmisen osaksi kollektiivisen vastuun kaikesta vääryydestä, mitä maailmassa tapahtuu. Vastuumme koskee erityisesti sellaisia rikoksia, jotka tapahtuvat joko suoraan silmiemme alla tai vähintään niin, että olemme niistä tietoisia. Jaspersin (ibid.) mukaan metafyysisessä syllisyydessä kyse ei ole teoista vaan tekemättä jättämisestä: jos jätän tekemättä voitavani estääkseni jonkin rikoksen, olen siihen syllinen. Tällaista syllisyyttä ei voida käsitellä samoin kuin laillista, poliittista tai

moraalista syyllisyyttä.

Metafyysinen syyllisyys nousee tietoisuudesta, että olen elossa, vaikka jotain peruuttamatonta on tapahtunut lähelläni, ja vaikka monet muut eivät selvinneet. Sellainen syyllisyys jättää pysyvän jäljen. Vaikka Jaspers (2000, 26) katsoo yhteiseen ihmisyyteemme perustuvan solidaarisuuden langettavan vastuun kaikkien osalle, hänen mukaansa solidaarisuuden vaatimus ehdottomana toisen puolesta itsensä uhraamisena toteutuu vain kaikkein läheisimpiemme kesken: harvassa ovat ne ihmiset, joiden puolesta olemme valmiit saattamaan oman elämämme vaaraan, jos tiedämme, ettei toivoa selviytymisestä juuri ole. Täten syyllisyys tekemättä jättämisestä koskee meitä kaikkia. Metafyysisen syyllisyyden tuomiovallan Jaspers nimeää Jumalalle.

Jaspersin ajatuksen metafyysisen syyllisyyden tuomiovallasta voinee käsittää niin, että metafyysinen syyllisyys, joka koskee koko olemassaoloamme, ei ole poistettavissa ulkoisin keinoin. Se on yksilön ja tämän maailmankatsomuksen, oman eksistenssin ja sen perimmäisen oikeutuksen välinen asia. Maallinen tuomiovalta ei pysty metafyysisen ulottuvuuden asioihin. Siitä huolimatta pyrimme juuri maallisilla keinoin vaikuttamaan tähän syyllisyyteemme.

Every human being is fated to be enmeshed in the power relations he lives by. This is the inevitable guilt of all, the guilt of human existence. (Jaspers 2000, 28.)

Jaspersin (2000, 28) mukaan ihmiset vastaavat eksistentiaalisesti syyllisyyteensä järjestelemällä voimasuhteita tukemaan sitä, mikä on oikein. Poliittinen ja moraalinen syyllisyys seuraa, kun tässä järjestelyssä epäonnistutaan. Poliittinen syyllisyys muuttuu moraaliseksi syyllisyydeksi, kun hallintojärjestelmä alkaa oikeuden puolustamisen ja säilyttämisen sijaan tuhota sitä. Jos valta ei kykene rajoittamaan itseään, se alkaa aiheuttaa väkivaltaa ja terroria ja lopulta tuhota elämää.

Elämän tuhoutuminen edessämme ilman, että kykenemme väkivaltaa pysäyttämään, aiheuttaa puolestaan metafyysistä syyllisyyttä, joka ajaa meitä jälleen järjestelemään valta-asetelmia uudelleen. Jaspersin syyllisyydet ajavat ihmiset kehään, joka toisaalta näyttäytyy synkkänä, syyllisyydestä toiseen kompuroivana yhteiskuntayritelmänä. Toisaalta

eksistentiaalisen syyllisyyden mukanaan tuoma tarve järjestellä oikeudenmukaisempi yhteiskunta ja pyrkimys tukea valtasuhteilla sitä, mikä on hyväksi ihmisille, tukee oikeudenmukaisuuteen tähtäävän yhteiskunnan olemassaoloa, ylläpitoa ja edistämistä. Tässä mielessä metafyyssinen syyllisyys voidaankin nähdä hyödyllisenä ihmiskunnalle laajemmin, joskin toisten taakka on huomattavasti raskaampi kuin toisten. Kuka ulkopuolinen voisi kuvitella, millaista syyllisyyttä Auschwitz-selviytyjät kantoivat vapauduttuaan?

Jaspersin (2000, 30) mukaan metafyyssisestä syyllisyydestä seuraa ihmisen ylpeyden rikkoutuminen. Yksilö tulee tietoiseksi omasta syyllisyydestään Jumalan edessä. Tässä voi myös piillä mahdollisuus uuden elämän alkuun. Uudessa elämässä on kuitenkin syyllisyyden jättämä peruuttamaton jälki, jonka aiheuttamassa nöyryydessä ei ole tilaa ylimielisyydelle.

But the ones who in utter impotence, outraged and despairing, were unable to prevent the crimes took another step in their metamorphosis by a growing consciousness of metaphysical guilt (Jaspers 2000, 67).

3.4.2 Keskitysleiriselviytyjien syyllisyydestä

Moni keskitysleiriselviytyjä tunsi itsessään syvällä syyllisyyden: mikä oikeus juuri minulla oli jäädä henkiin, kun niin monet muut kuolivat? Agamben (1999a, 89) lainaa tunnettua keskitysleiriselviytyjää Elie Wieseliä: ”I live, therefore I am guilty”. Keskitysleiriltä selviytynyt Wiesel tunsi, että hän on elossa vain siksi, että joku toinen on kuollut hänen puolestaan. Primo Levi on puolestaan omistanut kokonaisen luvun selviytyjien kantamalle häpeälle kirjassaan *Hukkuneet ja pelastuneet*. Hänen mukaansa selviytyjien tuntemaan häpeään tai syyllisyyteen on useitakin syitä, joita hän pyrkii avaamaan kyseisessä luvussa.

Yksi näistä syistä on syvälle selviytyneen omaan eksistenssiin pureutuva, olemassaolon kyseenalaistava kysymys siitä, miksi juuri minä selviydyin. Levi (2009, 80–81) ei voi poistaa tätä ajatusta mielestään. Hän on suorastaan vihainen ystävälleen, joka omaan uskoonsa nojaten esittää, että Levi jäi henkiin jostain korkeammasta syystä; että hän olisi ollut valittu todistajaksi muiden sijaan, että hänet olisi jostain armollisesta syystä

pelastettu. Levi (2009, 81–82) huomauttaa, että eloonjääneet eivät suinkaan olleet valittua parhaimmista ihmiskunnasta, vaan leirin ”huonoimpia ihmisiä: itsekkäitä, väkivaltaisia ja tunnottomia”. Vaikka Levi itse kokeekin olevansa enimmäkseen viaton, etsii hän silti oikeutusta olemassaololleen pelastuneiden joukossa, ja uskoo tunkeutuneensa siihen jollain tavalla väkisin. Lakonisesti hän toteaa, että kukaan parhaista ihmisistä ei jäänyt henkiin.

Toinen syy vapautuvien vankien kohtaamaan häpeään liittyy jo aiemminkin käsiteltyyn moraalikoodiston murtumiseen leirien maailmassa. Levi (2009, 77) iloitsee muistaessaan hetken, jolloin on kohdellut kanssavankia hyvin, tai kyennyt ja halunnut auttaa toista. Tärkein sääntö leirillä oli Levin (2009, 77–78) mukaan kuitenkin ensisijaisesti itsestään huolehtiminen, sillä se oli ainoa keino yrittää varmistaa oma henkiinjääminen. Tästä seurasi moraalisia ristiriitoja, joiden ratkaisuun ei löytynyt yksinkertaista vaihtoehtoa. Levi (2009 78–90) kertoo muiston löytämästään vesilähteestä, jonka päätyy harkinnan jälkeen jakamaan yhden läheisimmän ystävänsä kanssa. Myöhemmin, jo vapauduttuaan, hän tapaa kanssavangin, joka oli nähnyt nämä kaksi vankitoveriaan juomassa vettä lähteestä, josta hänelle ei kerrottu. Kahden toisistaan radikaalisti eroavan maailman moraalikoodistojen törmäys luo vapautuneiden vankien välille näkymättömän juovan ja saattaa Levin tuntemaan ”kouriintuntuva, painostavaa ja jatkuvaa häpeää” (2009, 80).

Levi (2009, 69) toteaa, että enimmäkseen vangit eivät kokeneet keskitysleirien vapautusta ilon ja onnen hetkenä. Sen sijaan heidät valtaa Jaspersin edellä kuvaama metamorfoosi: kun vanki tajuaa olevansa jälleen vapaa, Levin sanoin muuttuu eläimestä vastuunsa kantavaksi ihmiseksi, hänet kohtaa myös vastuunsa tuntevan ihmisen tuska. Levin (ibid.) mukaan tämä tuska koskee kadonnutta perhettä, ympärillä olevaa kärsimystä, omaa nääntymystä, ja tietoisuutta siitä, että elämä on kyettävä aloittamaan kokonaan alusta, ja todennäköisesti yksin ilman läheisiä.

Vapautuksen hetki oli paljastava myös siinä, mitä Levi (2009, 85) kutsuu maailman häpeäksi. Tämä tulee ilmi lainauksessa Leviltä hetkestä, jolloin ensimmäiset venäläiset sotilaat saapuivat hänen keskitysleiriinsä.

Näytti kuin sääli ja epämääräinen häveliäisyys olisivat piinanneet heitä, sulkeneet heidän suunsa ja naulinneet heidän katseensa edessä avautuvaan kammottavaan

näkymään. Se oli sitä samaa häpeää, jonka me hyvin tunsimme ja joka valtasi meidät valintojen jälkeen tai aina kun jouduimme häväistyksen sivustakatsojiksi tai kohteiksi. [...] Se on häpeää, jota oikeudenmukainen ihminen kokee muiden syyllistyessä rikolliseen tekoon. Oikeamielistä kalvaa rikoksen olemassaolo: teko kuuluu nyt peruuttamattomasti olemassa olevien asioiden joukkoon. (Levi 2009, 71–72.)

Levin ”maailman häpeä” vastaa Jaspersin metafyyssistä syyllisyyttä, joka asettaa koko ihmiskunnalle kollektiivisen vastuun teoista ja tekemättä jättämisestä. Vaikka emme olisi henkilökohtaisesti syyllistyneet edessämme olevaan rikkomukseen, pelkästään rikkomuksen olemassaolo tekee meistä jossain määrin syyllisiä. Koska teko kuuluu peruuttamattomasti olemassa olevien asioiden joukkoon, myös sen jättämä metafyyssisen syyllisyyden jälki on peruuttamaton.

Seuraavassa alaluvussa esittelen muistamisen perusteluihin kaksi näkökulmaa, jotka korostavat vastuun roolia anteeksiannossa ja elämän jatkamisessa tragedian jälkeen. Jürgen Habermas painottaa saksalaisten vastuuta kansallisosialismin ajan tapahtumien käsittelyssä. Habermasin muistamiseen vastuuttaminen muistuttaa metafyyssisen syyllisyyden jättämästä jäljestä.

3.5 Muistamisen merkityksestä vastuussa ja anteeksiannossa

Muistamisella on tärkeä rooli niin syyllisyyden ja vastuun myöntämisessä kuin anteeksiannon prosessissa. Tarkastelen seuraavaksi tätä roolia Jürgen Habermasin artikkelin *On the Public Use of History* sekä Avishai Margalitin *Ethics of Memory* -teoksen anteeksiantamista koskevan luvun kautta. Valitsin tähän lukuun tekstit, joiden vastakkaiset näkökulmat täydentävät toisinaan. Habermas esittelee muistamisen merkitystä entisten syyllisten jälkeläisten: saksalaisten ja saksalaisen yhteiskunnan toimivuuden kannalta. Margalit puolestaan käsittelee muistamisen ja unohtamisen teemaa juutalaisesta näkökulmasta, tai toisinaan myös tarkemmin nimeämättä, yleisesti traumaattisten tekojen uhrien kannalta. Vaikka Habermas ja Margalit lähestyvät teemaa eri näkökulmista ja eri tavoin, molemmilla on taustalla ajatus muistamisen hyödyistä elämän jatkamisessa katastrofin jälkeen ja uudenlaisten suhteiden rakentamisessa entisten uhrien ja syyllisten sekä näiden perillisten välille.

Habermas (1989, 230) toteaa, että kollektiiviselle muistille ominaista on suhtautua eri tavoin historiallisiin uhreihin ja syyllisiin. Hänen mukaansa 1980-luvulla aukesi kiulu saksalaisten ja juutalaisten välille suhteessa menneisyytensä. Saksalaisten toiveeksi nousi menneen ”normalisointi”, juutalaisten keskuudessa sen sijaan muistaminen ja menneen käsittely suhteessa holokaustiin kasvoi intensiivisemmäksi. Aiemmin vallinnut saksalainen konsensus kansallisesta itseymmärryksestä, jossa itsekunnioitus ja kansallinen solidaarisuus vaativat kollektiivista muistamista, oli Habermasin (ibid.) mukaan 1980-luvun lopun Saksassa murtunut. Habermas kritisoi unohtamiseen tähtäävää politiikkaa. Hän painottaa, että vain muistamalla menneisyys kokonaisuudessaan voivat sekä uhrien että syyllisten perilliset löytää tavan elää yhdessä.

Ethics of Memoryn johdannossa Margalit (2002) puolestaan tarkastelee kriittisesti muistamiselle 1900-luvun kuluessa asetettua katartista voimaa. Se juontaa hänen mukaansa juurensa Freudin tunnettuun teoriaan syvälle yksilön sisimpään vangituista muistoista, jotka lopulta vapautuessaan vapauttavat myös muistajansa niiden kahleista. Margalit pohtii, onko menneiden traumojen kaivelu aina ensisijaisesti vapauttavaa. Anteeksiantoa käsittelevässä, kirjansa viimeisessä luvussa Margalit päättyy lopulta siihen, että siinä missä muistaminen tarkoittaa syyllisen kohdalla vastuun myöntämistä, myös uhrille itselleen on parempi muistaa kuin unohtaa, sillä anteeksiannon prosessi voi lähteä liikkeelle vain muistamisen kautta.

Habermas (1989, 232–233) tuo Karl Jaspersin käsittelemiä kysymyksiä syyllisyydestä ja kollektiivisesta vastuuntunnosta sodan perillisten aikakauteen. Heti sodan jälkeen kysymykset koskivat itse tekijöiden omaa yksilöllistä syyllisyydentuntoa, sekä niiden sivullisten aikalaisten vastuuta, jotka passiivisella osallisuudellaan antoivat asioiden edetä puuttumatta niiden kulkuun. Habermasin pääargumentin mukaan nykyisten sukupolvien ei voi enää olettaa kantavan vastuuta isoisiensä tekemättömistä töistä, mutta kollektiivinen vastuu elää yhä: parhaillaan elossaoleva sukupolvi on myös kasvanut maailmassa, jossa Auschwitz oli mahdollinen. Vaikka käytännön olosuhteet muuttuvat, sama sisäinen historiallinen todellisuus vallitsee yhä elämänmuodossamme. Olemme punottuja sukupolvien verkostoon vanhempiemme ja isovanhempiemme, paikallisten yhteisöjemme sekä poliittisen ja intellektuaalisen kulttuurimme kautta eikä siitä ole mahdollista irtaantua.

Historiallinen kontekstimme on se, mikä tekee meistä juuri meitä – historiansa kieltäminen olisi itsensä kieltämistä. Tällainen historiallinen olemassaolo, jatkuva yhteys menneisyyden ja nykyisyyden välillä, periyttää myös vastuun historian väkivaltaisuuksista yli sukupolvien.

Habermas (1989, 233–234) esittää kaksi syytä, joiden vuoksi – tässä erityisesti saksalaisten – vastuu muistamisesta säilyy sukupolvelta toiselle. Ensimmäinen perustuu siihen, että vähintään Saksassa on ylläpidettävä niiden muistoa, jotka kuolivat saksalaisten käsissä. Vain siten menehtyneiden jälkeläisillä on mahdollisuus jatkaa elämäänsä samassa yhteiskunnassa rikollisten jälkeläisten kanssa, vain siten heillä on tilaa hengittää ja kasvaa vapaasti maassa, joka on myös heidän. Habermas esittelee vastuuvaatimuksen muistamiseen benjaminilaisittain: erityisesti kuolleilla on oikeus vaatia jatkuvan, elävän ja aktiivisesti ylläpidettävän muistamisen osoittamaa solidaarisuutta yhteiskunnalta, johon he kokivat kuuluvansa. Toinen syy liittyy saksalaisten omaan asenteeseen historiaansa kohtaan. Kansan kehittyminen ja itsekunnioitus riippuu Habermasin mukaan ennen kaikkea kriittisestä asenteesta, jolla historiaa tutkitaan. Auschwitzin jälkeinen kansallinen itsekunnioitus on löydettävä niistä onnistuneista traditioista, jotka sen historiaan sisältyvät, mutta kokonaisuudessaan tunnetun historian keskeltä. Historiaan on sisällytettävä myös epäonnistumisen vaiheet. Moraalisen katastrofin jälkeisen yhteiskunnallisen tarkastelun on oltava menneestä oppinutta ja kriittistä. Vain siten kansa voi katsoa itseään peiliin ja odottaa arvostusta ulkopuolisilta.

Habermas (1989, 235) listaa historiansa kieltämisestä aiheutuvia monenlaisia ongelmia kansan identiteetin rakentamisen ja jopa kansallisen turvallisuuden kannalta. Jos natsi-Saksan kahdentoista vuoden mittainen ajanjakso saksalaista historiaa suljetaan pois, sen taakse jäävä tuhatvuotinen historia saksalaista kulttuuria jää saavuttamattomiin. Ilman tätä historiaansa saksalaisten on vaikea luoda positiivista kansallista itseymmärrystä, ja kollektiivisen identiteetin puutteessa myös sosiaalinen yhteisöllisyys murenee. Tämä vaikuttaa merkittävästi kansan voimaan luoda toimiva yhteiskunta, ja jopa sen kykyyn rakentaa perusta kansalliselle turvallisuudelle. Identiteetiltään epäyhtenäisen yhteiskunnan voi olla vaikea vakuuttaa ulkopuolisiakaan omasta tasapainoisuudestaan.

Myöhemmin Habermas (1989, 236) kysyy, voiko saksalainen edes kutsua itseään saksalaiseksi ja lunastaa paikkaansa valtiossaan, ellei hän tunnusta vastuutaan siitä, mitä oman kansakunnan sisällä on tapahtunut historian kuluessa. Historian kokonaisvaltainen tunnistaminen ja vastuun tunnustaminen sisältyy kansallisen identiteetin muodostukseen. Jos tietty sukupolvi sulkee osan historiastaan tietoisesti pois, tämän aikakauden traumojen työstämisen sisäinen prosessi halvaantuu, ja sitä suurempi (suru)työ jää tulevien sukupolvien kontolle.

Margalitkin (2002, 3–5) etsii esimerkkejä kollektiivisen muistin vapauttavista voimista. Tukahdettujen muistojen palauttaminen ja niiden käsittelyn tuoma yksilöllinen vapautus perustuu Freudin teoriaan muistivankilasta. Margalit nostaa esimerkeiksi kollektiivisista muistivankiloista Ranskan valtion ongelmallisen suhtautumisen natsi-Saksan kanssa yhteistyötä tehneeseen Vichyn hallitukseen, sekä Etelä-Afrikan apartheidin jälkeisen totuuskomission. Ensimmäisessä muistityö jätettiin tietoisesti tekemättä, jälkimmäisessä siihen paneuduttiin antaumuksella. Kummassakin tapauksessa muistojen kautta paljastuva totuus ikävistä tapahtumista nähtiin lopulta oleellisena tekijänä kansallisen toipumisen prosessissa ja vastaavasti traumaattisten tapahtumien tarkoituksellinen unohtaminen yhteiskunnan kehitystä hidastavana.

Etelä-Afrikassa totuuskomission tehtävänä oli kuulla apartheidin uhreja ja tuoda näiden kärsimysten muistot julkisuuteen. Tämän uskottiin tuottavan yhteisöllistä puhdistautumista sekä vapautusta menneestä. Sen sijaan sodan jälkeen palautettu Ranskan valtio kielsi vastuunsa Vichyn hallinnon aikaisiin toimiin vuosikymmenten ajan ja painoi muiston tästä häpeällisestä vaiheesta alas säilyttääkseen Ranskan valtion kunnian. Tämä yritys muuntaa historian todellisuutta nousi Ranskalle suorastaan pakkomielteeksi sodan jälkeen. Vasta 1990-luvulla Ranskan presidentti otti julkisesti Ranskan valtion vastuulle Vichyn aikaiset tapahtumat. (Margalit 2002, 3–5.)

Todettakoon tässä välissä, että Todorov (2003, 159–160) pitää nykyajan Ranskaa yhtenä eniten muistamiseen addiktoituneista Euroopan valtioista. Ei liene sattumaa, että samoihin aikoihin, kun valtio vihdoin tunnusti osuutensa Vichyn tragediaan, traumaattisten tapahtumien käsittely alkoi myös valtamediassa. Todorovin mukaan Ranskan televisio

esitti toista maailmansotaa käsitteleviä TV-elokuvia, dokumentteja ja väittelyitä 1990-luvulla harva se viikko. Media käsitteli vuorotellen eri ryhmien mahdollista sankarillisuutta, esitteli natsien valtaannousua ja juutalaisten joukkomurhia niin, ettei tuskin yksikään ranskalainen voinut näiltä välttyä. Kuten Habermas edellä toteaa, aiemmin kesken jätetty traumojen työstämisen jää seuraavien sukupolvien kontolle; muistot eivät katoa niitä alaspainamalla, vaan ne tulevat jossain myöhemmässä vaiheessa jälleen vastaan.

Margalit (2002, 5) epäilee kuitenkin, että muistojen vapauttava voima olisi aivan niin yksioikoinen kuin populaarikäsitykseksi yleistynyt freudilainen teoria antaa ymmärtää. Traumaattisten muistojen kaivelu voi katarsiksen sijaan tuottaa myös kostonhimoa. Onko sitten muistille sijaa demokraattisessa yhteiskunnassa, joka lähtökohtaisestikin suuntautuu aina lähitulevaisuuteen, seuraaviin vaaleihin? Margalit (2002, 12) muistuttaa, että demokraattisen valtion perusta ja oikeutus on sen perustuslaeissa, jotka historiallisina dokumentteina kuuluvat kollektiivisen muistin alueelle. Itse lisäisin tähän ajatuksen siitä, että valtion perustamiseen liittyvät tapahtumat ovat usein ratkaisevia käännekohtia, jotka muovaavat tämän tietyn valtion kansalaisten identiteettiä ja määräävät heidän tulevaisuudestaan. Margalit (ibid.) toteaa, että kollektiivista historiaansa kohtaan demokratian kansalaisilta vaaditaan usein paitsi kiitollisuutta, myös anteeksiantoa. Demokratia Margalitin mukaan on sekä tekninen hallintomuoto että kokonaisvaltainen elämäntapa. Sellaisena se tarvitsee kansalaistensa uskollisuutta sekä perustukselleen että traditioilleen.

Mahdollisesta muistamisen aiheuttamasta kostonhimosta huolimatta Margalit (2002, 197) päätyy kannattamaan muistamista unohtamisen sijaan. Jotta olisi mahdollista jatkaa elämää menneisyyden väärydenkokemusten kanssa, unohtamista parempi tapa sekä moraalisesti, käsitteellisesti että psykologisesti on tehdä päätös anteeksiannosta. Tämä anteeksianto ei perustu rikoksen kokonaisvaltaiseen unohtamiseen, vaan ennemminkin sen kanssa elämään oppimiseen ja vähitellen sen sivuuttamiseen käytännön elämän ratkaisuisissa.

Uhrin näkökulma anteeksiantoon korostaa unohtamisen tahdottomuutta. Vain päätös anteeksiantoon ryhtymisestä on anteeksiantajan tahdottavissa, mutta päätöksestä alkavan

prosessin eteneminen ja kenties joskus loppuminen on tahdosta riippumatonta. Margalit (2002, 203) kutsuu tällaista anteeksiannon käsitystä termillä *change of heart*, ”sydämen muutos”. Vaikka tällainen anteeksiannon prosessi tapahtuu paljolti itsestään, ajan kuluessa, ja ennemmin ajatusten kuin käytännön tasolla, prosessiin lähtiessään yksilö voi kuitenkin päättää olla vellomatta muistoissa kokemastaan vääryydestä. Margalitin (2002, 205) mukaan tällainen anteeksiannon prosessi johtaa, mikäli pääsee loppuun, unohtamiseen. Koska unohtaminen ei ole tahdonvoimasta kiinni, anteeksiannon ja siten myös unohtamisen prosessin pituus tai lopputulos ei riipu yksilön omasta päätöksestä. Jotta anteeksiannon prosessi voisi päästä alkuun, täytyy kaiken alkaa sen muistamisesta, mitä ollaan anteeksiantamassa. Muuten anteeksiannolla ei ole merkitystä.

Väärintekijän näkökulmasta Margalit (2002, 198) toteaa, että ensimmäinen, mitä syyllisen on tehtävä anteeksiannon saadakseen, on palata väärinkäytöksestä kärsineen luokse. Seuraavaksi vuorossa on katumus. Margalitin (2002, 199) mukaan katumuksen ansiosta syyllinen voi esittää itsensä uudessa valossa suhteessa menneeseen. Tehtyä ei saa tekemättömäksi, mutta katumus osoittaa, ettei syyllinenkään ole läpeensä paha. Se, että hän myöntää vastuunsa tekoonsa ja tunnustaa, että teko oli paha, erottaa lopulta tekijän väärästä teostaan. Toisin sanoen syyllinen ei ole enää yhtä kuin paha tekonsa. Katumuksessa on kyse teon muistamisesta ja tunnustamisesta, mutta syyllisen näkemisestä nykyisyyden valossa. Margalit (2002, 200) toteaa lopuksi, että katumuksen ansio on siinä, ettei se vaadi maagista, totaalista vapautusta, joka sisältyy vanhatestamentilliseen ajatukseen syntien kokonaan poispyyhkimisestä, unohtamisesta.

Habermasin vaatimus muistamiseen ja hänen ajatuksensa muistamisen merkityksestä ja unohtamisen ongelmasta nousee saksalaisten näkökulmasta. Margalit taas katsoo paljolti juutalaisten, tai yleensä vääryyttä kokeneen, puolelta. Hän viljelee tekstissään paljon juutalaisille tärkeitä Vanhan testamentin kohtia ja esittelee anteeksiannon teoriaansa juutalaista traditiota vasten. Eroavista näkökulmistaan huolimatta sekä Habermas että Margalit tuntuvat kuitenkin palaavan siihen, että unohtaminen tai muistojen kokonaisvaltainen poispyyhkiminen ei ole tie parempaan. Sen sijaan muistaminen kuuluu kummallekin ryhmälle, syyllisille ja uhreille. Habermas vastuuttaa saksalaiset muistamaan, jotta he voisivat säilyttää itsekunnioituksensa ja identiteettinsä siitä huolimatta, että natsi-

Saksan vaihe on osa heidän historiaansa. Toisaalta muistaminen antaa Habermasin mukaan myös Saksan juutalaisille mahdollisuuden elää osana tämän päivän saksalaista yhteiskuntaa. Margalitkin vastuuttaa väärintekijät muistamaan, palaamaan kärsineiden luokse ja osoittamaan katumusta ja kykyä uudistukseen. Muistaminen voidaan siis nähdä tapana ottaa vastuu teoistaan, ehkä se on jopa tapa pyytää anteeksi. Toisaalta Margalit kehottaa myös kärsineitä muistamaan, jotta he voisivat aloittaa anteeksiannon prosessin.

Menneisyyden traumojen työstäminen muistamisen kautta on tärkeää kummallekin osapuolelle. Vaikka tästä kaikesta ei seuraisikaan vapauttavaa sovitusta, muistaminen voi toimia mahdollisuutena sekä uhrien että syyllisten perillisille jatkaa elämää rinnakkain. Muistaminen on tie sellaiseen tulevaan, jossa menneitä kärsimyksiä ei ole vähätelty ja niistä on otettu vastuu, mutta jossa mennyttä katsotaan uusin silmin, nykyisyyden valossa. Vääryyksiä ei ole pyyhitty pois tai unohdettu, mutta ne kyetään ohittamaan, kun anteeksiannon prosessi on tarpeeksi pitkällä. Tai Margalitin (2002, 206) mukaan: ensikäden tunteet epäoikeudenmukaisen kohtelun aiheuttamasta kostonhalusta eivät toteudu käytännössä, kun toisen käden tunteet anteeksiannosta voittavat. Muistamisen avulla sekä väärintekijät että vääryyttä kokeneet – ja nykyään näiden perilliset – pystyvät jatkamaan elämäänsä eteenpäin katastrofin jälkeen, ja tekemään sen yhdessä.

3.6 Muistin hallinnasta

Muistamisen merkitystä demokratialle sivuttiin jo hieman edellisessä alaluvussa. Tässä alaluvussa avaan vielä Tzvetan Todorovin ajatuksia muistin tärkeydestä demokraattiselle valtiolle.

Todorovin (2003, 113–115) mukaan 1900-luvun totalitaristien yhtenä päämääränä oli täydellinen muistamisen ja informaation kontrolli. Valtaan pyrkivät ymmärsivät, että ihmisten ja maiden valloittamisen avaintekijä oli hallita kaikkea liikkuvaa informaatiota. Ensiksi pois haluttiin pyyhkiä ulkoapäin tuleva tieto: vieraiden radioasemien kuuntelu oli kiellettyä sekä natsi-Saksassa että Neuvostoliitossa, mutta lisäksi valtakunnan sisällä liikkuvaa tietoa pyrittiin rajoittamaan äärimmäisyyksiin asti. Toiseksi kaikki todistajat ja

todistusaineisto pyrittiin kadottamaan. Ne, jotka eivät kohdanneet kohtaloaan teloituksissa, pakotettiin allekirjoittamaan sopimuksia, joiden mukaan kaikki näkemästään ja kokemastaan keskustelu oli kiellettyä. Tämä koski vankeja ja näiden omaisia sekä kaikkia jotenkin totalitaristien koneistoissa työskennelleitä, kuten esimerkiksi natsi-Saksan SS-sotilaita.

Kolmas todellisuuden ja informaation manipulaation keino oli eufemismien käyttö, ts. kielen manipulointi niin, että käytettyjen ilmaisujen varsinaisia tarkoituksia ei tiedetty laajalti. Tämä teki mahdollisesti myös toimeenpanevan ryhmän työn helpommaksi, kun juutalaisten teloitusten sijaan puhuttiin ”evakuoinnista” ja ”siirroista”. Kyse ei ollut vain muutamien ilmaisujen peittämisestä, vaan kokonaisen uuden kielenkäytön luomisesta. Todorovin (2003, 116) mukaan kielentutkija Victor Klemperer kutsui tätä ”kolmannen valtakunnan kieleksi”, *lingua tertii imperii*, jonka merkitys käyttäjilleen oli paljon enemmän kuin vain sanaleikki. Vielä parikymmentä vuotta kolmannen valtakunnan luhistumisen jälkeen Adolf Eichmann puhui oikeudenkäynneissään sujuvasti mm. ”juutalaisten joukkoevakuoinneista Auschwitziin”. Viimeinen, yksinkertaisin muistin ja informaation manipuloimisen keino oli valehtelevä propaganda. Kun natsit kuvasivat Theresienstadtin mallikeskitysleirin esittelyvideota, tarkoitus oli näyttää kuinka hyvin asiat leirillä ovat. Todellisuudessa Theresienstadtista lähtivät säännölliset kuljetukset kohti Auschwitzia. (Todorov 2003, 115–117.)

Todorov (2003, 118) toteaa, että muistin merkitys anti-totalitaristisessa liikkeessä on selkeästi perusteltu. Vapaa pääsy menneeseen ilman keskusvalvotun koneiston manipulointia on toimivan demokratian tärkeimpiä indikaattoreita yhdessä sanan- ja ajattelunvapauden kanssa. Jälkikäteen nähtynä natsi-Saksa kuitenkin epäonnistui pyrkimyksissään: vaikka todennäköistä onkin, että joitain osia aiemmasta historiasta kadotettiin niinä vuosina kokonaan, nykyään ”kolmannen valtakunnan” rikokset kuuluvat parhaiten dokumentoitujen 1900-luvun tapahtumien joukkoon.

Vaan miten vaikuttaa nykyaikaisten länsimaiden taipumus yllyttää menneen taakseen jättämiseen ja muistamisen merkityksen vähättelyyn? Todorov (2003, 119) arvelee, että informaatiota on tarjolla liikaakin ja sen keskellä kahlaaminen pakottaa myös jatkuvaan unohdukseen. Aina uudessa hetkessä eläminen on tie unohdukseen, täten nykyaikainen

demokraattinen yhteiskunta saattaa olla syyllistymässä samaan kuin totalitaristiset edeltäjänsä. Nykyinen unohduksen politiikka on luonnollisesti huomattavasti suurpiirteisempää kuin totalitaristien, mutta se saattaa olla jopa tehokkaampaa, sillä vapaaseen populaarikulttuuriin sisäänkirjoitettuna se ei kykene herättämään voimakasta vastarintaa.

Tämän luvun alussa käsittelin Maierin emotionaalisesti värittyneen muistin kritiikkiä. Myös Todorovin (2003, 119) mukaan toinen nykyaikainen muistamisen ongelma sisältyy sen tunteenomaisuuteen. Kaikki totalitarismin aikaan liittyvä herättää eurooppalaisissa yhä voimakkaita tunteita. Muistin merkitys nykyisyydelle on kuitenkin liian suuri, jotta sitä voisi luovuttaa emotionaalisesti värittyneeseen käyttöön. Todorov (ibid.) sen jälkeen toteaa: muistin oikea käyttö tulisi löytää siinä, miten menneisyys yhä elää nykyhetkessä. Seuraava, tämän luvun viimeinen osa käsittelee Todorovin esittelemää mallia muistamisen työstämisestä.

3.7 Muistin käytöstä

Todorov (2003, 298) toteaa, että pelkät muistot eivät riitä. Ratkaisevaa on se, kuinka niitä käytetään. Muistot tappioista voivat johtaa patriotismin nousuun, samoin kuin muistot voitoista pasifismiin. Kumpikin näistä – kuten tiet sillä välillä – voivat johtaa sotapolulle. Muistot koetuista kärsimyksistä eivät välttämättä toimi hyvänä oppaana tulevaisuuden toimintatavoille; eilisen uhrista ei ole sen pitempi matka tämän hetken kiduttajaksi kuin muistakaan rooleista. Muistot itsessään eivät suuntaa tulevaisuuden tapahtumia, oleellista on se, kuinka niitä työstetään.

Tässä alaluvussa luvussa esittelen Todorovin kritiikkiä muistin oikeasta ja väärästä käytöstä, sekä Todorovin kolmevaiheisen mallin muistamisen työstämisestä.

3.7.1 Muistojen pyhittämisestä ja trivialisoinnista

Todorovin (2003, 160–161) mukaan muistot sinänsä eivät ole hyviä tai pahoja, eikä muistamista voi itsessään arvottaa suoraan tulevaisuudelle suotuisaksi. Se, että tiedetään menneisyyden väkivaltaisuuksista ja niiden syistä, ei vielä riitä estämään näitä

tulevaisuudessa. Tärkeää muistamisessa on ennen kaikkea se tapa, kuinka menneisyyttä muistellaan ja miten näitä muistoja käytetään. Voimme myös muistella monella tavalla ”väärin”, jolloin menneisyyden tapahtumien arvo ja merkitys hämärtyvät tai katoavat kokonaan. Todorovin mukaan kaksi toisilleen vastakkaista väärää tapaa muistaa ovat menneisyyden *pyhittäminen* ja menneisyyden *trivialisoiminen*.

Ensimmäinen tapa vesittää muistamisen merkitys ja käyttö nykyisen tai tulevan rakentamisessa on pyhittää historia. Todorovin (2003, 161–162) mukaan historian pyhittäminen alkaa, kun historiallisesta tapahtumasta lähdetään tekemään uniikkia ja koskematonta. Pelkkä tietyn tapahtuman, kuten natsien toimittaman juutalaisyhön leimaaminen erityiseksi ei ole sama asia kuin sen pyhittäminen. Tärkeää on tarkentaa, kuinka tämä tapahtuma on erityinen. Lähtökohtana täytyy olla periaate, jonka mukaan jokaisen ihmisen arvo on sama riippumatta asemasta, etnisyydestä, historiallisuudesta tai mistään muustakaan ihmisyyden ulkopuolisesta aspektista. Yhden ryhmän tuhoaminen ei ole sen enemmän tai vähemmän hirveää kuin toisenkaan. Taipumuksemme on antaa suurempi merkitys niille tapahtumille, jotka ovat lähempänä meitä itseämme. Oleellista on tunnistaa tämä vaarallinen tendenssi, ja pyrkiä näkemään miksi tietty tapahtuma on historiallisesti merkittävä, hyvässä tai pahassa. Natsien keskitysleireistä ei pahinta ihmiskunnan pohjanoteerausta tehnyt se, että tuho kohdistui erityisesti juutalaisiin, mystiseksi leimattuun Jumalan valittuun kansaan, joka itsekin pitää omaa ylimaallista lunastuksellisuuttaan yllä. Natsien keskitysleireistä erityisen ja uniikin teki niiden toimintatapa, joka perustui systemaattiseen ja mahdollisimman tehokkaaseen ihmisten tuhoamiseen.

Todorov (2003, 162) jatkaa, että kun tapahtuma pyhitetään, siitä tehdään koskematonta, sanoinkuvaamatonta, selittämätöntä. Sen vertailu muihin jotenkin vastaaviin tapahtumiin kielletään, eikä sitä voi enää linkittää muuhun ympärillä olevaan yhteiskuntaan, ei menneeseen, nykyiseen tai tulevaan. Pyhitettyyn tapahtumaan liittyvät sanat ja sanonnat pyhitteivät myös, ja niiden merkityksiin ladataan paljon enemmän kuin niihin alunperin liittyisikään. Näin on käynyt erityisesti Auschwitzin suhteen. Jos historiaa ei saa tutkailla kriittisesti, ei siitä voida oppiakaan mitään. Pyhitetystä historiallisesta tapahtumasta ei ole hyötyä meille tässä tai missään muussakaan yhteiskunnassa. Se ei auta meitä

ymmärtämään yhtään enempää ihmistä tai tulevaisuutta, joka meitä odottaa. Mistä ei voi puhua, siitä tulee tabu, jonka mainitsemista säätelevät tiukat normit. Mistä ei voi puhua, sitä ei voi jakaa tai opettaa. Jos keskitysleirivankien kärsimykset nimetään uniikiksi ja täten koskemattomaksi, "sanoinkuvaamattomaksi" tapahtumaksi, vetäydytään vastuusta toimia lainkaan, vastuusta tiedostaa historiamme, vastuusta nähdä tai kuulla muidenkaan kärsimyksiä.

Agamben on Todorovin kanssa samaa mieltä. Hän toteaa saaneensa syytöksiä ja kritiikkiä osakseen kirjoittamalla Auschwitzista; ”Auschwitzin uniikin ja sanoinkuvaamattoman luonteen tuhoamisesta” (Agamben 1999, 31). Kuten Levi (2009, 19), myös Agamben nimittää Auschwitzin uniikiksi tapahtumaksi. Sen sijaan hän ei käsitä, miksi sen pitäisi olla sanojen tavoittamattomissa. Agamben (1999a, 32–33) perustelee pyhittämisen ongelman samoin kuin Todorov: sanoinkuvaamattomaksi leimaaminen tekee tapahtumista mystisiä, jumalallisia. Hän näkee lopputuloksena olevan jopa tapahtuneen jonkinlaisen korottamisen. Kuten ihmisen käsityskyvyn ulkopuolella olevaa jumalallisuutta kunnioitetaan, myös sanoinkuvaamattomaksi leimattu tapahtuma saa kunnian hohteen, oli tarkoitus mikä tahansa. Agamben (ibid.) lopettaa vakuuttamalla, että vaikka pahuuden tarkastelu paljastaisi sen heijastumat myös meissä itsessämme, hän ei pelkää katsoa silmiin sitä, mikä on sanoinkuvaamatonta. Toisin sanoen, vaikka Auschwitzin tapahtumat ovat pahuudessaan lähes ihmisen käsityskyvyn ulkopuolella, paras tapa käsitellä niitä sekä historian että yhteiskunnan kannalta on kohdata ne silmästä silmään. Siitäkin huolimatta, että se tarkoittaisi samanlaisen pahuuden tunnistamista myös itsessämme ja nykyisessä ajassamme.

Todorov (2003, 163) jatkaa, että historian pyhittämisen vastakohtana historian *trivialisoiminen* on yhtä vaarallinen muistamisen muoto. Historian trivialisoiminen vetää vääränlaisia yhtäläisyysmerkkejä historian ja nykyisyyden välille, ja nykyhetken tapahtumat menettävät kaiken merkittävyytensä. Samalla menetetään kyky tunnistaa niiden omalaatuisuus, joka on olennaista tietyn tapahtuman merkityksen avaamisessa ja ymmärtämisessä. Kun jokin ilmiö saa muita suuremmat mittasuhteet, se uhkaa latistua pelkäksi retoriikaksi, ja menneisyyden merkitys jää ymmärtämättä. Samalla, jos täsmälleen samaa kieltä käytetään kuvaamaan nykyisiä tapahtumia, jos nykyisiä tapahtumia verrataan

menneeseen vailla mitään kritiikkiä, nykyisyyden ominaislaatuisuus jää sekín huomaamatta.

Todorovin (2003, 163–164) mukaan Hitleristä on tullut jollain tavalla kaiken sellaisen pahuuden ruumiillistuma, johon ihminen vain voi kyetä, ja ainakin kuka tahansa eurooppalainen tietää, mistä on kyse, jos jonkun sanotaan muistuttavan häntä. Mutta jos jotakuta kutsutaan "uudeksi Hitleriksi", jää näkemättä kokonaan se, mitä Hitler oli, tai mitä tämä Hitleriin verrattava henkilö on. Tällaisesta vertailusta ei ole hyötyä nykyisyydelle sen enempää kuin menneellekään, sillä todelliset tapahtumat ja motiivit, merkitykset ja seuraukset jäävät illuusion ja mielikuvien alle. Retoriikka estää silloin ymmärtämisen, ja vaikeuttaa entisestään näkemästä tapahtumia, ihmisiä ja ilmiöitä sellaisina kuin ne oikeasti ovat. Vain sellaisella muistin käyttötavalla, joka tunnistaa jokaisen aikakauden ongelmissa oman erityislaatuisuutensa, on mahdollisuus löytää aina uudet keinot taistella näitä vastaan.

3.7.2 Malli muistamisen työstämisestä

Todorovin kolmen vaiheen ohjelma esittää yhdenlaisen mallin siitä, kuinka muistia voi soveltaa nykyisyyden käyttöön. Käytännössä kolme vaihetta limittyvät toisiinsa erottamattomasti ja ne pyrkivät kohti samaa päämäärää: oppia menneestä tulevan hyväksi. Se, mikä meille menneestä jää mieleen, ei ole yhdentekevää.

Ensimmäinen muistamisen sovelluksen vaihe on faktojen tunnistaminen. Todorovin (2003, 120–122) mukaan on tärkeää erottaa totuus siitä, mikä ei sitä ole; historialliset tapahtumat valheista, väärintulkintoista ja fiktiosta; luotettava todistaja tarinankertojasta. Aineistoksi on jo valikoitunut vain osia historiassa tapahtuneesta: muistijälkiä ja materiaalisia todistuskappaleita. Näiden joukosta on osattava valikoida käytettävä, luotettava materiaali. Aineiston valikointi on subjektiivista ja moniselitteistä, ja riippuu paljolti valitsijasta. Kuten jo aiemmin kävi ilmi, demokraattisen valtion tunnusmerkkeihin kuuluu esteetön pääsy näihin faktoihin ja totuuksiin niiden takana. Erilaisilla ihmisryhmillä ja niiden yksilöillä on oikeus muistaa ja saada tietoonsa menneisyyden tapahtumia. Vääryyksiä kokeneille yksilöille ja ryhmille muistaminen ei ole vain oikeus, se on myös tehtävä. Menneestä todistaminen nähdään tässä velvollisuutena, jonka avulla muistamisen

materiaali siirtyy eteenpäin.

Todorovin (2003, 122–123) mallin toisessa vaiheessa faktoille on annettava merkitys. Kun faktat on tunnistettu, ne on tulkittava ja saatava sopimaan yhteen. Niitä on vertailtava keskenään ja löydettävä suhteita syiden ja seurausten välillä. Faktat on erotettava toisistaan ja asetettava toisiaan vastaan. Totuus historiallisten faktojen merkitysten kontekstissa tarkoittaa jotain muuta kuin faktojen itsensä kohdalla. Tulkinnassa tärkeää on se, mitä historiallinen materiaali menneestä paljastaa. Hyvä historiallinen materiaali ei ole vain luotettavaa, se myös antaa uutta tietoa ihmisten käyttäytymisestä, sosiaalisesta kulttuurista ja yhteiskunnassa toimivien psykologiasta. Toisen vaiheen hyvän materiaalin tunnistamisessa ei ole käytössä yhtä selkeitä mittayksiköitä kuin ensimmäisessä, jossa etsittään puhtaita faktoja. Loistavan tulkinnan loistavuus on relatiivista, ja ensi vuonna joku saattaa esittää vieläkin loistavamman tulkinnan. Todorov (ibid.) vertaa historioitsijoita tässä kirjailijoihin: hyvän historioitsijan tekee tämän taito vakuuttaa lukijansa kirjoittamansa historian pätevydestä. Ehdottoman totuuden arvioinnin mahdottomuus ei kuitenkaan tarkoita, että mikä tahansa tulkinta olisi pätevä.

Historiallisten tapahtumien merkitysten etsimisessä tärkeän osan muodostaa inhimilliselle elämälle ominainen piirre: ymmärtäminen. Menneisyyden ymmärtäminen on osa sen merkityksen tuottamista. Todorovin mukaan ymmärtäminen on keskeinen ominaisuus siinä, mikä tekee ihmisistä ihmisiä:

The more they try to understand the world, the more they understand themselves, and the more fully human they are (Todorov 2003, 123).

Todorovin (2003, 123–124) mukaan menneisyyden vääryyksien ymmärtämispyrkimyksiä on kritisoitu sillä, että ymmärtäminen normalisoi näitä tapahtumia. Todorov (ibid.) lainaa Primo Levia varoittaessaan tekojen ymmärryksen johtavan tekojen oikeutukseen, mutta toteaa Levin myös kirjoittaneen ymmärtämisen olevan elämänsä peruslähtökohtia ja avain näkökulmaan maailman mustavalkoisuuden tuolle puolen. Todorovin mukaan varoitus on asiallinen, kun on kyse keskitysleirien uhreista, sillä uhrille rikolliseen samaistuminen voisi olla erityisen vahingollista. Sen sijaan Todorovin oma näkemys ymmärtämisen ja oikeutuksen suhteesta ei ole yhtä ehdoton. Päinvastoin Todorov näkee ymmärtämisen tienä

rikosten toistumisen ennaltaehkäisyyn tulevaisuudessa. Kaikissa ihmisissä on rikoksen potentiaali, mutta tämä ominaisuus aktualisoituu vain muutamissa. Rikosten ymmärtämisessä kyse on kaikille ihmisille yhteisen, inhimillisen pohjaelementin tunnistamisesta ja rikokseen johtaneista mahdollisista syistä. Nämä syyt tulevat selvennemmiksi, kun ymmärrämme niitä poliittisia, sosiaalisia ja psykologisia prosesseja, jotka ovat olleet käynnissä rikoksen tekijöiden ympärillä. Pahan vastustaminen ei lähde uhrien kokemusten, vaan rikollisten päämäärien ja syiden ymmärtämisestä, sekä resistanssista, jota uhrit ja näiden auttajat harjoittivat. Vastaus rikoksiin ei löydy ihmiskunnasta sinänsä, vaan olosuhteista, joissa se kulloinkin elää. Tällöin myös vastaus rikosten vastustamiseen löytyy näiden olosuhteiden parista. (Todorov 2003, 123–126.)

Muistamisen kolmas vaihe on sen käyttöönotto tässä ja nyt: kun menneisyyden faktat on muodostettu ja tulkittu, niitä voi alkaa soveltaa. Historioitsijan arvot sisältyvät ja vaikuttavat siihen, kuinka ensimmäiset kaksi vaihetta työestetään. Arvot tulevat eksplisiittisiksi tarinan opetuksessa: mikä on se moraalinen velvoitus, jonka historian tutkiminen jättää tuleville sukupolville? Historian muistamisen merkitys ei ole täten vain faktojen säilymisessä eikä säilytettävien muistojen valikoiminen ole yhdentekevää. Todorovin (2003, 127) mukaan muisti ei ole unohtamisen vastakohta, siihen itseensä sisältyy sekä säilyttäminen että tuhoaminen. Historioitsija päättää, minkä materiaalin säilyttäminen tässä kontekstissa on oleellista, ja minkä ei; mikä näkökulma tuo historialliselle faktalle oikeimman merkityksen ja parhaimman tulkinnan tapahtuneesta. Nämä kaksi valintaa vaikuttavat siihen, mitä opimme historiasta, ja miten se ohjaa tulevaa käyttäytymistämme, mitä velvollisuuksia se säilyttää harteillemme ja minkälaista yhteiskuntamallia se varoittaa toistamasta. Historiallisen muistamisen selektiivisyys ei saa suuntautua vain kohti totuutta, sen pitää suuntautua myös kohti hyvää. (Todorov 2003, 127–128.)

3.8 Kohti benjaminilaista muistamista

Siirryn seuraavassa luvussa käsittelemään Walter Benjaminin ajatuksia tutkielmani teemoihin liittyen. Ennen sitä teen yhteenvedon kahdessa edelläolevassa pääluvussa käsitellyistä aiheista. Kuten edellä on nähty, todistamiseen ja muistamiseen liittyvät teemat

pyörivät tiiviissä kehässä ja niiden käsittelyssä eri yhteyksissä joutuu palaamaan aina uudelleen samoihin ajatuksiin. Olen pyrkinyt rajaamaan käsittelyn tarkasti tämän tutkielman aiheen kannalta oleellisimpiin kysymyksiin, sillä muistamisen ja todistamisen teemoja koskeva kirjallisuus on laaja ja moninainen. Aihepiirin osasten kytkeytyessä toisiinsa olen pyrkinyt laajentamaan käsittelyä spiraalinomaisesti, jotta voin palata tasaisin väliajoin alkuperäisiin kysymyksiin. Näin lukija näkee, miten saumattomasti tämän aiheen piirissä kulkevat teemat linkittyvät toisiinsa ja kuinka välttämätöntä on jonkin yksittäisen aiheen käsittelyn yhteydessä palata aina uudestaan jo edellä käsiteltyihin tai pian jäljessä tuleviin aiheisiin. Todorovin muistamisen työstämisen mallissa kaikuu jo moni tutkielmassani esiin tullut näkökulma. Valitsin siksi yhteenvetoni alustaksi tämän mallinnoksen.

Tässä luvussa muistamisen käsittely alkoi hyödyllisen muistin määrittelyllä, kahtiajaottelulla, jolla moni historian ja muistamisen yhteyttä käsittelevä teoreetikko sanoutuu irti emotionaalista muistista ja samalla tunnustaa kriittiseen, itsetestaamiseen kykenevän ja historiallisesti hyödyllisen muistin olemassaolon. Kun mallin mukaisessa ensimmäisessä vaiheessa tunnistetaan faktoja, käytössä on paitsi muistamisen jaottelu, myös todistajanlausunnot. Edellisessä luvussa käsitelty, Levinkin suosima minimalismi todistajan äänen tyylikeinona auttaa paitsi tunnistamaan näitä faktoja, myös pitämään tarvittavan etäisyyden emotionaaliseen muistiin.

Aiemmin on jo todettu, että todistajien muistoissa on monenlaisia aukkoja: niitä, joista kukaan ei voi kertoa (*Muselmanin* muistot), ja niitä, jotka johtuvat tietoisesti tai tiedostamatta unohdetuista muistoista. Todorov mainitsi edellä, että myös sekundaariset todistajat, faktojen kaivajat, lisäävät näitä aukkoja omalta osaltaan. Sekä todistus että aineiston valikointi todistuksia tutkittaessa on subjektiivista, riippumatta todistuksen tyylikeinoista tai tutkimuksen aineiston laajuudesta. Kun etsitään yhteiskunnan tulevaisuudelle hyödyllistä muistia, on pyrittävä löytämään monen subjektin kautta kulkeneista aineistoista se, mikä puhuttelee niin laajasti, ettei subjektilla muistojen työstämisen takana ole ratkaisevaa merkitystä. On löydettävä ne muistot, joilla on merkitystä yhteisön, tietyn kansan tai koko yhteiskunnan kannalta.

Tästä kirjoitti myös LaCapra, jonka ajatuksia todistajanlausuntojen hyödyllisyydestä käsitteelin alaluvussa 2.3. LaCapran (1998, 20) mukaan todistaminen on keskeisessä asemassa historian välittymisen kannalta. Vain todistajanlausuntojen avulla voimme löytää yhteiskunnan epäkohdat, joihin tarvitaan muutosta. Kuten Todorov edellä totesi, hyvän historiallisen materiaalin ansio ei ole vain sen luotettavuudessa, vaan myös sen informatiivisuudessa. Se antaa uutta tietoa ihmisten sosiaalisista, psykologisista ja kulttuurillisista konteksteista. Ja samalla kun tutkimme todistajien kertomuksia, sekä LaCapra että Todorov painottavat tapahtumien sosiaalisen ja poliittisen kontekstin merkitystä. Menneistä oppimisen avain ei ole vain todistajien kuuntelemisessa, vaan sen maailman ymmärtämisessä, jossa nämä todistajat elivät.

Habermasin vastuutus muistamiseen alaluvussa 3.5 liittyy puolestaan tähän. Jotta voimme oppia jotain menneistä ja elää nykyisyyttämme rauhassa, on meidän paitsi ymmärrettävä menneiden tapahtumien konteksti, myös hyväksyttävä, että se maailma, jossa todistajat elivät, on meidänkin maailmamme. Historialliset tapahtumat eivät tapahtuneet vain joillekin toisille jossain muussa ajassa ja paikassa, vaan ne liittyvät saumattomasti meihin. Meidän on nähtävä itsemme osana tätä jatkumoa, jotta voimme käsitellä näitä muistoja.

Kuten muistamme todistajia käsittelevästä luvusta, myös todistajat pyrkivät ymmärtämään kokemuksiaan voidakseen jäsentää tapahtumia ja maailmaa ympärillään. Keskitysleirin absurdin todellisuuden keskellä ymmärtämispyrkimykset auttoivat pitämään hengissä ja vapauduttuaan vangit yrittivät jäsentää kokemuksiaan sellaisiksi, että ne voisivat tulla myös muiden ymmärrettäviksi. Jos keskitysleirivanki antoi sanoinkuvaamattoman huuhtoa ylitseen, hän suurella varmuudella hukkui. Germaine Tillion uskoi, että pelottavinta ihmiselle on se, mikä on absurdia ja käsittämätöntä. Agamben kutsuu meidät kanssaan katsomaan tuota käsittämätöntä, jotta se ei olisi enää pelottavaa. Pelottavan nurjertaminen ymmärryksellä on välttämätöntä, kun pyrimme käyttämään äärimmäisiä kokeneiden todistajien kertomuksia yhteiskunnalle hyödylliseksi muistiksi.

Todorovin viimeinen vaihe etsii tarinan opetusta, historian tutkimisen jättämää moraalista velvollisuutta. Tähän mennessä olen työssäni pyrkinyt etsimään erilaisia vastauksia kysymykseen siitä, onko meillä velvollisuus muistaa. Habermas vastuuttaa meidät

muistamaan, jotta entisten vihollisten jälkeläiset voisivat rakentaa uutta yhteistä yhteiskuntaa. Margalit vastaa kysymykseen muistamisesta välittämisen velvollisuudella: kaikkia yhdistävä ihmisyyys vastuuttaa meitä muistamaan. Jaspersin mukaan jaettu ihmisyyys tuottaa välttämättä solidaarisuuden toisiamme kohtaan, vaikka täydellisesti siihen vastaaminen onkin käytännössä mahdotonta. Se ei kuitenkaan poista velvollisuutta järjestellä yhteiskuntaamme yhä uudestaan niin, että aiemmat katastrofit eivät toteutuisi. Levin mukaan emme pysty elämään niin, että välitämme koko ajan kaikista, mutta tämä ei vapauta meitä vastuusta siinä, kenet valitsemme myötätuntomme kohteeksi. Lopputulemana on, että valintaa muistamiseen tai muistamattomuuteen ei voi tehdä ilman siitä seuraavaa vastuuta.

Todorov päätyy siihen, että meidän tulee valikoida käyttöömme sellainen muisti, joka suuntautuu totuuden lisäksi kohti hyvää. Tämä ei tarkoita silmien sulkemista menneiltä vääryyksiltä. Se tarkoittaa rakentavaa muistamista. Meitä velvoittavat muistiin niin monet edeltäviin sukupolviin, omaan jatkumoomme kuuluvat hukkuneet, että silmien sulkeminen muistamiselta voi olla parhaimmillaankin teennäistä. Benjaminin mukaan meitä velvoittaa salainen sopimus menneiden sukupolvien kanssa, ja näistä sukupolvista meidän ei ole mahdollista irtaantua. Muistamme, että Habermasin mukaan historiamme kieltäminen olisi itsemme kieltämistä. Olemassaolomme on väistämättä punottu tähän sukupolvien jatkumoon.

Olen rakentanut edellä perustaa, jolla jatkaa Benjaminin huomioiden tarkasteluun. Benjaminin menneen välähdys ei ole systemaattisesti tutkittava tai selkeärajaisesti määriteltävä muisto, vaan ennemminkin unenomainen ja intuitiivinen näky. Vaikka olen etsinyt mallia muistojen työstämiseen ja samalla merkityksiä ja määritelmiä, on huomioitava, että välähdyksenomainen muisto on yhtä aikaa tunnistettavissa ja kuitenkin ulottumattomissamme. Kuten jo johdannossa totesin, benjaminilaiseen viitekehykseen ei ole järkevää yrittää mahduttaa systemaattista tutkimusta – tai pyrkiä määrittelemään tuota välähdystä liian tarkasti. Sen sijaan sitä voi tavoitella kuin unta, joka on juuri kielemme päällä ja kuitenkin kun yritämme siitä kertoa, se katoaa sanojemme tavoittamattomiin. Silti voimme nähdä sen edessämme, ja jos katsomme tarkasti, tunnistamme siinä jotain itsestämme. Benjaminilainen muiston välähdys on kanssamme vastavuoroisessa liikkeessä

kuin todistajan subjekti Agambenilla. Jotta voimme sen tunnistaa, meidän tulee pysyä herkkinä sen rajapinnalla ja nähdä siinä itsemme. Muistajan vastuu ei ole suinkaan mitätön. Benjaminin viides historiateesi varoittaa, että menetettyä kuvaa ei voi saada enää takaisin.

4 HISTORIASTA

Menneisyyden todellinen kuva vain *välähtää* ohi. Menneisyydestä voi saada otteen vain kuvana, joka juuri tunnistettavuutensa hetkellä äkkiä ilmestyy häipyäkseen sitten iäksi näkymättömiin. "Totuus ei juokse meitä pakoon" – tämä Gottfried Kelleriltä juontuva sanonta luonnehtii historismin käsityksessä juuri sitä kohtaa, josta historiallinen materialismi tunkeutuu eteenpäin. Sillä sellaista menneisyyden kuvaa ei voi saada takaisin, joka uhkaa kadota jokaisen sellaisen nykyisyyden myötä, joka ei tunnistanut siinä itseään. (Benjamin 1989a, 179: V.)

Menneisyys kantaa mukanaan indeksiä, jonka avulla se saatetaan lunastukseen. Eikö meitä itseämme sitten kosketa sama ilman henkäys, joka on ollut ennen meitä eläneiden ympärillä? Eikö äänissä, joita kuuntelemme, ole jo nyt mykistyneiden äänten kaiku? Eikö tavoittelemillamme naisilla ole sisaria, joita he eivät ole enää tunteneet? Jos näin on, silloin menneiden sukupolvien ja meidän välillämme vallitsee salainen sopimus. Silloin meitä on odotettu maan päälle. Silloin meille on jokaisen meitä edeltäneen sukupolven tavoin annettu heikko messiaaninen kyky, jota menneisyydellä on oikeus vaatia. Halvalla ei tuosta vaatimuksesta voi selvitä. Historiallinen materialisti on siitä tietoinen. (Benjamin, 1989a, 178: II.)

Ruins of yesterday where today's riddles are solved (Tiedemann 1999, 933).

Tarkastelen tässä luvussa Walter Benjaminin menneisyyden kuvan välähdystä sekä Benjaminin omien tekstien että hänen kommentaattoriensa kautta. Pääasiallisena taustana tarkastelulle on Benjaminin historianfilosofiset teesit, teksti vuodelta 1940, joka kulkee nimellä *Historian käsitteestä (Über den Begriff der Geschichte)*. Teeseissä Benjamin sanoittaa paitsi historiankäsityksensä, myös metodologisen perustan kesken jääneelle pääteokselleen *Das Passagen-Werk* (Tiedemann 1999, 931).

Benjaminin ajattelu on kuin tiuhaan kudottu verkko, hänen omalle metodilleen uskollinen valtava, toisinaan lähes kaottinen montaasi. Benjamin tuntuu olevan kiinnostunut lähes kaikesta kulttuurin ja yhteiskunnan alueella liikkuvasta ja hänen virittelemänsä omalaatuinen ajatusrakennelma sitoo yhteen vuosisatoja kattavan aikakauden, jossa toistuvat kysymykset esimerkiksi alkuperästä, historian oikeanlaisesta käsittämisestä ja esittämisestä, estetiikasta ja taiteesta, kielestä ja politiikasta, sekä modernin yhteiskunnan uudistuksista. Kaiken yllä leijuu juutalainen mystiikka, ja historiallisen maaperän joukossa kimaltavat messiaanisen sirpaleet.

Olen pyrkinyt tavoittamaan benjaminilaista tapaa käsitellä historian näkemistä ja benjaminilaisen keräilijän montaasia kokoava metodi on innoittanut tämän työn lähtökohtia. Kokonaistyöni yhtenäisyyden takia tässä luvussa Benjaminin historiankäsitteiden käsittelyä ja rajausta ohjaa jo aiemmissa luvuissa esitelty näkökulma: pohjana ovat kahdessa edeltävässä luvussa esitellyt teoriat ja keskustelut muistamisesta ja todistajista. Rajaus tarkoittaa paitsi työn koherenssin säilymistä, myös monien mielenkiintoisten, mutta käsillä olevan työn kannalta vähemmän relevanttien keskustelujen tai Benjaminin käsittelemien aiheiden rajaamista pois.

Tässä luvussa etsin vastauksia seuraaviin kysymyksiin: Miten benjaminilainen historiallinen materialisti suhtautuu historiaan? Mikä on se historiankuvan välähdys, jollaiseen historiallinen materialisti tarttuu? Mitä tarkoittaa menneiden ja nykyisten sukupolvien välinen salainen sopimus? Millainen todistaja historian enkeli on? Millainen olisi se messiaaninen montaasi, jonka muistojen varassa voisi koota? Linaan benjaminilaisen historiankäsittelemisen metodia Benjaminilta itseltään: kokoan työni kannalta relevanteista teorioista ja käsitteistä montaasia, joka voisi vastata esittämiini kysymyksiin.

Kuten jo johdannossa todettiin, käytän kielirajoituksista johtuen myös Benjaminin tekstejä lähinnä joko englannin- tai (milloin saatavilla) suomenkielisinä käännöksinä. Pyrin kuitenkin käyttämään Benjaminin käsitteiden tai sitaattien saksankielisiä ilmaisuja myös tarpeen mukaan. Koska kyseessä ei ole varsinainen Benjamin-tutkimus, vaan ennemminkin benjaminilaiseen katsantoon perustuva työ, en koe laadukkaiden käännösten käyttämisessä olevan vaaraa ymmärrettävyyden tai luotettavuuden kannalta.

”Geschichte schreiben heißt also Geschichte *zitieren*”: historian kirjoittaminen tarkoittaa yhtä kuin historian siteeraaminen, toteaa Benjamin *Passagen-Werk*issä (1991, 595; N11,3). Hän jatkaa, että siteeraamisen käsitteeseen kuuluu, että historiallinen objekti repäistään samalla irti kontekstistaan. Benjaminin metodi on keräilijän metodi. Hänen haaveensa oli koota teos, joka koostuisi pelkistä lainauksista. Agambenin (1999b, 104) mukaan Benjaminin viehätys lainauksiin johtui niiden keskeyttävästä vaikutuksesta.

Agamben (1999b, 104–105) jatkaa: kun sitaatti irrotetaan kokonaisuudesta, se vieraantuu

kontekstistaan ja juuri tähän vieraantumiseen sisältyy sen voima. Fragmentin keskeyttävä voima ei määriy sen historiallisen, alkuperäisen kontekstin mukaan, vaan sen irrottamisesta johtuvan vieraantumisen mukaan. Agambenin (ibid.) mukaan lainauksen irrottaminen samalla siis tuhoaa fragmentin alkuperäisen merkityksen. Hän jatkaa, että näin suhtautuu keräilijä kokoelmansa esineisiin, jotka ovat irrotetut varsinaisesta käyttötarkoituksestaan ja näin suhtautuu politiikkaan vallankumouksellinen, jolle uuden mahdollisuuteen sisältyy aina ajatus vanhan tuhoamisesta. Näin suhtautuu myös Benjaminin historiallinen materialisti muistoon, joka ilmestyy hänelle vaaran hetkellä.

Vain irrottamalla fragmentti kokonaisuudestaan se saa voiman keskeyttää nykyhetken. Vain nykyhetki, joka antaa menneisyyden muiston keskeyttää itsensä ja kykenee tarttumaan tähän muistoon; nykyhetki, joka kykenee tunnistamaan muistossa itsensä, on kykenevä muutokseen. Sama teoria on taustoittanut jo aiempia tämän työni lukuja. Nyt etsin sille benjaminilaisia perusteita.

4.1 Historiankirjoitusta välähdyksen varassa

Benjaminin (1989a, 179, V) viidennen historiateesin haikeasävyinen loppu varoittaa menneisyyden kuvan katoamisesta, jos nykyisyys ei ole valmis ottamaan vastaan muistoa välähdyksen hetkellä ja tunnistamaan siinä itseään – että tämä hetki on ollut tulossa jo silloin, kun sitä ei vielä ollut. Ja toisaalta toisinpäin: tässä hetkessä on läsnä myös tähän johtanut menneisyys. Meillä ei ole varaa halveksia ja siten unohtaa historiaamme, sillä Benjaminin sanoin, se ei ole ollut tyhjä ja homogeeninen¹⁶ – emme ole tulleet tyhjiöstä, emmekä jätä sellaista jälkeemmekään.

Esittelen tässä luvussa Benjaminin *Historian käsitteestä* -esseessään käsittelemää metodia historiankirjoitukselle, joka pohjautuu ajatukseen historian kuvan välähdyksestä. Benjamin havainnollistaa historiallisen metodinsa historismin ja historiallisen materialismin vastakkainasettelun kautta. Näiden lisäksi esittelyyn pääsee Benjaminin käsite nythetkestä, joka toimii historiallisen jatkumon räjäyttäjänä.

¹⁶ Benjamin käyttää käsitettä ”tyhjä ja homogeeninen aika” ajasta, jollaisena hän näkee historismin metodin sitä käsittelevän. Käsite sisältyy useisiin historiateeseihin *Historian käsitteestä* -esseen loppupuolella. Palaan käsitteeseen historismin käsittelyn yhteydessä.

Jo muistamista käsittelevässä luvussa esittelin muistin kahtiajaottelun, joka perustuu melankolisen muistin kritiikkiin ja kriittisen, itseään historiaa vasten testaavan muistin hyödyllisyyteen. Esther Leslie (2000, 213) kritisoi Benjaminia kohtaan tunnetun ylenpalttisen populistisen kiinnostuksen tehneen hänestä juuri sellaisen traagisen, melankolisen hahmon, jollaista Benjamin itse kritisoi muistamisen teoriassaan. Tällainen näkökulma Benjaminiin irrottaa hänet siitä poliittisen historian kontekstista, jossa hän itse aktiivisesti toimi ja johon hän pyrki vaikuttamaan. Jos muistaminen muuttuu katkeransuloiseksi melankoliaksi, sen voimauttava vaikutus katoaa.

Benjaminin käsitys muistamisesta perustuu tähän samaan kahtiajaotteluun. Benjaminilainen historiallinen materialisti suhtautuu muistiin käytännönläheisesti ja kriittisesti. Historiallinen materialisti välttää melankolista eläytymistä, johon Benjaminin kritisoima historismin metodi perustuu. On huomionarvoista, että Benjamin muotoili teoriansa muistamisesta jo ennen Auschwitzia ja sen jälkeisinä vuosikymmeninä noussutta tarvetta muistaa näitä tapahtumia ”oikealla” tavalla.

4.1.1 Historian käsitteestä – Benjaminin historianfilosofiset teesit

Benjaminin historianfilosofiset teesit esittelevä essee *Historian käsitteestä (Über den Begriff der Geschichte, 1940)* on käsitteissään tiivis ja metaforinen, muodoltaan fragmentaarinen ja sisällöltään moniulotteinen. Teksti tunnetaan Benjaminin viimeisenä loppuunsaatettuna työnä. Teesit julkaistiin ensi kerran 1942 Adornon ja Horkheimerin Yhdysvalloissa toimittamassa muistokirjasessa (Koski, Rahkonen ja Sironen, 1989, 204).

Historian käsitteestä sisältää 18 teesiä, jotka ovat täynnä benjaminilaiselle ajattelulle ominaisimpia kuvia, esimerkkejä, hahmoja ja tapahtumia. Teesit vaikuttavat muodoltaan itsenäisiltä kokonaisuuksilta, mutta samat teemat kulkevat läpi koko tekstin. Teemoista käsitellyimmäksi nousee historiallisen materialistin metodi, ja radikaali ero narratiivisen historismin metodin valinneeseen historioitsijaan. Messiaanisen sirpaleet ja lupaus, tai vähintään odotus lunastuksesta kulkevat myös teesistä toiseen. Itselleen uskollisena Benjamin käyttää useissa teeseissään siteerauksia. Marxilaiset käsitteet luokkataisteluista, alistetuista ja vallankumouksesta elävät Benjaminin kielessä rinnakkain juutalaisen mystiikan kaikujen kanssa.

Teesien merkitys on moninainen. Yksi näkökulma on nähdä ne aikalaisen vallitsevan poliittisen tilanteen kuvauksena. Kia Lindroos (1998, 29) toteaa, että teesien voidaan yleistäen ajatella kertovan vuodenvaihteen 1939/1940 historiallisesta tilanteesta: teesien historiallinen materialisti keskittyy tulkitsemaan kahden maailmansodan välistä poliittista historiaa. Hän jatkaa, että Benjamin rakensi teesinsä toista maailmansotaa edeltävän eurooppalaisen vasemmiston kritiikiksi – vastauksena paktiin hän tahtoi tuoda tuomiopäivän intellektuellien silmien eteen. Benjamin uskoi näkevänsä, mihin historia oli johtanut, ja teesit olivat hänen oma yrityksensä uudistaa historiallinen materialismi. Toisaalla Lindroos (1998, 30) arvelee, että teesejä voidaan lukea myös kuvauksena Benjaminin omasta, epävarmasta intellektuaalisesta tilanteesta. Benjamin oli jäänyt akateemisen maailman ulkopuolelle ja toimi vapaana kirjoittajana, jolla ei varsinaisesti ollut omaa intellektuaalista viiteryhmää.

Teoksessaan *Now-Time|Image-Space. Temporalization of Politics in Walter Benjamin's Philosophy of History and Art* (1998) Lindroos tutkii Benjaminin aikakäsitystä historiategeseissä sekä *Taideteos teknisen uusinnettavuutensa aikakaudella* -esseessä. Lindroos (1998, 11–12) lukee Benjaminin tekstejä kairologisen ajan etsimisen näkökulmasta. Kairologinen aika on vastakohta kronologiselle, lineaarisesti etenevälle ajalle; näiden kahden aikakäsityksen esikuvat löytyvät antiikin Kreikasta. *Chronos* viittaa kvantitatiivisesti mitattavaan, kronologiseen aikaan, joka ylittää yksilön olemassaolon. Chronokseen liittyy tuhoava elementti, koska se identifioituu elämän katoavaisuuteen viittaamalla ihmisen elämää pitempiin aikajänteisiin. Sen sijaan *kairos* viittaa ajan kvalitatiivisuuteen, toiminnalle sopivaan oikeaan hetkeen ja yksittäisiin tapahtumiin. Kairologisen ajan täyttymys seuraa toiminnasta.

Sinänsä temporaalisten käsitteiden tutkimus ei kuulu käsillä olevan työn alaan, mutta edellämainittu erottelu liittyy oleellisesti siihen benjaminilaiseen muistamisen käsitykseen, jota etsin historiategesien teksteistä. Benjaminin mukaan historismin tien valinnut historiankirjoittaja suhtautuu aikaan edelläkuvatun *chronoksen* tavoin, loputtomana jatkumona, joka vie väistämättä tapahtumia eteenpäin. Sen sijaan Benjaminin historiallinen materialisti pyrkii pysäyttämään hetkiä historian kulusta. Silloin tärkeää ei ole tapahtumien kronologinen sijainti, tai niiden lineaarinen eteneminen, vaan toiminta, joka suuntautuu

juuri siihen hetkeen, joka eteemme ilmestyy. Kairologinen aika on hetkellisiä kuvia, toimintaa sopivana hetkenä ja oikeana aikana. Benjaminilainen historiankirjoitus on tarttumista näihin hetkiin silloin, kun ne ilmestyvät. Jotta käyttämäni benjaminilainen käsitys muistamisen merkityksestä olisi lähtökohtaisesti ymmärrettävissä, on oleellista huomioida näiden kahden aikakäsityksen laadullinen ero.

Esther Leslien käsitys Benjaminin historiateesien merkityksestä liittyy laajempaan aikalaiskritiikkiin. Leslien (2000, 169) mukaan teesien tarkoitus on yrittää vastata kysymykseen edistyksen ja katastrofin yhteydestä. Teesit keskeyttävät Benjaminin ajan nykyisyyden, jossa historia ja teoria ovat eronneet, ja fasismi ja militarismi ovat vastuussa hirmuhallinnosta. Leslien (ibid.) tulkinnan mukaan, jotta kauhun kierre saataisiin katkaistua, olisi kehiteltävä uudenlaisia tapoja ajatteluun ja toimintaan. Tähän tarpeeseen Benjamin tarttui kirjoittaessaan teesejään.

Sekä Leslie (2000, 169) että Lindroos (1998, 30) toteavat, nojaten Benjaminin ja Gretel Adornon väliseen kirjeenvaihtoon, että teesien merkitys ulottuu paljon laajemmalle kuin vain juuri käsillä olleeseen poliittiseen tilanteeseen. Kirjeessään Gretel Adornolle Benjamin mainitsee, että hän on pitänyt teeseihin keräämiään ajatuksia omana tietonaan jo niitä edeltävien 20 vuoden ajan. Vain sota ja sitä ympäröivä poliittinen konteksti on motivoinut hänet kirjaamaan ne ylös. Lindroos (ibid.) jatkaa, että kaikuja teeseistä onkin nähtävissä muissa, Benjaminin jo ennen teesejä kirjoittamissa teksteissä. Samaa toteaa myös Beiner (1984, 430).

Aikalaiskontekstinsa lisäksi teesit muodostavat tärkeän teoreettisen perustan Benjaminin töiden laajemmalle ymmärtämiselle. Rolf Tiedemann (1999, 930), Benjaminin tekstien keskeinen kommentaattori ja mm. *Passagen-Werkin* toimittaja, ohjeistaa kaikkia *Passagen-Werkin* opiskelijoita pitämään mielessään historiateesit. Theodor W. Adornon (1997, 238) mukaan historiateesit ovat yhteenveto Benjaminin päätyön, *Passagen-Werkin* epistemologisesta perustasta.

Susan Buck-Morssin (1977, 169) mukaan teeseissä näkyy, kuinka Benjaminin teologisen ajattelun ydin sisältyy hänen materialistiseen ajatteluunsa. Ensimmäinen teesi sanoittaa

tämän suhteen, ja myöhemmin läpi teesien on kuultavissa kaikuja messiaanista siinä, missä Benjamin ensisilmäyksellä katsoen kirjoittaa historiallisesta materialististaan. Historian kuvan pelastaminen unohdukseen joutumiselta vertautuu tekstissä messiaaniseen lunastukseen, ja vallankumouksen tekeminen messiaan saapumiseen.

Tämä benjaminilaisen historiankäsitteilyn messiaanisen läsnäolo kaiku myös tämän työn kysymyksissä muistamisen mahdollisuudesta paremmalle tulevaisuudelle. Kuten todettiin jo aiemmissa luvuissa, muistaminen itsessään ei välttämättä tuonut rauhaa niille, jotka kokemuksistaan todistivat. Mutta voiko muistamisella olla laajemman ihmisjoukon, yhteiskunnan kannalta pelastava merkitys? Edellisissä luvuissa esittelin erilaisista näkökulmista asiaan perehtyneiden teoreetikoiden perusteita päätyä tähän johtopäätökseen tavalla tai toisella. Seuraavaksi etsin benjaminilaista tapaa sanoittaa tämä kysymys ja sen vastausmahdollisuuksia.

4.1.2 Benjaminilainen historiallinen materialisti

Benjaminin historiateesien päähenkilö on historiallinen materialisti, jonka metodia, positiota ja luonnetta Benjamin esittelee esimerkkien ja vastaesimerkkien kautta. Esittelen tässä benjaminilaisen historiallisen materialistin tämän työn näkökulmasta katsottuna tärkeimmät piirteet.

Benjaminin historiallinen materialisti on saanut nimensä marxilaisen historiallisen materialismin mukaan, mutta nämä kaksi poikkeavat toisistaan määritelmällisesti jo lähtökohdiltaan. Ronald Beinerin (1984, 424) mukaan historiallinen materialismi yleisesti ymmärretään rationaalisen prosessin, Hegelin dialektiikkaan perustuvana, päämäärää kohti pyrkivänä liikkeenä. Tällainen historiallinen materialismi on pyrkinyt analysoimaan historiaa siitä näkökulmasta, mitä tulee olemaan, kohti tulevaisuutta. Beiner (ibid.) huomauttaa, että Benjamin sen sijaan kääntää perspektiivin toisin päin: hän ei katso tulevaan, vaan määrittelee historiallisen materialismin tämän suhteessa ja suhtautumisessa menneeseen. Kautta *Teesien* on luettavissa historiallisen materialistin tehtävä menneen pelastajana, ei niinkään tulevaisuuden rakentajana.

Beinerin (1984, 424) mukaan Benjaminille historia on radikaalin sirpaleinen, eikä hän yritäkään esittää sitä selkeän dialektisena, vaihe vaiheelta etenevänä liikkeenä. Benjaminilainen historiallinen materialisti ei toimi suhteessa kokonaiskuvaan, historialliseen prosessiin tai jatkumoon, vaan yksittäisiin historiallisiin fragmentteihin, joita hän pyrkii kokoamaan. Beiner (ibid.) toteaa, että tämä benjaminilainen näkemys ei suinkaan ilman ristiriitoja istu rationaalisena prosessina ymmärrettyyn marxilaiseen historialliseen materialismiin.¹⁷

Benjaminilaisen historiallisen materialistin suhde historiaan on pelastava ja kokoava. Benjaminin omaan kirjoittamisen tapaan liittyvä keräilijän metodi on yhteneväinen tämän kanssa. Benjaminilainen historiallinen materialistikin on keräilijä, joka kokoaa sirpaleista ja fragmenteista historiallista kuvaa. Keräilijän metodin päämääränä on nykyisyyden keskeyttäminen, oli kyseessä sitten siteeraus tai menneisyyden kuvan välähdys. Benjaminin historiallisen materialistin keräilijän metodi lainaa esikuvansa sekä juutalaisesta mystiikasta että surrealistien montaasitaiteesta. Tähän taustaan palaan myöhemmin, kun käsitelen Benjaminin historian enkeliä.

Kuten jo aiemmin todettiin, kairologinen ajattelu tähtää toimintaan oikealla hetkellä. Se sopii marxilaiseen vallankumousajatteluun ja toisaalta myös benjaminilaiseen nykyhetken keskeyttämiseen. Tällainen historian käsittelyn metodi ei pyrikään luomaan pitkän jatkumon kaltaista kokonaisuutta, vaan näkemään yksittäisten hetkien merkitykset. Merkityksiä ei kuitenkaan luoda tieteen tahtoen, vaan tarttumalla muistoihin silloin, kun ne ilmestyvät nykyisyyden vaaran hetkellä.¹⁸ Proustilta lainattu *tahaton muisti* kuvaa tätä benjaminilaista ilmestystä.

Leslien (2000, 214) mukaan benjaminilainen historiankirjoitus on otteen saamista

17 Tämä eroavaisuus benjaminilaisen ja marxilaisen historiallisen materialistin välillä on niin radikaali, että se on synnyttänyt Benjamin-komentattorien keskuudessa oman keskustelun siitä, onko Benjaminin historiallisella materialistilla mitään muuta tekemistä marxilaisen historiallisen materialistin kanssa kuin nimi. Tämä keskustelu ei ole työni kannalta relevantti enkä sitä tässä käsittele enempää. Benjaminin historiallisen materialismin käsitteen omaleimaisuus kannattaa kuitenkin pitää mielessä aihetta käsitellessä.

18 Benjamin ei selitä tarkemmin, mitä hän tarkoittaa tällä vaaralla. Aikalaisen nykyisyyden vaara oli kieltämättä Benjaminin silmien edessä hyvinkin konkreettisesti silloin, kun hän teesinsä kirjoitti. Toisaalta nykyisyyden vaaran yhteys keskeyttävään välähdykseen heijastaa jälleen myös juutalaista mystiikkaa. Cohen (2004, 210) toteaa, että todellisuuden vaikeat ajat vain vahvistivat juutalaista messiaanisen lunastuksen odotusta. Nykyisyyden ahdistuksella on voimistava yhteys sen keskeyttävän lunastuksen varmuuteen.

(*begreifen*) menneestä, se on *praxis*, toiminta, joka ei vain kerro menneestä, vaan saa sen tapahtumaan. Ote saadaan yllättävällä hetkellä ilmestyvästä menneisyyden muistosta, jolla on yhteys nykyhetken kokemukseen. Benjamin lainaa Proustilta käsitettä *mémoire involontaire*, tahaton muisti. Tahaton muisti ei ole tietoista muistojen kaivamista ja niille merkityksen antamista, vaan muistikuva yllättää (*shokki*¹⁹) muistelijansa ja muodostaa yhteyden konkreettisen nykyisyyden ja siihen viittavan menneisyyden kanssa. Leslien (ibid.) mukaan Benjamin muodostaa tahattoman muistin teoriansa kontrastina sellaiselle melakoliselle muistille, jonka vellonta menneissä tapahtumissa on loputonta. Benjaminin suosima historiankirjoittamisen muoto ei ole niinkään historian kerrontaa vaan teorian luomista. Täten historiankirjoittamisesta itsestään tuleekin historian tekemistä.

Benjaminilainen historiallinen materialisti on aktiivinen toimija suhteessaan historiaan, ei passiivinen muistojen vastaanottaja. Tärkeää metodissa on *tarttuminen* menneisyyden kuvaan, siitä kiinni pitäminen ja siinä itsensä tunnistaminen. Näitä Benjamin painottaa monessa teesissään. Historiallisen materialistin tehtävä on ”silittää historiaa vastakarvaan” (Benjamin 1989a, 181, VII); toisin sanoen historiallisen materialistin tie ei ole yksinkertainen eikä se tavallisin. Benjamin tuntuu olevan siitä selvillä.

Benjamin (1989a, 178, III) esittelee historiallisen materialistinsa historiankirjoittajana, joka tunnistaa menneisyyteen sisältyvän lupauksen Messiaasta ja tietää, ettei tuomiopäivän vaatimuksista selvitä helpolla. Kaikki, mikä on tapahtunut historiassa, jää odottamaan tullakseen lopulta vastalunastetun ihmiskunnan osaksi Messiaan saavuttua. Toivo ei ole tulevaisuudessa, vaan menneisyydessä, ja tässä Beinerin (1984, 426) mukaan Benjaminin ja Marxin ero näkyy selvimmin. Beiner (ibid.) lainaa Marxin *Eighteenth Brumairea*, jossa tämä toteaa, ettei 1800-luvun sosiaalinen vallankumous voi turvata menneeseen vaan tulevaan. Jotta vallankumous saavuttaisi potentiansa, sen on jätettävä kuolleet hautaamaan kuolleensa.

Benjaminin käsitys on juuri päinvastainen, hän ei voi jättää kuolleita hautaamaan kuolleitaan. Sen sijaan hän tähyää historiankirjoittajaa, jolla olisi ”lahja saada menneisyyteen sisältyvä toivonkipinä syttymään” (Benjamin 1989a, 180: VI). Tällainen

19 XVII teesissään Benjamin (1989a, 188) kirjoittaa: ”Kun ajattelu tietyssä jännitteiden kyllästävässä konstellaatiossa äkkiä pysähtyy, aiheuttaa se siinä shokin, jonka ansiosta ajattelu kiteytyy monadiksi. Historiallinen materialisti tarttuu historialliseen aiheeseen vain silloin, kun se tulee häntä vastaan monadina.”

voima on vain sellaisella historiantkirjoittajalla, joka ei usko, että edes kuolleet ovat turvassa, jos vihollinen saa jatkaa voittokulkuaan. II teesissään Benjamin (1989a, 178) toteaa, että menneisyyteen sisältyy lunastuksellinen indeksi. Lunastus ei koske vain elossaolevia, vaan myös kuolleita. Kuulumme samaan traditioon, johon meitä edeltäneet sukupolvetkin. Kuten Habermas kirjoitti kymmeniä vuosia myöhemmin ja mitä käsittelin muistamista koskevassa luvussa: mekin elämme todellisuudessa, jossa Auschwitz oli mahdollinen. Olemme väistämättä punottuja tuohon sukupolvien jatkumoon, ja myös Benjaminin historiallinen materialisti tietää sen.

II teesissä Benjamin (1989a, 178) jatkaa, että meille on annettu ”heikko messiaaninen kyky, jota menneisyydellä on oikeus vaatia”. Sama kyky on ollut myös meitä edeltävillä sukupolvilla. Tämä sukupolvien jatkumo liittyy nykyajan ihmiset ”salaisella sopimuksella” niihin, jotka ovat eläneet ennen meitä. Emme voi kuvitella elävämme tyhjiössä, jossa muistoilla ja historialla ei olisi sijaa. Juutalaisille ”jokainen sekunti oli pieni portti, josta Messias saattoi astua sisään” (Benjamin 1989a, 189, XVIII B). Tätä mukaellen voisi sanoa, että jokainen sekunti on pieni portti, jossa meillä on mahdollisuus joko muistaa menneisyys tai kadottaa se. Jos emme tartu menneisyyden kuvaan benjaminilaisen historiallisen materialistin metodilla, emme kykene täyttämään tuota salaista sopimusta oman sukupolvemme ja menneiden sukupolvien välillä. Samalla meidän ”heikko messiaaninen kykymme” valuu tyhjiin.

4.1.3 Historismin kritiikki

Menneisyyden historiallinen esittäminen ei merkitse sen tunnistamista, ”kuinka oikeastaan on ollut”. Se merkitsee muistamisen hallitsemista sellaisena, jona se välähtää esiin vaaran hetkellä. (Benjamin 1989a, 180, VI.)

Historismi esittää menneisyyden ”ikuisen” kuvan, historiallinen materialisti ainutkertaisen kokemuksen menneestä (Benjamin 1989a, 187, XVI).

Historismi oikeutetusti saavuttaa huippunsa universaalihistoriassa. Juuri siitä materialistinen historiantkirjoitus eroaa metodisesti kaikkein selvimmin. Universaalihistorialla ei ole teoreettista välineistöä. Sen metodi on luetteleva: se kuuluttaa julki joukon tosiasioita täyttääkseen homogeenisen ja tyhjän ajan. (Benjamin 1989a, 187–188, XVII.)

Benjamin määrittelee historiallisen materialistin metodologiaan *Historian käsitteestä* -esseessään osittain suoraan, mutta paljon myös negatiivisesti, historismin kritiikin kautta. Historismi edustaa Benjaminille kaikkea sitä, mitä hänen historiallinen materialistinsa karttaa. Benjaminin kritiikki historismia kohtaan kohdistuu muunmuassa siihen liittyviin käsitteisiin historiallisesta jatkumosta, edistyksestä ja historiallisiin tapahtumiin eläytymisestä. Käsittelen seuraavaksi benjaminilaista historismin kritiikkiä näkökulmasta, jossa se määrittelee ja selittää benjaminilaisen historiallisen materialismin metodologiaa.

Lindroosin (1998, 53–54) mukaan Benjamin ei kritisoi historismin yrityksiä vangita historian todellinen kuva, koska historiallisten faktojen autenttisuus olisi kyseenalaista, vaan koska historiallinen totuus on käsitteenä luonteeltaan ajallinen ja muuttuva. Historismin silmin ensisijaisena nähdään historiallinen tilanne, joka jättää varjoonsa yksilön. Benjaminin argumentti kääntää asetelman toisin päin: toimiva yksilö on keskiössä ja heijastaa historiallisen tiedon luonnetta ja sen totuutta alati muuttuvissa ajallisissa konteksteissaan.

Sellaisesta nykyisyyden käsitteestä, joka ei ole siirtymätilaa, vaan jossa aika on pysähtynyt, ei historiallinen materialisti voi luopua. Tämä käsitys nimittäin määrittelee juuri sen nykyisyyden, jossa hän henkilökohtaisesti kirjoittaa historiaa. (Benjamin 1989a, 187: XVI.)

Historismi edustaa historian kronologista luentaa, historiallinen materialismi taas tarttuu yksittäisiin pysähtyneisiin hetkiin. Kronologinen historiankirjoitus ylittää yksilön aikajanan ja edustaa pitkällistä jatkumoa. Tällainen käsitys historiasta näyttäytyy Benjaminille erityisesti poliittisesti vaarallisena²⁰, sillä siihen ei liity kykyä pysäyttää jatkuvassa eteenpäin suuntautuvassa liikkeessä oleva yhteiskunta. Yhteiskunnan epäkohtien näkeminen on vaikeaa, jos jatkuva liike tulkitaan edistykseksi. Tällaisessa katsannossa epäkohtiin tarttuminen tuleekin jo melkein mahdottomaksi. Benjaminille (1989a, 186, XV) ”tietoisuus historian jatkumon räjäyttämistä on ominaista vallankumouksellisille luokille niiden toiminnan hetkellä”. Vastaavalla tavalla benjaminilainen historiallinen materialisti pyrkii räjäyttämään historiallisen jatkumon nähdäkseen sen sisällä piilevät hetket. Vaikka Benjaminin poliittiset kannanotot eivät kuulu tämän työn aihepiiriin, historiateesien poliittinen kieli toimii metaforana myös benjaminilaiselle muistamisen metodille.

²⁰ Kts. esimerkiksi teesit VI, VII ja VIII.

Historismin ja historiallisen materialismin keskeinen suhde ilmenee mielestäni selkeimmin juuri tässä historiallisen jatkumon räjäyttämisen teemassa, ja palaan siihen pian muistamisen merkityksessä.

Benjamin (1989a, 186) toteaa teesissään XVI: ”Historia on kohde konstruoinnille”. Howard Caygillin (2004, 90) mukaan historiallisen tapahtuman kokemisen erilaisuus määrittää historismin ja benjaminilaisen historiallisen materialistin eroa. Historismille historiallinen tapahtuma on objekti, *josta* meillä voi olla kokemus. Nämä kokemukset puetaan ”eepin narratiivin” muotoon, joka tukeutuu uskomukseen historiallisen jatkumon jatkuvasta edistymisestä. Narratiivinen historian esittäminen samalla vie eteenpäin juuri tällaista historiankuvaa. Historiallinen materialismi sen sijaan kokee historiallisen, ohikiitävän hetken *yhdessä* historian kanssa. Täten historiallinen tapahtuma ei ole enää varsinaisesti objekti, vaan osallistuja. Historiallisen tapahtuman osallistujaluonne tulee Caygillin (*ibid.*) mukaan esille *Passagen-Werkin* historiallisen montaaasin kokoavassa metodissa. Menneisyys ei tällöin ole kohde narratiiville eli kerronnalle, vaan konstruoinnille: rakentamiselle tai kokoamiselle.

Beinerin (1984, 427) mukaan historismille historia on ikuinen kuva menneisyydestä, joka on ”aina siellä”, toisin kuin benjaminilainen, vaaran hetkellä yhtäkkiä ilmestyvä historian kuva. Historismille historia on ikuista, jatkuvaa ja pysyvää; se on mahdollista tuoda takaisin milloin tahansa historiankirjoittaja haluaakin siihen palata. Benjaminin (1989a, 187–188, XVII) mukaan historismi lisää homogeeniselle ja tyhjälle aikajalalleen tietoa, jonka käsittelyyn sillä ei ole teoreettista välineistöä. Näin muodostuu universaalihistoria, jonka merkitys on kulminoitunut nykyhetkeen. Universaalihistorian tapahtumien ketjua Benjamin (1989a, 189, XVIII) vertaa rukousnauhaan, jota historismin valinnut historioitsija juoksuuttaa sormiensa lävitse. Beiner (1984, 427) kuvaa historismin metodia ajatusten virtaamiseksi, kun taas historiallisen materialistin pyrkimys on pysäyttää ajatus.

Historismin valinnut historioitsija on huoleton suhtautumisessaan historiaan. Siinä missä benjaminilainen historiallinen materialisti tuntuu olevan koko ajan vaaran keskellä ja lähes epätoivoinen yrittäessään tarttua historialliseen hetkeen, historismin silmin historialla ei ole hätää. Miksi olisikaan, sillä eihän se ole mihinkään katoamassa ja nykyhetki on kaiken

historiallisen kruununa koko ajan edessämme, toteaa historismi. Tähän ajatukseen liittyy jälleen myös yksi Benjaminin kritiikin kärjistä historismin poliittisia vaikutuksia kohtaan.

Teesi VII alkaa eläytymisen metodin kritiikillä. Historiallinen materialisti torjuu eläytymisen menetelmän, jonka perustaksi Benjamin (1989a, 180) esittää *acedia*, ”sydämen hitauden”²¹. *Acedia* saa ihmisen vaipumaan epätoivoon, kun tämä yrittää tavoittaa historian todellista kuvaa historismin menetelmin, eläytymällä menneisiin tilanteisiin. *Acedia* on benjaminilainen kuvaus siitä melankolisesta muistista, jonka kritiikkiä on tässä työssä esitelty jo aiemmin. Tässä teesissä se perustuu historismin kritiikittömään suhteeseen menneisyyden kanssa. Eläytymisen metodilla on Benjaminin (1989a, 181, VII) mukaan poliittisesti vaarallinen vaikutus. Historismin edustaja eläytyy voittajaan, mikä tietenkin koituu kulloinkin vallassa olevien hyväksi. Historismin menetelmällä ei siis ole halua muuttaa yhteiskuntaa, vaan sen sijaan vain marssia ”mukana riemusaatossa, jossa nykyiset vallanpitäjät astuvat niiden yli, jotka tänään makaavat maassa” (ibid.).

Benjamin (1989a, 181) jatkaa VII teesiä tunnetulla väitteellään: ”Ei ole mitään kulttuurin dokumenttia, joka ei samalla olisi myös barbarian todistuskappale”. Ne kulttuuririkkauksiksi kutsutut aarteet, joita yhteiskunnassa arvostetaan, ovat paitsi aikalaisten nerojen, myös ”nimettömän orjuuden” (ibid.) ansiota. Caygillin (2004, 74) mukaan nämä barbarian todistuskappaleet kyseenalaistavat koko järkeen perustuvan kulttuurin inhimillisyyden. Uudelleentarkasteluun ei joutu täten vain konkreettinen historiallinen materia, vaan myös ne teoreettiset rakennelmat, joihin historiallinen narratiivi perustuu.

Historismin tuntema empatia kaikkien aikojen voittajia kohtaan ja historiallisen materialismin historiallisten hetkien etsintä konkretisoituu tämän työn pääteemoissa. Palaan jälleen Habermasin esittämään kritiikkiin saksalaisesta historian ”normalisoinnista”, jossa pyrkimys oli unohtaa kansallissosialismin kaksitoistavuotinen valtakausi ja sen sijaan keskittyä menneisiin loistokkaisiin vuosisatoihin ja taas nykyhetkeen. Jos historiaan suhtauduttaisiin tällä tavoin, yhteys menneisiin sukupolviin katoaisi, ja mekin

21 Englanninkielisessä käännöksessä *Theses on the Philosophy of History* (Benjamin 2007d, 256) *acedia* (kreik.) on käännetty 'indolence of the heart' – sydämen saamattomuus, laiskuus, välinpitämättömyys.

marssisimme voittajien riemusaatossa, vallanpitäjien puolella. Emme uskaltaisi nähdä, että kulttuuriimme kuuluvat väistämättä ne synkätkin hetket, jotka kenties tekevät kulttuuririkkauksistamme barbarian dokumentteja, mutta myös liittävät meidät sukupolvien ketjuun. Sokeus traumaattisille tapahtumille on kuin historismin rukoushelmien juoksuttamista. Silloin vain historian kulminaatiopisteillä, nykyhetkellä sekä menneisyyden voitoilla on väliä. Entä mihin jäävät hukkuneet? Menneisyyden välähdykseen, joka katoaa ennen kuin ymmärrämme siihen tarttua.

Historismin ”homogeeninen ja tyhjä aika” on vastakohta benjaminilaisen historiallisen materialismin ”nyt-hetkellä täyttyneelle ajalle” (Benjamin 1989a, 186, XVI). Nyt-hetkellä täyttynyt aika on se, jossa historian konstruointi tapahtuu. Toisin sanoen historia ei ole aikajanan kaltainen tyhjä taulu, vaan benjaminilainen konstellaatio, historian kuvien muodostama montaasi, jossa menneisyys kohtaa nykyhetken. Se on pysähtynyt välähdys, jolla on potentiaali toimintaan. Se on paikka, jossa historia saa merkityksen suhteessa kaikkiin niihin aikoihin, jotka ovat olleet ja tulevat olemaan. Homogeeninen ja tyhjä aika ei voi sisältää lupausta messiaanisesta (Benjamin 1989a, 189, XVIII B). Nyt-hetki on se välähdyksen, tahattoman muistin, tuottama historiallinen konstellaatio, jossa menneisyys on mahdollista tavoittaa hetkeksi. Tällaisella historiallisella hetkellä on mahdollisuus räjäyttää itsensä irti jatkumosta.

4.1.4 Nyt-hetkestä eli historian jatkumon räjäyttämistä

Susan Buck-Morssin (1977, x) mukaan historiallinen jatkumo esittää nykyhetken historiallisena kulminaatiopisteenä, johon kaikki on johtanut, ja Benjaminin kritiikki kohdistuu tätä käsitystä vastaan. Nykyhetkeen kulminoituneen, jatkuvan historian sijaan Benjamin etsii sitä historiallista konstellaatiota, jossa nykyhetki on punottuna menneisyyteen ja tulevaisuuteen, ja jolla olisi voimia räjäyttää historian jatkumo. Tälle konstellaatiolle hän antaa erilaisia nimiä, niistä käsittelen seuraavaksi *nyt-hetkeä* ja myöhemmin *dialektista kuvaa*.

Teesissä XV Benjamin (1989a, 186) kirjoittaa: ”Tietoisuus historian jatkumon räjäyttämistä on ominaista vallankumouksellisille luokille niiden toiminnan hetkellä.” Benjaminille vallankumoukselliset toimivat historiallisen materialistin tavoin, kun he

räjäyttävät historian jatkumon ja näkevät nyt-hetkellä täyttyneen menneisyyden sellaisena kuin se heille uhkaavalla hetkellä ilmestyy. Teesissä XVII Benjamin esittää historiallisen materialistin metodinsa:

Kun ajattelu tietystä jännitteiden kyllästävässä konstellaatiossa äkkiä pysähtyy, aiheuttaa se siinä shokin, jonka ansiosta ajattelu kiteytyy monadiksi. Historiallinen materialisti tarttuu historialliseen aiheeseen vain silloin, kun se tulee häntä vastaan monadina. Tässä rakenteessa hän tunnistaa tapahtumien messiaanisen pysähtymisen merkin, toisin sanoen vallankumouksellisen tilaisuuden taistelussa alistetun menneisyyden puolesta. Hän panee merkille tämän pysähtymisen räjäyttääkseen tietyn aikakauden esiin historian homogeenisesta kulusta; hän nostaa esiin tietyn elämäkerran tästä aikakaudesta, samoin yksittäisen teoksen tästä elämäntyöstä. Hänen menetelmänsä ansio on siinä, että *tuossa* teoksessa on kätkeytyä ja säilytettyä elämäntyö, *tuossa* elämäntyössä aikakausi, ja *tuossa* aikakaudessa koko historian kulku. (Benjamin 1989a, 188.)

Nyt-hetki (*Jetztzeit*) on tiivistynyt messiaaninen aikayksikkö, joka sisältää sekä menneen että nykyisyyden kaikissa konteksteissaan ja kaikkine ulottuvuuksineen. Nyt-hetkessä on läsnä koko historia yhdessä nykyisyyden ja tulevaisuuden kanssa; se on merkki ajasta, joka ei ole tyhjää ja homogeenista, vaan sisältää kaikki mahdolliset ulottuvuudet. Se on tietoinen historian tunnistaminen, joka tuo samalla historiaan jotain uutta. Lindroosin (1998, 82) mukaan historiallisen tapahtuman tunnistaminen ja irrottaminen jatkumostaan vaatii ymmärrystä yksittäisen historiallisen tapahtuman arvosta. Historiallisen hetken arvo ei muodostu sen yhteydestä muihin historiallisiin tapahtumiin eikä sisälly sen osuuteen edistykseen tähtäävällä historian aikajanalla, vaan on siinä itsessään, yksittäisenä ja kokonaisena osana.

Nyt-hetki on lainauksenomainen, vallankumouksellinen muisto. Tämän luvun alussa esittelin Benjaminin luonnehdinnan historian kirjoittamisesta historian siteeraamisena. Niin kuin siteerattu teksti repäistään irti kontekstistaan, historialliseen hetkeen tartutaan benjaminilaisessa historiallisen materialistin metodissa yksittäisenä, irrallisena lainauksena. Historiallinen sitaatti voi räjäyttää historian jatkumon vain vieraantumalla kontekstista, johon se alunperin kuuluu.

Benjamin (1989b, 68) kirjoittaa esseessään *Proustin kuvasta* (*Zum Bilde Prousts*) Marcel

Proustin tekstistä tiuhaan kudottuna verkkona²². Historian verkkoon on kudottu muutakin kuin sen kaikkein näkyvimmit ja arvattavimmat osat: ”unohtamisen ornamentit” koristavat tätä verkkoa (Benjamin 1989b, 68). Lindroosin (1998, 81) mukaan Benjamin rakentaa tässä uutta historiankuvaansa, joka perustuu unohtamisen ja muistamisen väliselle dialektiikalle. Lindroos (ibid.) toteaa, että koska historian toinen puoli, unohdetut tapahtumat, kohtalot ja ihmiset ovat läsnä historian kuvassa samanarvoisina kuin sen muistaminenkin, ne on mahdollista aktualisoida uudestaan. Tällainen muistojen sisäisten rakenteiden löytäminen vaatii kuitenkin niiden irrottamista historiallisen jatkumon konteksteistaan ja muistojen tarkastelun yksittäisinä tapahtumina.

Lindroosin (1998, 84) mukaan nyt-hetken luonteesta tekee erityisen kiinnostavan se, että se ei ole palauttavissa mihinkään olemassaoleviin, yleisesti käsitettyihin temporaalisiin kategorioihin. Nyt-hetki ilmaisee ajallisen hetken uutuudesta ja luovasta voimasta jotain sellaista, mitä ei muilla tavoin voida tavoittaa. Tulkitsen, että nyt-hetkessä kulminoituu se yhtäkkiä välähtävän muistikuvan vallankumouksellinen, historian jatkumon keskeyttävä ja toimintaan suuntautuva voima, johon benjaminilainen historiallinen materialisti pyrkii tarttumaan. Nyt-hetkellä on jotain sellaista muutosvoimaista potentiaa, jota ei sisälly yksistään menneeseen tai nykyiseen hetkeen, vaan nimenomaan siihen benjaminilaiseen konstellaatioon, jossa nämä tavoittavat toisensa.

Benjaminilainen historiankirjoitus ei ole menneisyyden voittokulkujen muistamista, vaan sen unohdettujen pelastamista. Tämä historiankuva voidaan saavuttaa edellä esitetyllä, Benjaminin teesin XVII metodilla: yksittäisestä aikakaudesta nostettakoon esiin yksittäinen elämäntyö ja tuosta elämäntyöstä yksittäinen teos. Metodi räjäyttää historian jatkumon leikatessaan siitä yhden osasen erilleen, ja tuossa osassa on mahdollista nähdä paitsi historian itsestäänselvyydet, myös sen unohdetut.

Käsillä olevassa työssäni tuo historian jatkumosta irti räjäytetty elämäntyö on luonnollisesti aiemmissa luvuissa käsitelty Primo Levin todistus. Leviä ja hänen kanssavankejaan peloteltiin leirien aikaan sillä, ettei heitä tulla kuulemaan eikä muistamaan. Voittajien valta historiankirjoituksessa oli itsestäänselvyys SS-miehille ainakin vielä siinä vaiheessa, kun voitto näytti todennäköiseltä. Sodan voitto meni lopulta

22 Latinankielinen sana *textum* tarkoittaa verkkoa (Benjamin 2007b, 202).

toisaalle, mutta hukkuneiden määrä kasvoi tästä huolimatta suureksi. Hukkuneista eikä edes pelastuneista tullut tässäkään tapauksessa voittajia. Benjaminin metodin etu on kuulla yksittäisen historian hetken sekä ääneen lausutut että unohdetut todistukset. Jopa *Muselmann* voi elää selviytyjien todistusten kautta.

Benjaminilaiselle historialliselle materialistille olemassaolevia eivät ole vain voittajat ja kovaääniset, vaan myös ne, joiden sanat unohtuivat historialliseen verkkoon. Benjaminilainen historioitsija kykenee räjäyttämään voittajien jatkumon, ja kaivamaan esiin hukkuneet. Primo Levin todistuksessa näkyy paitsi vajaa vuosi keskitysleirillä, myös hänen koko elämäntyönsä. Hänen elämäntyönsä kertoo koko siitä aikakaudesta, jonka voitot ja tappiot sisältyvät kertomukseen hukkuneista ja pelastuneista. Tämä aikakausi kertoo puolestaan meidän koko historiastamme. Benjaminilaiselle historialliselle materialistille ei todellakaan ole olemassa kulttuurin dokumenttia, joka ei olisi samalla ihmiskunnan barbarian todistuskappale. Hän kuulee historian kertomukset liian tarkasti. Hänelle ei ole enää paluuta siihen naiiviuteen, jossa eläydytään voittajiin.

4.2 Historian metodista

Benjaminilainen historiankirjoituksen metodi perustuu keräilijän menetelmään, montaasin kokoamiseen. Edellä jo todettiin, että muistikuvan keskeyttävä voima sisältyy sen irrottamiseen kontekstistaan. Seuraavaksi tarkastelen sitä, millainen oli Benjaminin käsitys tuosta muistikuvasta ja mihin keräilijän metodi perustui.

Benjaminin historian kuva on välähtäessään yhtä aikaa pysähtynyt ja dynaaminen. Siihen sisältyy paitsi se menneisyyden hetki, jota muistaminen koskee, myös kaikki sitä edeltänyt ja sen jälkeen tuleva, toisin sanoen koko ihmiskunnan historia. Pysähtyneessä kuvassa mennyt, nykyinen ja tuleva ovat vastavuoroisessa yhteydessä. Benjamin käytti tästä nimitystä *dialektinen kuva*. Lindroosin (1998, 91) mukaan benjaminilainen dialektinen kuva mahdollistaa nyt-hetken kokemuksen. Siinä kirkastuu Benjaminin ajatus historiasta, ei etenevänä, vaan aktualisoituvana.

Dialektisessa kuvassa on kyse laajasta, monitulkintaisesta, benjaminilaisesta käsitteestä,

jolle Benjamin itse ei antanut selkeää teoreettista selitystä, eivätkä sellaista ole kyenneet rakentamaan omistautuneet Benjaminin tutkijatkaan. Aihe on niin laaja, että siitä voisi kirjoittaa kokonaisen oman tutkimuksensa²³ ja täten voin tässä vain pintaraapaisulta sivuta dialektisen kuvan ympärillä käytyä keskustelua. Koska menneisyyden kuvan välähdys on kuitenkin työni kantavia teemoja, benjaminilaista dialektista kuvaa on oleellista käsitellä sen verran, että käsite voi valaista teoreettista rakennelmaa tämän työn takana.

Benjaminin historiallisen montaasin kokoamisen metodi sai innoituksensa kahdesta varsin erilaisesta lähtökohdasta. Keräilijän metodi perustui osaltaan messiaaniseen *tikkun* -työhön, juutalaisen mystiikan mukaiseen opetukseen ihmisen tehtävästä maan päällä ennen kuin Messias saapuu. Toisaalta Benjaminia innoittivat myös 1800- ja 1900- lukujen vaihteen surrealistit ja näiden montaasitaideteokset, jotka perustuivat alistetun materian vapauttamiseen irrottamalla materia kontekstistaan. Näitä benjaminilaisen montaasin lähtökohtia käsitelen tämän alaluvun jälkimmäisessä osassa.

4.2.1 Historiasta dialektisena kuvana

Bild ist die Dialektik im Stillstand (Benjamin 1991, 577; N2a,3).

Max Pensky pohtii artikkelissaan *Method and time: Benjamin's dialectical images* Benjaminin dialektisen kuvan ongelmia ja terminologista epäselvyyttä, sekä käsitteen taustalla olevia ajatusrakennelmia. Pensky (2004, 179) määrittelee ”dialektisen” yleisen käsityksen mukaan tarkoittavan käsitteiden tai vastakkaisten osapuolien keskinäistä, vuorovaikutuksellista suhdetta. ”Kuva” sen sijaan on enimmäkseen ymmärretty käsittämään jotakin hetkellistä, pysähtynyttä ja yksittäistä. Penskyn tulkinnan mukaan näiden kahden vastakkaisen termin yhdistäminen merkitsi Benjaminille muun muassa aikalaisten käytössä olevien historiankäsitteiden kritiikkiä, erityisesti kohdistuneena historismin ymmärrykseen historiasta kohtalonomaisesti etenevänä lineaarisena ajallisena jatkumona.

Penskyn (2004, 179) mukaan Benjamin esitti tällaisen historiankäsitteiden olevan

23 Ja on kirjoitettu, kts. esim. Susan Buck-Morssin *Dialectics of Seeing*.

kapitalismin olosuhteiden aikaansaama fantasia, jonka taustalla oli Hegelin dialektiikka, ajatus historiasta mystisenä, Hengen itseensä paluiksi ymmärrettynä aikana. Benjaminin dialektiikka eroaa tästä hegeliläisestä tunnetusta dialektiikan käsitteestä. ”Kuvan” Benjamin tahtoi puolestaan pelastaa esteettiseltä diskurssilta ja sisällyttää siihen poliittisen muutosvoiman.

Pensky (2004, 179) jatkaa, että Benjaminin ajattelussa kuvilla on suurempi merkitys kuin käsitteillä: kuvista tulee lopulta tavaramerkki, joka leimaa koko hänen tuotantoaan. Toisin kuin kielellisiin käsitteisiin, graafisiin kuviin sisältyy lähtökohtaisesti ajatus välittömyydestä. Tällaisella kuvalla on potentiaalia keskeytykseen ja muutokseen niin havainnon kuin tiedonkin alueella, toisin sanoen se vallankumouksellinen mahdollisuus, jota Benjamin toistuvasti hakee. ”Dialektinen kuva” ensisijaisesti muodostaakin itselleen rakennelman, jossa kahden termin välinen jännite voidaan valjastaa käyttöön niin, että ne lopulta ylittävät vastakkaisuutensa.

Benjaminin (1999, 462; N2a,3) mukaan menneisyyden suhde nykyisyyteen ajallisina hetkinä on vain temporaalinen jatkumo. Sen sijaan sen *mitä on ollut* (*Gewesene*) suhde siihen *mitä on nyt* (*Jetzt*), on dialektinen; ei jatkumo vaan konstellaation kaltainen kuva, joka ilmestyy yhtäkkiä välähdyksen lailla. Tämä kuva on pysähtynyt dialektiikka, toisin sanoen *dialektinen kuva*. Dialektisessa kuvassa mennyt oleva ja nykyisyys ovat hetken yhtä. Ne muodostavat kokonaisuuden, jossa voi nähdä yhtä aikaa sen, mitä nyt on ja sen, mitä on ollut.

Benjamin (1999, 464; N4,1) jatkaa, että dialektisessa kuvassa se, mitä on ollut tietynä aikakautena, on yhtä aikaa se, mikä on ollut aikojen alusta asti. Täten dialektinen kuva on kerrallaan manifesti yksittäiselle ja tarkalle hetkelle historiassa. Se hetki on Benjaminin mukaan sama, jolla nykyhetken ihminen tunnistaa tämän kuvan. Toisin sanoen dialektinen kuva kertoo ennen kaikkea nykyhetkestä, jossa heijastuu koko historian kulku.

Pensky (2004, 178) toteaa, että dialektisen kuvan käsitettä pidetään *Das Passagen-Werkin* metodologisena kulmakivenä ja ytimenä. Benjaminin tapa käsitellä historiaa, samoin kuin teeseissä etsitty historian ”oikea” ymmärtäminen pohjautuu dialektisen kuvan käsitteelle.

Niin *Passagen-Werkin* kuin *Historian käsitteestä* -esseenkin keskiössä on välähdyksenomaisesti äkkiä ilmestyvä kuva, jossa mennyt ja nykyisyys ovat yhtä. Tämän välähdyksen kautta on mahdollista tavoittaa historian ”todellinen kuva”. Pensky (ibid.) toteaa kuitenkin, että dialektisen kuvan käsite on epämääräinen eikä sille ole löydetty selkeää määritelmää. Penskyn mukaan tämä johtuu kenties siitä, että emme ole vielä saaneet tarpeeksi tyydyttävää ja valistunutta tulkintaa dialektisten kuvien merkityksestä. Toisaalta on myös mahdollista, ettei sellaista varsinaista teoriaa tai oppirakennelmaa ole olemassakaan, joka voisi selittää dialektisen kuvan käsitteen.

Penskyn (2004, 178) mukaan Susan Buck-Morssin tarjoama ”teoria” dialektisesta kuvasta on parasta, mitä on annettu. Buck-Morssin (1989, 67) mukaan taas Benjamin ylimäärittelee dialektisen kuvan käsitteen töissään. Buck-Morssin mukaan dialektisen kuvan logiikka on yhtä rikas kuin hegeliläinen dialektiikka. Hän määrittelee *Dialectics of Seeing* -teoksensa jokaisen luvun tehtäväksi dialektisen kuvan käsitteen kompleksisuuden avaamisen. Tarjolla ei siis ole yhtä ainoaa teoriaa dialektisen kuvan olemuksesta ja merkityksestä, vaan monisyinen pyrkimys selittää käsite erilaisissa benjaminilaisissa konteksteissa.

Tiedemann (1999, 942) vahvistaa, että dialektisen kuvan ja pysähtyneen dialektiikan (*Dialektik im Stillstand*) käsitteet ovat itsestäänselvästi *Passagen-Werkin* keskeiset kategoriat. Keskeisyydestään huolimatta käsitteet eivät koskaan saavuttaneet selkeää ja yhdenmukaista terminologista määrittelyä Benjaminin työssä. Benjamin itsekään ei niitä määritellyt laajemmin, vaikka hän käytti käsitteitä usein ja totesi muun muassa että pysähtyneen dialektiikan käsite on metodin olennaisin ydin (Benjamin 1999, 865; P°, 4). Tiedemann (1999, 1014) arvelee, että Benjamin kehitteli dialektisen kuvan käsitettään yhteistyössä Adornon kanssa, mutta jatkaa, että Adornon tulkinta dialektisesta kuvasta eroaa Benjaminin tulkinnasta merkittävästi. Vähäisin näistä eroista ei Tiedemannin (1999, 1015) mukaan suinkaan ole Benjaminin tekemä kytkös dialektisen kuvan ja historian messiaanisuuden välille.

Passagen-Werkin valtava historiallisten katkelmien kokoelma oli Penskyn (2004, 180) mukaan Benjaminille raakamateriaalin varasto, jonka syvyyksistä dialektisia kuvia suihkuaisi esiin. Kysymys kuuluukin, kuinka benjaminilaisen historiallisen materialistin

tulisi näiden katkelmien parissa työskennellä, jotta dialektiset kuvat saataisiin esiin? Pensky (ibid.) jatkaa, että Benjamin oli varsin haluton sitomaan projektiaan minkäänlaiseen teoriapohjaan. Tämä haluttomuus nousee ajatuksesta, että teoriat yleensä ovat liian riippuvaisia itse teoreetikon pyrkimyksistä. Penskyn mukaan Benjamin ajatteli, että historiallinen totuus ei ollut saavutettavissa kenelle tahansa teorian tuntevalle subjektille millä tahansa historiallisella hetkellä, vaan se paljastui ymmärrettäväksi yhtäkkiä, aivan tietyillä hetkillä. Dialektinen kuva ilmestyy tunnistettavaksi ainoastaan yllättäen ja välähdyksenomaisesti. Täten Benjamin uskoi päälleliimatun teoreettisen rakennelman paljastamisen sijaan kadottavan sen historiallisen totuuden, jonka hän näki kokoelmansa katkelmiin kätkeytyvän.

”Tässä rakenteessa hän tunnistaa tapahtumien messiaanisen pysähtymisen merkin”, toteaa Benjamin (1989a, 188, XVII) historiallisesta materialististaan. Tiedemannin (1999, 1015) mukaan Benjaminille linkki dialektisten kuvien ja messiaanisen välillä oli olennainen. Benjaminilaisen historiallisen materialistin tulee tunnistaa historiaan sisältyvä messiaaninen voima voidakseen tavoittaa historian dialektiset kuvat.

Kenties on turha yrittääkään etsiä yhtenäistä teoreettista määritelmää dialektisen kuvan käsitteelle ja dialektisten kuvien käsittelemiselle. Kenties Benjamin luotti nimenomaan kuvan voimaan terminologisen rakenteen sijaan. Tällöin eksplikoidun teorian rakentaminen olisi paitsi ajanhukkaa, myös benjaminilaisen ajattelun vastaista. Penskyn (2004, 181) mukaan Benjamin päätti korvata teorian metodilla. Tämä metodi lainasi paitsi surrealistien montaaseista, myös Benjaminin kiinnostuksesta juutalaista mystiikkaa kohtaan. Esittelen seuraavaksi dialektisten kuvien kokoamiseen tarkoitettun benjaminilaisen metodin: historiallisen montaasin.

4.2.2 Historiallisesta montaasista

Die erste Etappe dieses Weges wird sein, das Prinzip der Montage in die Geschichte zu übernehmen (Benjamin 1991, 575; N2,6).

Benjaminin esittelemä metodi oli sisällyttää montaasin periaate historiaan. Margaret

Cohenin (2004, 210) mukaan Benjaminin historiallisen materialistin metodi on saanut innoituksensa kahdesta hyvin erilaisesta lähteestä: juutalaisesta mystiikasta ja surrealistien montaaseista. Kabbalassa esiintyvä mystinen kertomus sisältää ajatuksen jumalallisten sirpaleiden leviämisestä niitä sisältäneiden, hajonneiden astioiden mukana. Ihmisen tehtävä on *tikkun*, koota palaset ja korjata maailma ehjäksi. Vain näin ihmiset voivat päästä jälleen Jumalan yhteyteen. Surrealistit puolestaan pyrkivät löytämään vapautuksen alistetulle kollektiiviselle materiaalille montaasien kautta. Benjamin yhdistää nämä kaksi vallankumouksellisessa historioitsijassaan, jonka tehtävä on pysäyttää laiminlyödyt muistot, jotka ilmestyvät nykyisyyden vaaran hetkellä.

Scholem (1995, 232–233) kuvailee *tikkunia* ihmisten tehtävänä heidän odottaessaan lunastuksen myötä saapuvaa kaiken jumalallisen harmoniaa. Siihen asti ihmisen tehtävä on yrittää palauttaa harmonia. Scholem (1995, 246) jatkaa myöhemmin, että eräässä kabbalismmin suuntauksessa *tikkuniin* sisältyvä voima on piilossa sen näennäisesti pehmeän kuoren alla. Tässä voimassa olisi aikojen lopussa potentiaalia tuhota maailman kaikki pahuus – ja täten *tikkuniin* sisältyisi myös vapauttava voima. Toisaalta, Tiedemann (1989, 178) toteaa, lunastus on mahdollista vain Messiaalle. Myös Benjaminin (2007c, 312) mukaan vain Messias voi täydentää historian. Kukaan muu ei voi luoda ja todentaa historian yhteyttä messiaaniseen tai lunastaa sitä. Scholem (1995, 274) kuitenkin huomauttaa, että *tikkunissa* ihmisellä on merkittävä asema, ja jossain määrin Messiaan ilmestyminen on nimenomaan *tikkunin* työn loppuun saattamista.

Ajatus *tikkunista* messiaanisen kaltaisena, kenties jonkinlaisena pelastuksen sijaistyönä (itse lopullista pelastusta odotellessa) on kiehtova benjaminilaisesta muistamisen näkökulmasta. Kuten on todettu, benjaminilaisittain muistaminen on sitaattien, irrallisten palasten keräilyä. Nämä muistot voidaan saavuttaa nyt-hetkissä, dialektisissa kuvissa, joissa on läsnä sekä mennyt että nykyisyys, vastavuoroisessa, dynaamisessa, toisiaan informoivassa suhteessa. Näissä hetkissä ”säihkyvät messiaanisen sirpaleet”, kuvailee Benjamin (1989a, 189) XVIIIA teesinsä lopussa. Toisin sanoen niissä dialektisissa kuvissa, benjaminilaisissa muistojen nyt-hetkissä, on sisällään tulevaisuutta vapauttava ominaisuus. Tällaisen tulkinnan mukaan tulevaisuutemme suorastaan riippuu muistamisesta, muistoihin tarttumisesta ja niiden tunnistamisesta nykyisyydessämme. Scholemin edellä esittämä

ajatus ihmisen tehtävästä *tikkunin* parissa kehottaa toimimaan. Pelastus ei tule itsestään, ei ainakaan tässä maailmassa. Ihmisillä on merkitys siinä, millainen tulevaisuus meitä odottaa. Menneisyyden muistikuvien hylkääminen olisi täten suorastaan itsetuhoista yhteiskunnan kannalta, sillä avain parempaan tulevaisuuteen on benjaminilaisessa muistojen tunnistamisessa.

Juutalaisen mystiikan lisäksi Benjaminia inspiroivat surrealismen taiteilijat ja heidän montaaasin periaatteensa. Pensky (2004, 185–186) mukaan surrealistien montaaasin metodi toimi, paitsi poliittisena kannanottona, myös erityisesti vastareaktionä siihen institutionalisoituun taidehistorialliseen kaanoniin, jossa yksittäinen taiteilijän luo teoksiaan. Montaaasit yhdistivät muutoin hyödyttömiksi roskiksi katsottuja objekteja: paperin ja sanomalehtien palasia, maalattuja kangastilkkuja, nappeja, vanhoja lippuja ja tupakantumppeja. Pensky (2004, 186) arvelee, että montaaasien shokeeraava voima liittyi niiden vieraannuttavaan luonteeseen, joka seurasi merkityksettömien objektien irrottamisesta siitä kontekstista, jossa ne alunperin määrittyivät merkityksettömiksi. Liittämällä nämä objektit osaksi montaaasia surrealistit loivat muiden hylkäämille kappaleille uusia merkityksiä.

Pensky (2004, 186) jatkaa, että Benjaminin ajatus montaaasin periaatteen tuomisesta historiankirjoitukseen edellyttää historiallisten hetkien irrottamista alkuperäisistä konteksteistaan. Historialliset fragmentit toimivat tällöin samoin kuin surrealistien keräilemät merkityksettömät fyysiset osat, joista heidän montaaasinsa koottiin. Nämä historialliset fragmentit liitetään yhteen ja ne muodostavat yhdessä konstellaation, historiallisen montaaasin. Yhdessä nämä historian fragmentit muodostavat uudenlaisen kuvan, jossa niiden keskinäinen yhteys avaa uusia tulkintoja niiden merkityksestä ja, Pensky (2004, 186–187) toteaa, myös niiden alkuperäisen historiallisen kontekstin suhteesta nykyiseen hetkeen.

Tikkun-oppi benjaminilaisen historiallisen montaaasin kontekstissa liittyy historiallisten osasten keräämisen merkitykseen, surrealistien montaaasit puolestaan näiden fragmenttien kokoamiseen montaaasiksi ja tämän konstellaation luomiin uusiin tulkintoihin historiasta ja nykyhetkestä. Molempien taustavaikuttajien näennäisen yksinkertaisiin tehtäviin sisältyy piilevä voima, jolla on potentiaalia keskeyttää, ravistella, tuhota tai vapauttaa.

Benjaminilainen montaasi kokoaa historiallisia fragmentteja ja muodostaa niistä dialektisia kuvia, toisaalta näitä dialektisia kuvia Benjamin kokosi montaaseiksi.

Susan Buck-Morssin (1989, 67) mukaan Benjamin kannatti montaasin periaatetta, koska siinä dialektisten kuvien ominaisuudet eivät sulaudu toisiinsa muodostaen yhden harmonian, vaan ne säilyttävät itsensä. Tästä johtuen montaasilla oli keskeyttävä voima siinä kontekstissa, johon se sisällytetään.²⁴

Montaasissa historian hukkuneet kohtaavat messiaanisen sirpaleet. Seuraavassa, viimeisessä alaluvussa benjaminilainen historian enkeli ryhtyy tähän kokoavaan työhön.

4.3 Angelus Novus todistajana

Benjamin yhdeksäs historiiteesi on metaforinen kertomus historian enkelistä, jonka konkreettisena kuvana toimii Benjaminille tärkeä maalaus. Enkeliteesi on yhtäältä Benjaminin omaa historianfilosofiaa, ja toisaalta kuvaus Paul Kleen *Angelus Novus* -teoksesta, jonka Benjamin osti vuonna 1921. Koski, Rahkonen ja Sirosen (1989, 200) mukaan taulu seurasi Benjaminia loppuun asti: se riippui hänen seinällään Berliinin työhuoneessa ja lähti hänen kanssaan Pariisiin maanpakoon. Kun lähtö Pariisistakin tuli väistämättömäksi, Benjamin leikkasi maalauksen irti kehyksistään ja lähetti sen matkalaukussa Adornolle New Yorkiin. Testamentin mukaan taulu lopulta päätyi Benjaminin ystävälle Gershom Scholemille.

Historian enkeli, jota Benjamin (1989a, 182: IX) Kleen maalauksen kautta tulkitsee, on kääntänyt selkensä tulevaisuudelle ja sen silmät ja suu ovat rävähtäneet auki, kun se kauhun vallassa seuraa edessään kasvavia menneisyyden savuavia raunioita. Se tahtoisi vastustaa tuulta, joka puhaltaa Benjaminin (ibid.) mukaan aina paratiisista asti, se tahtoisi kääntää siipensä noiden sorrettujen raunioiden ylle, suojella niitä ja koota palaset yhteen. Myrsky, joka on tarttunut sen siipiin, on kuitenkin liian voimakas. Enkeli ei voi sulkea siipiään, se ei voi kerätä talteen sirpaloitunutta menneisyyttä eikä herättää kuolleita. Se kulkee vääjäämättä tuon myrskyn mukana kohti tulevaa, jonne se ei halua, samalla kun rauniot sen edessä kohoavat korkeuksiin. Benjamin lopettaa teesin historiankuvansa

24 Kts. Benjamin (1991), *Gesammelte Schriften II*: s.697–698.

paljastaviin sanoihin: siinä, missä me näemme historiallisten tapahtumien ketjun edistyksenä, historian enkeli näkee vain yhden ainoan jatkuvan katastrofin.

Benjaminin historian enkeliä on tulkittu metaforana juutalaisen mystiikan *tikkun*-työlle ja toisaalta benjaminilaiselle historialliselle materialistille. Itse näen siinä lisäksi vertauskuvan jollekin sellaiselle, mistä Benjamin ei ehtinyt saada tietää ollenkaan: Primo Levin kaltaiselle todistajalle. Tässä alaluvussa Levin todistus asettuu tulkitsemaan benjaminilaista historian enkeliä ja benjaminilainen historiankuva sanoittamaan sitä, miten näitä todistuksia voisi käyttää tulevaisuuden rakentamisessa.

4.3.1 Historian enkelin tehtävästä

Kuten on monen benjaminilaisen käsitteen ja esimerkin laita, historian enkelin tulkinta ei sekään ole yksiselitteinen. Tiedemannin (1989, 177) mukaan Benjaminin historian enkeliä käsittelevä yhdeksäs teesi esittää Benjaminin näkemyksen historiasta siten kuin hän sen teesien kirjoittamisen aikaan koki. Teesissä sanoitetaan Benjaminin historismin kritiikki sitä näennäistä edistystä kohtaan, joka ilmenee historian jatkumossa, ja jossa voittajien sijaan enkeli näkee vain savuavat rauniot.

Margaret Cohenin (2004, 210) mukaan juutalaisessa messiaanisuudessa lunastuksella on yhteys vallitsevan aikakauden kauheuksiin. Vaikka nykyhetken todellisuuden hirmuteot näyttäisivät nimenomaan kumoavan kaikenlaisen mahdollisuuden rauhan ja messiaanisen lunastuksen aikaan, ne päinvastoin jollain tavoin toimivatkin lunastuksen mahdollisuuden ja voiman vahvistajana. Mitä kamalampi todellisuus, sen voimakkaampi ja varmempi on tuo utooppinen tulevaisuus. Mitä kamalampi todellisuus, sitä paremmassa turvassa utopia säilyy tämän maailman saasteilta.

Vaikka yhdeksännessä teesissä Benjamin (1989a, 182) toteaa myrskytuulen puhaltavan paratiisista, Tiedemannin (1989, 178) mukaan enkelin jumalallinen alkuperä ei ole itsestäänselvä. Samoin tulevaisuus, jonne enkeliä puhalletaan, jää avoimeksi. Onko tulossa pelastus, vapautus, lunastus; vai kenties jotain muuta? Tiedemann (1989, 178–179) pitää Benjaminin tulkintaa enkelistä inhimillisenä, ei jumalallisena. Enkeli kokee tuskaa raunioista, jotka ihmisyyden epäinhimillinen historia on kasannut sen jalkoihin. Se ei

kuitenkaan voi siirtää katsettaan pois, vaikka sen mahdollisuudet auttaa ovat olemattomat. Näin Tiedemann (1989, 179) uskoo ihmiskunnankin kokevan oman historiansa, joka on täynnä julmuutta. Vain muisto menetetyistä paratiisista voi vielä ajaa ihmisyyttä eteenpäin.

Cohenin ja Tiedemannin esittämiä näkemyksiä vasten voisi ajatella, että enkeli edustaa utopiaa, josta ihmiskunta on tullut ja jonne se mahdollisesti on vielä matkalla. Enkelillä ei ole sijaa nykyisen maailman kauheuksissa eikä se kykene maalliseen maailmaan vaikuttamaan, kenties ei edes ymmärtämään sitä. Sen sijaan se viestittää ihmisille todellisuudesta, jossa kaikki on toisin. Tiedemann (1989, 178) toteaa Scholemin määritelleen Benjaminin enkelin juutalaisen tradition viestinviejäksi, mutta enkeli on epäonnistunut tässä tehtävässään. Enkelin tehtävä oli tulkita Jumalan kasvoja ihmiselle ymmärrettäväksi. Tiedemann (ibid.) tulkitsee enkelin sanattomaksi viestinviejäksi, joka kenties on jo jättänyt tehtävänsä. Vaikka sen suu on auki, sillä tuskin on enää mitään sanottavaa ihmiskunnalle. Ja jos enkeli ei itse ymmärrä näkemäänsä, kuinka se voisi tulkita sitä muille?

Birgit Maier-Katkin (2006, 93) tulkitsee enkelin tilan pysähtyneeksi, benjaminilaiseksi dialektiseksi kuvaksi. Tämä pysähtynyt tila edesauttaa enkeliä edessään olevan maiseman tulkitsemisessa. Jos enkeli on epäonnistunut tässä tulkitsemisen tehtävässään, se jää pelkäksi katsojaksi, jonka silmien edessä rauniot kohoavat korkeuksiin. Enkelin kohdalla tapahtunut ajallinen pysähdys koskee myös sen näkemää maisemaa: ”Siinä missä tapahtumien ketju näyttäytyy *meidän* silmiemme edessä, siinä *se* näkee yhden ainoan katastrofin ---” (Benjamin 1989a, 182; IX). Enkeli ei näe historiaa jatkumona, tapahtumien ketjuna. Se näkee yhdellä kertaa koko historian, monien syy- ja seuraussuhteiden sijaan yhden ainoan katastrofin. Myös enkelin näkymä on tällöin dialektinen kuva, pysähtynyt nyt-hetki, jossa koko historia punoutuu yhdeksi ja samaksi kuvaksi.

Leslien (1998, 12) mukaan enkelin tehtävä liittyy läheisesti juutalaiseen kabbalaan sisältyvään *tikkun*-oppiin, jota esittelin jo edellisessä alaluvussa. Jumalan tunnusmerkkejä kantavat alukset hajoavat, ja rikkoutumisen seurauksena jumalallisia kipinöitä sisältäviä alusten osasia leviää maalliseen maailmaan. Ihmisten sekä teologisena että sekulaarina tehtävänä on tuoda nämä palaset takaisin yhteen ja koota jälleen ehjäksi. Leslien (ibid.) mukaan Benjaminin enkelin tehtävänä on koota yhteen rikkoutunut ihmiskunta ja sen

repaleinen historia, samalla tavalla kuin montaasia pienistä osista kasaava taiteilija. Kuva ei tule olemaan eheä ja sileä, vaan rosainen ja historian tragediasta täyteläinen, mutta siinä säihkyvät messiaanisen sirpaleet.

Tiedemann (1999, 941) puolestaan näkee historian enkelin allegoriana benjaminilaiselle historialliselle materialistille. Enkeli hylkää aiemmat historian esittämiseen käytetyt kategoriat, jotka viittaavat kehittymiseen ja edistykseen. Ennen kaikkea enkeli hylkää ajatuksen historiallisen jatkumon muodostumisesta, sillä ainoa tämän jatkumon merkki ovat sen eteen kasaantuvat hirmutöiden rauniot. Enkeli ei voi nähdä raunioissa edistystä, sillä sen alaa on pelastaminen, ei tuhoaminen.

Maier-Katkinin (2006, 99) mukaan Benjaminin enkeli tähyää tietynlaista historiankuvaa kohti siksi, että sen tärkein tehtävä on tavoittaa Benjaminin II teesissä kuvailema heikko messiaaninen kyky, joka menneisyyteen sisältyy. Maier-Katkin toteaa, että Richard Wolin (1994, 265) sanoitti menneisyyden merkityksen Benjaminille samoin kuin Habermaskin aiemmin tässä työssä: meissä itsessämme on niin paljon menneisyyttä, että menneisyyden kieltäminen olisi itsemme kieltämistä.

Maier-Katkin (2006, 99) jatkaa, että Benjaminin enkelille menneisyyden kuva näyttäytyy muistoihin sisältyvissä jäänteissä ihmiskunnan historiasta. Nämä jäännökset enkeli tahtoisi kerätä siipiensä suojaan ja korjata. Heikko messiaaninen kyky sisältyy Maier-Katkinin (2006, 101) mukaan näihin jäänteisiin, joita Benjamin kuvaa raunioina. Benjaminilaisen keräilijän työ on olennaista, jotta heikko messiaaninen kyky voisi säilyä sukupolvelta toiselle. Maier-Katkin (ibid.) toteaa, että enkelin näkökulmasta historia, joka oletettavasti on ihmiskunnan arvojen, tradition ja edistyksen tyyssija, onkin vain kasa surullisia raunioita. Keskeinen benjaminilaisen historian keräilijän kysymys on, kuinka historia esitetään tuleville sukupolville, ja kuinka näihin raunioihin sisältyvä heikko messiaaninen kyky tulkitaan.

Myöhemmin Maier-Katkin (2006, 103–104) jatkaa, että Benjaminin historian enkelin tehtävänä ei ole etsiä muistamisen ja unohtamisen välistä harmoniaa historian raunioiden keskuudesta. Sen katse on väistämättä nauliintunut edessään olevaan katastrofiin, sillä jos se ei tavoita fragmentoituneita muistoja omassa nyt-hetkessään, nämä muistot uhkaavat

jäädä kokonaan unohduksiin. Enkeli todistaa näkemänsä perusteella, että historia ei katoa oletetun jatkumon mukana, vaan menneisyyden rauniot kasautuvat ja sinkoutuvat tulevien sukupolvien todellisuuteen.

Enkeli, joka pysähtyneen dialektisen kuvan keskeltä katsoo historiaa, tahtoisi koota oman messiaanisen montaaasinsa raunioista, jotka ovat koko ajan sen silmien edessä. Kuten Benjaminin (1989a, 182) yhdeksäs teesi kertoo, se ei siihen kuitenkaan kykene, sillä edistyksen myrsky on tarttunut sen siipiin ja levittänyt ne auki niin, ettei sulkeminen ole enää mahdollista. Sen sijaan menneisyyteen sisältyvä, edeltäviä ja nykyisiä sukupolvia yhdistävä ”heikko messiaaninen kyky” ei ole menetetty niin kauan kuin historian kuvan katsoja sen tunnistaa.

4.3.2 Salaisesta sopimuksesta

Leslie (2000, 217) tulkitsee Benjaminin historiankäsitystä tämän teksteissä usein esiintyvän valokuvan tarjoaman metaforan kautta: ”Remembered life, in Benjamin’s writings, reveals a truth that could only develop its full form later ---”. Menneisyyteen sisältyvä totuus on mahdollista paljastaa vasta myöhemmin, sillä se jollain tavalla tarvitsee tulevaisuutta kehittyäkseen. Ehkä totuus näkyy vasta yhteydessä nykyhetken kanssa: kun menneisyyden kuva välähtää ohi ja siitä saa hetkeksi otteen; silloin kun menneisyyden ja nykyisyyden yllättävä yhteys paljastuu hetkellä, jona sitä vähiten odottaa. Muistojen todellinen luonne paljastuu vasta dialektisessä kuvassa, historian tutkijan nyt-hetkessä, jostain savuavien raunioiden alta säihkyvissä messiaanisen sirpaleissa. Muistojen radikaali paljastus on benjaminilainen heikko messiaaninen kyky, joka velvoittaa meitä suhteessamme historiaan. ”Meitä on odotettu maan päälle” (Benjamin 1989a, 178).

Beinerin (1984, 425) mukaan benjaminilaiseen historian ajatteluun sisältyy vapauttava voima, ”the saving power of remembrance”. Tämä heijastuu historian enkelissä, jonka katse on suunnattu taaksepäin, ei tulevaisuuteen, ja enkelin toive olisi herättää kuolleet ja koota särkyneet. Beinerin (ibid.) mukaan tällaisen näkökulman valinnut historioitsija uskoo yhä menneisyyteen ja tähän uskoon sisältyy benjaminilaisen historiallisen materialistin vallankumouksellinen voima. Myös Maier-Katkinin (2006, 95) mukaan Benjamin näkee historian enkelissään mahdollisuuden palauttaa menneisyyden kantama lunastuksen

indeksi, ratkaista menneiden ja nykyisten sukupolvien välinen salainen sopimus, sekä tilaisuuden pelastaa heikko messiaaninen kyky.

Tuo benjaminilainen sukupolvien välinen salainen sopimus on tämän työn tulokinnassa se, että Benjaminia lainatakseni, meitä on odotettu maan päälle. Heikko messiaaninen kyky säilyy sukupolvelta toiselle vain, jos me tunnistamme tämän itsessämme, toisin sanoen itsemme sukupolvien ketjun osina. Meidän täytyy nähdä se historia, joka meihin sisältyy, se tapa, jolla punoudumme osaksi historiaa ja meitä edeltäneitä sukupolvia. Jos kuvittelemme olevamme historiallisen kehityksen kulminaatiopiste, edistyksen huipentuma, ja jos ainoa mikä meitä kiinnostaa, on tulevaisuus, kadotamme itsemme osana historiaa. Enkelin näkymän tavoin vain se, mistä olemme tulossa, on todella nähtävissämme. Tämä ei tarkoita muistamista nostalgisena melankoliana, tai konstruktivisen tahdon puutteena, kuten LaCaprakin (1998, 8) toteaa, vaan sitä, että näemme sen potentiaalin, joka sisältyy historiamme tunnistamiseen. Tämä potentiaali ei sisälly vain jokaisen omaan henkilökohtaiseen historiaan ja itsetuntemuksen löytämiseen, vaan niihin poliittisiin ja yhteiskunnallisiin vaikutuksiin, joita historian oikealla tai väärällä käytöllä, muistamisella tai unohtamisella, kriittisellä tutkistelulla tai melankolisella vellomisella on.

Historian kuvan tavoittamisessa meidän tulee toimia todistajan tavoin. Jotta voisimme pysäyttää eteenpäin kiitävän jatkumon, meidän on tartuttava muistoihin silloin, kun ne ilmestyvät ja tutkittava ne tarkkaan. Niissä näkyvät meitä edeltäneiden sukupolvien vaiheet ja lopulta koko historia ja tulevaisuus. Tässä on se heikko messiaaninen kyky, menneisyyteen sisältyvä lunastuksen indeksi. Tulevaisuuden mahdollistaa vain historiamme tunteminen. Tähän työhön meitä velvoittaa aiemmat sukupolvet ja erityisesti ne, jotka hukkuivat. ”Eikö äänissä, joita kuuntelemme, ole nyt jo mykistyneiden äänten kaiku?” (Benjamin 1989a, 178.) Jotta voisimme kuulla ne mykistyneet äänet, meidän on kuunneltava todistajia.

Historismi tyytyy laatimaan historian eri momenttien välisiä syy-yhteyksiä. Mutta yksikään asiayhteys syynä ei juuri siitä syystä ole historiallinen. Sellainen siitä tuli vasta postuumisti, kuolemansa jälkeen, tapahtumissa, jotka sattuivat ehkä vuosituhansien päästä. (Benjamin 1989a, 189, XVIII A.)

Benjaminilaisittain historiaa kirjoitetaan vasta nyt-hetkessä²⁵, jossa historiallisen hetken ja nykyisyyden välinen yhteys paljastuu. Tätä taustaa vasten myös todistajat ovat historiallisia todistajia vasta myöhemmin, niiden tapahtumien jälkeen, joiden vuoksi heistä tuli todistajia. He ovat se historian kuvan välähdys, joka voi paljastaa meille itsensä, tai jossa voimme kadottaa yhteyden menneisyyteemme. Olen jo aiemmin työssäni rinnastanut Levin todistajuuden Benjaminin historian enkeliin. Todistajan voima ei ole siinä hetkessä, kun tapahtumat ovat aktuaalisia, vaan tulevaisuudessa, jossa menneisyys kuuluu enää muistoissa.

Historian enkeli on todistaja, joka ei ole valinnut rooliaan. Kärsivien historia on aivan sen edessä, ja silti se on voimaton tekemään mitään muuttaakseen tapahtumien kulkua. Tuuli puhaltaa sitä eteenpäin, eikä paluuta ole. Angelus Novuksessa personoituu Leslien edellä esitetty tulkinta Benjaminin historian totuudesta, joka paljastuu vasta myöhemmin, kun se tulee muistona esiin. Kenties Angelus ei haluaisi olla vain historian enkeli, mutta sillä ei ole vaihtoehtoja. Benjaminin historiankäsityksen ominaisluonteeseen kuuluu, että todistajan voima on vasta tulevaisuudessa, jossa historia on melkein kadotettu.

Kun luemme Primo Levin tai muiden entisten keskitysleirivankien todistajanlausuntoja Auschwitz-kokemuksista, kuulemme historian enkelin äänen. Todistajien merkitys vankeusaikanaan oli vain säilyä hengissä, katsoa voimattomina edessään tapahtuvia kauheuksia. Kuten Levi totesi, tietoisuus omasta todistusvoimasta leirien purkamisen jälkeen antoi voimia jaksaa, todistajat itsekin tiesivät merkityksensä sisältyvän tulevaisuuteen. Nyt kun elämme sitä tulevaisuutta, todistajien merkitys on paljastaa jotain konkreettista siitä, mitä tapahtui. Meidän tehtävämme on pysähtyä ja kuulostella, muistaa sekin, mitä emme haluaisi muistaa; se, mitä emme edes voisi muistaa ilman näitä todistajia.

Tämän työn näkökulmasta on kiinnostavaa pohtia, toimiiko rinnastus myös toisin päin. Voisivatko todistajat olla historian enkelin ruumiillistumia? Kuten jo edellä todettiin, Tiedemann (1999, 941) näkee historian enkelin symboloivan benjaminilaista historiallista materialistia. Jos näemme todistajan benjaminilaisena historian enkelinä, todistajasta tulee myös benjaminilainen historiallinen materialisti. Todistajat käsittelivät muistikuvia, jotka

25 Benjamin (1989a, 187) kirjoittaa teesissä XVI: ”Sellaisesta nykyisyyden käsitteestä, joka ei ole siirtymätilaa, vaan jossa aika on pysähtynyt, ei historiallinen materialisti voi luopua. Tämä käsitys nimittäin määrittelee juuri sen nykyisyyden, jossa hän henkilökohtaisesti kirjoittaa historiaa.”

ilmestyivät lähes tahattomina muistoina. Primo Levin todistuksen eteneminen paljastaa tämän esimerkiksi *Tällainenkö on ihminen* -teoksessa, joka ei etene kronologisena kertomuksena alusta loppuun, vaan erilaisten muistikuvien ja anekdoottien varassa.

Kuten historian enkeli ja benjaminilainen historiallinen materialisti, myös todistajat halusivat pelastaa hukkuneensa todistamalla, Levin ajatuksia tästä esittelin sijaistodistajuutta käsittelevässä alaluvussa. Muistikuvissa todistajien eteen kasautuvat kirjaimellisesti rauniot, ihmisten rauniot (*Muselman*), sekä ne muistot ajasta ennen leirejä, joihin ei koskaan ole paluuta. Leviltä opimme myös sen, että todistajien maailma leireissä oli kaukana siviilimaailman normaalijärjestyksestä, tavanomaisesta elämän etenemisestä. Sen sijaan Levi kuvaa kuvia, ääniä, tapahtumia, hetkiä, toimintaa ja toiminnan odottelua. Toisin sanoen leirien maailma ei ollut *chronos* vaan *kairos*, kokoelma erilaisia hetkiä, joissa voi tapahtua tai olla tapahtumatta jotain. Kun todistajat kertaavat näitä tapahtumia todistamalla, he tuovat nuo muistikuvat nykyisyyteen. *Hukkuneet ja pelastuneet* -teoksessa, Levin 40 vuotta leirien jälkeen kirjoittamassa tapahtumien tulkinnassa on nyt-hetken omainen tunnelma. Siinä menneisyyden kuvat tunkeutuvat nykyisyyteen ja keskeyttävät tämän ajan, joka on palannut entisenkaltaiseen jatkumoon.

Todistajien tehtävä on keskeyttää nykyhetki, sillä heillä on avain niihin muistikuviin, joissa meidän tulee tunnistaa itsemme. Todistajia kuulemalla puolestaan me toteutamme sen velvollisuuden, jota menneisyys meiltä vaatii. Todistajia kuulemalla punoudumme sukupolvien ketjuun ja otamme vastuun omasta osastamme salaista sopimusta.

Todistajat ovat kuin kontekstistaan irrotettuja sitaatteja, joiden keskeyttävä voima johtuu siitä, ettei heillä ole varsinaisesti sijaa nykymaailmassa. Tämän lisäksi se maailma, jossa heistä todistajia tuli, on kadonnut. Birgit Maier-Katkin (2006, 99) käyttää sanaa *remnants*, ”jäännös” tai ”rippeet”, muistoista, jotka enkeli tahtoo kerätä ja korjata. Heikko messiaaninen kyky sisältyy Maier-Katkinin (ibid.) mukaan näihin jäännöksiin. Kuten muistamme, Agamben (1999a, 164) käyttää samaa sanaa kirjoittaessaan Auschwitzin hukkuneista ja pelastuneista. Todistajat ovat paitsi itse tämä jäännös, he myös keräilevät näitä jäännöksiä, omien muistojensa sirpaleita. Näistä muistojen jäännöksistä syntyy benjaminilainen messiaaninen montaasi, mutta toisaalta myös todistajat itse muodostavat tämän montaasin. He ovat kuin eläviä raunioita, muistumia menneisyyden katastrofeista,

jotka sinkoutuvat keskeyttämään nykyhetkemme. Tällöin meidän tehtävämme on toimia historiallisen materialistin tavoin keräilijöinä ja koota todistajista se montaasi, joka auttaa meitä tulkitsemaan paitsi historiaamme, myös nykyisyyttämme.

Heikko messiaaninen kyky siirtyy todistajien kautta meille. Teeseissään Benjamin ei määrittele sitä, miksi kyky on *heikko*, mutta kuten *tikkun*-oppia käsiteltäessä tuli esiin, sekä Tiedemannin (1989, 178) että Benjaminin (2007c, 312) mukaan lopullinen lunastus kuuluu vain Messiaalle. Vain Messias voi täydentää historian. En ota kantaa tässä työssä Messiaan olemukseen, tai siihen, mitä Benjamin tällä tarkoitti, mutta sen sijaan siihen benjaminilaiseen heikkoon lunastukselliseen kykyyn, mikä meillä Benjaminin mukaan on. Ihmisellä on sekä mahdollisuus että velvollisuus koota näitä sirpaleita ennen, benjaminilaisittain ilmaistuna, lunastuksen ajan koittamista. Kukaan ei tiedä varmasti tulevaisuudesta ja siitä, mihin kaikki päättyy, mutta sen sijaan tässä ajassa ja maailmassa pystymme toteuttamaan omaa tehtäväämme. Se ei kenties lunasta koko ihmiskuntaa, mutta mahdollisesti pelastaa heikot hukkumiselta ja historiamme unohdukselta.

Jos historian enkeli viittaa siihen utopiaan, josta ihminen on tullut ja kerran ehkä palaa, todistajat viittaavat siihen maailmaan, johon kukaan meistä ei halua, ja toisaalta myös siihen, jollainen on mahdollista rakentaa, jos kuuntelemme menneisyyden ääniä. Todistajien heikko messiaaninen kyky on siinä, että he kokoavat muistojensa sirpaleita raunioiden keskeltä. Meidän heikko messiaaninen kykymme on siinä, millaisen montaasin näistä sirpaleista rakennamme.

5 PÄÄTÄNTÖ

Työssäni olen muotoillut tulkintaani Walter Benjaminin historiallisen montaasin metodista yhteiskunnallisesti hyödyllisen muistamisen välineenä. Pääargumenttini on, että menneisyyden muistaminen on avainasemassa, kun pyrimme ymmärtämään nykyhetkessä vaikuttavia voimia ja luomaan yhteiskuntaa, joka olisi kaikille sen jäsenille hyvä paikka elää. Primo Levin kaltaisten keskitysleiriselviytyjien todistukset avaavat paitsi niitä menneitä tapahtumia, joista todistukset kertovat, myös laajemmin niitä yhteiskunnallisia olosuhteita, jotka tuossa historiallisessa tilanteessa vallitsivat. Nämä muistot ovat merkityksellisiä nykyajan ihmisten näkökulmasta. Vain historiansa tunteva kykenee ymmärtämään nykyhetken osaksi laajempaa kokonaisuutta ja suhtautumaan kriittisesti siinä vaikuttaviin voimiin. Tämä koskee sekä yksilöitä että kokonaisia kansoja. Olen työssäni pyrkinyt perustelemaan, miksi muistaminen on yhteiskunnallisesti, moraalisesti ja historiallisesti merkittävää ja toisaalta muistojen katoaminen tai väärinkäyttö vahingollista. Benjaminilainen historiallisen montaasin kokoamisen metodi antaa filosofiset avaimet muistojen käyttöönottoon.

Johdannossa esittelin pääkysymykseni lisäksi joukon alakysymyksiä, joita olen käsitellyt työni kolmessa keskimmaisessa pääluvussa. Päättäessä on aika koota vielä kerran yhteen vastauksia näihin. Mistä muistamisen velvollisuus kumpuaa? Millainen merkitys todistamisella on muistamiselle ja historiankirjoitukselle? Mikä on muistin suhde vastuuseen ja moraaliin? Mitä tarkoittaa benjaminilainen muistikuvaan tarttuminen ja historiallisen montaasin kokoaminen? Mikä on muistamiseen sisältyvä lunastava mahdollisuus? Teen seuraavaksi yhteenvetoa työni keskeisistä argumenteista näiden kysymysten kautta.

Tämän työn neljännessä luvussa käsitelty Walter Benjaminin historian enkeli on Primo Levin kaltainen viestinvälittäjä, joka näkee edessään menneisyyden kauheudet. Enkelin ja Levin todistajuuden yhteys on yksi tämän työn kantavista ajatuksista. Todistajien kertomukset ovat esimerkki historian jatkumosta pysäytetyistä kuvista, joissa benjaminilaiselle historiantutkijalle heijastuu paitsi menneisyyden yhteiskunta, myös

nykyisen yhteiskunnan mahdollisuudet ja epäkohdat. Valinta kuulla todistukset on meidän, nykyisen sukupolven harteilla. Kuten esimerkiksi Habermas, Margalit ja Levi ovat edellä esittäneet, tämä valinta on merkittävä niin yhteiskunnallisesti kuin moraalisestikin.

Todistajan taakka ja tehtävä on katsoa ja kertoa näkemästään, hän ei kykene korjaamaan raunioita tai pelastamaan hukkuneita. Kuitenkin jopa *Muselman* voi kertoa tarinansa sijaistodistajien kautta. Toisen luvun lopussa käsitelin lyhyesti Agambenin teoriaa todistajan desubjektifikaatiosta, jossa *Muselman* kohtaa sijaistodistajan jatkuvassa liikkeessä olevassa, fragmentoituneessa todistamisen subjektissa. Tämän työn tulkinnassa Benjaminin historian enkeli on tällainen todistamisen subjekti, joka on jäänyt rajapinnalle. Todistaja on dialektisen kuvan keskiössä: hänellä on edessään sekä menneisyys että nykyisyys, hän on näiden kahden ajan välinen viestinviejä. Todistaja ei kuitenkaan kykene irrottautumaan tästä positiosta. Hän tarjoaa meille kuvan, johon tarttumalla näemme selkeämmin ja tarkemmin sen, mitä on ollut ja mitä on nyt. Todistajan välittämässä muistossa mennyt ja nykyinen kohtaavat toisensa vallankumouksellisella tavalla. Työni argumentoi, Benjaminin ja monen muun teoreetikon tuella, että todistajat ja ne, joiden he näkivät hukkuvan, velvoittavat meitä muistamaan ja toimimaan.

Meillä on siis velvollisuus muistaa, koska kuulumme itse tähän sukupolvien ketjuun. Muistaminen myös vastuuttaa meitä. Benjaminilaisesta näkökulmasta katsoen muistaminen kytkeytyy toimintaan. Muistamisen vastuuseen ei kuulu vain ymmärrys siitä, miten tulisi toimia, vaan myös itse toiminta. Me emme voi muistaa kaikkia tapahtumia omakohtaisesti, mutta kuulemalla todistukset me voimme toimia sekundaarisina todistajina ja työstää muistoista yhteiskunnalle hyödyllisiä. Meillä on vastuu siitä, miten käytämme todistajan esittämää muistoa.

Velvollisuus muistaa velvoittaa meitä paitsi oman sukupolvemme, myös tulevien sukupolvien suhteen. Habermasin ja Benjaminin mukaan meihin on jo syntymässä sisäänkirjoitettu menneiden sukupolvien tarinat. Vaikka benjaminilainen historiallinen materialisti suuntautuu tulevaisuuden sijaan menneeseen, muistaminen kytkeytyy myös kohti tulevaa: meidän osuutemme tarinasta tulee jossain vaiheessa olemaan osa tulevien sukupolvien muistamaa menneisyyttä. Kuten Habermasia luvussa kolme lainasin, elämme

yhä samassa todellisuudessa, jossa Auschwitz oli mahdollinen. Näin tulevat elämään myös ne, jotka tulevat meidän jälkeemme.

Primo Levin mukaan meissä on kaikissa hyvän lisäksi potentiaali pahaan. Tärkeää on tutkia niitä vaikutteita, joiden myötä joko aktualisoimme tuon potentiaalin tai vaihtoehtoisesti kykenemme potentiaalista huolimatta toimimaan moraalisesti oikein. Moraalikasvatuksen tulee paitsi siirtää eettisiä periaatteita, myös kehittää ymmärrystä kriittisen ajattelukyvyyn sekä historiallisten tapahtumien laajempien kontekstien tuntemisen merkityksestä. Moraalivalintoja on vaikea tehdä, ellei ymmärrä niiden merkityksiä. Muistamisen yhteys moraaliin on ilmeinen. Parhaiten moraalivalintojen merkityksen voi oppia tutkimalla historian tapahtumia ja pysähtymällä katsomaan, mihin erilaiset menneiden sukupolvien tekemät valinnat johtivat: tähän päivään. Mitkä tapahtumat ja aatteet nykyisyydessämme resonoivat menneisyyden valintojen kanssa? Historia ja nykyisyys ovat irrottamattomasti kytköksissä toisiinsa.

Todorov (2003, 134) tiivistää ajatuksen, jota kohti olen työssäni pyrkinyt: oikeanlaisen historian kuvan tuntemisessa tärkein opetus on moraalinen velvoite tehdä tulevaisuudessa toisin. Menneisyyden valjastaminen nykyisyyden palvelukseen on aktiivinen tehtävä, joka vaatii paitsi faktan erottamista fiktiosta, ja hyödyllisten tulkintojen löytämistä epäolennaisten joukosta, myös moraalista ja poliittista kykyä määritellä hyvä ja paha. Menneisyyden tulkitsemiseen ei ole yksiselitteistä linjaa, ja näitä tulkintoja voi käyttää moninaisiin tarkoituseriin – jälkipolvilla on täten paitsi eettinen, myös intellektuaalinen velvollisuus löytää oikea tie elää sen historian kanssa, joka meillä on.

Osaammeko pysähtyä ja antaa muiston keskeyttää nykyhetkemme? Työssäni muistaminen on tarttumista historian kuvaan. Se tarkoittaa itsemme tunnistamista osaksi historiaa ja sukupolvien ketjua. Benjaminin viidennen historiateesin sanoin se on nykyisyyden tunnistamista menneisyydessä. Se on kykyä nähdä menneisyys ja nykyisyys vastavuoroisessa suhteessa, toisiaan valaisevina, jatkuvassa liikkeessä olevina. Todistajien kertomukset ovat yksi esimerkki tällaisista benjaminilaisista dialektisista kuvista. Toisen luvun lopussa Agambenin messiaaninen aika vertautui todistajiin sillä murtumapinnalla, jossa mennyt kohtaa ikuisuuden, ja hukkuneet kohtaavat pelastuneet. Vastaavalla tavalla

keskellä benjaminilaista dialektista kuvaa häilyy historian enkeli. Historian enkeli seisoo oman utopiansa ja edessään raunioituvan maailman rajapinnalla. Se viestittää meille benjaminilaisesta sukupolvien välisestä salaisesta sopimuksesta: meitä on odotettu, meillä on paikkamme historian ketjussa. Meihin sisältyy Benjaminin *heikko messiaaninen kyky*.

Työni tulkitsee pohjimmiltaan benjaminilaisen heikon messiaanisen kyvyn käsitettä: muistamiseen sisältyvää mahdollisuutta lunastaa menneisyyden rikkomukset ja toimia viisaammin jatkossa. Tämä tapahtuu tarkentamalla katse kohti muistikuvia: dialektisia kuvia, joissa historiallisen tapahtuman ja nykyhetken yhteys ymmärretään laajasti yhteiskunnan kannalta merkittävänä. Näitä kuvia keräämällä syntyy benjaminilainen historiallinen montaasi, jossa menneisyys ja nykyhetki löytävät toisensa. Kumpikaan ei paina toistaan alas, kumpikaan ei voita. Muistaminen kutsuu dynaamiseen vuorovaikutukseen menneisyyden kanssa.

Historia vaatii meiltä sekä moraalista että älyllistä selkärankaa. Johdannossa kirjoitin, Oxfordin yliopiston kansainvälisen historian professoria Margaret MacMillania lainaten, ihmisten taipumuksesta uskoa, että ”entisinä hyvinä aikoina” asiat olisivat olleet paremmin. Työssäni olen pyrkinyt osoittamaan, että mennyt tai nykyisyys ei kumpikaan ole automaattisesti parempi kuin toinen. Kumpikaan ei yksinään kykene vastaamaan siihen, mitä ihmiset kaipaavat yhteiskunnaltaan. Sekä menneisydessä että nykyisyydessä on tehty niin korkean tason virheitä niin poliittisesti kuin eettisesti, että jokaisen historiaansa nykyisyyteen soveltavan on kyettävä pysyttelemään nöyränä. Tähän tarvitaan benjaminilaisen historiallisen materialistin dialektisia kuvia, joissa mennyt ja nykyinen kohtaavat dynaamisina, toimintaan suuntautuvina. Näin vältetään sekä harhaanjohtava nostalgia että kapeakatseinen edistysusko.

Tämän työn loppupuolta kirjoittaessani mielessäni on hautunut ajatuksia siitä, mihin tämän työn pohjalta voisi jatkaa. Esittelen lopuksi lyhyesti näitä pohdintoja.

Walter Benjamin eli 1900-luvun alkupuolella ja suuntasi muistamisen teoriansa pitkälti 1800-lukuun ja sitä aiempaan aikaan. Benjamin kritisoi edistysuskoa 1800–1900-lukujen taitteessa ja koki, että kritiikitön edistyksen palvonta johtaa väistämättä kohti tuhoa. Saman

kritiikin voi yhtä hyvin esittää nyt, 2000-luvun alussa. Edistysuskomme ei ole ainakaan laantunut viimeisen sadan vuoden kuluessa. Onko meistä pysäyttämään nykyhetkeä, räjäyttämään historiallista jatkumoa? Käsittelen työssäni 1900-luvun puolivälin tapahtumia ja saman vuosisadan loppupuoliskolla esiteltyjä ajatuksia. Entä mitä historiallisen jatkumon räjäyttäminen voisi tarkoittaa 2000-luvulla?

*Passagen-Werk*issä Walter Benjaminin (1999, 389; K1,3) yksi keskeisimpiä ajatuksia on Proustilta inspiraationsa saanut heräämisen tematiikka. Tämän sisällyttäminen työhöni ei ollut pääkysymyksen käsittelyn suhteen tarkoituksenmukaista. Ajatus heräämisestä sisältyy kuitenkin Benjaminin edistysuskon kritiikkiin, jota käsittelen neljännessä luvussa benjaminilaisen historiankäsityksen kautta. Neljännen luvun alussa sivusin myös benjaminilaista ajatusta siitä, kuinka nykyhetki siteeraa menneisyyttä. Näen heräämisen ja historiallisen siteeraamisen kysymykset suorana jatkumona tämän työn päätteemöille.

Omaperäisessä teoriassaan *Passagen-Werk*issä Benjamin käsittelee 1800-lukua todellisuuden kommentaarina, unikuvana, josta 1900-lukuun siirtyneen yhteiskunnan on herättävä tunnistamaan nykyisyyden poliittinen ja historiallinen konteksti. Herääminen mahdollistaa Benjaminin vaatimuksen historiallisen hetken tunnistamisesta, muistoon tarttumisesta dialektisena kuvana. Sen sijaan historian kulun käsittäminen lineaarisena, edistykseisenä jatkumona on todellisuuden torjumista ja uneen jäämistä.

Sata vuotta myöhemmin katsomme 1900-lukua menneisyytenä. Mennyt vuosisata sisälsi käsittämättömän määrän konflikteja, sotia ja terroritekoja, uudenlaisia poliittisia valtataisteluja ja hallintamuotoja, teknistä kehittelyä ja historiallisesti ainutlaatuisen, nopeiden yhteyksien ajan alun. Länsimaissa teknologinen kehitys oli niin huimaavaa, että 1900-luvun alkupuolella syntyneet tuskin tunsivat enää maailmaa samaksi milleniumin kynnyksellä. Vuosisata, joka alkoi teollisella vallankumouksella ja modernin ajan ensimmäisillä merkeillä, päättyi digiajan alkusoittoon.

Millaisia teemoja nostaa esiin benjaminilainen pysähtyminen tässä ajassa: ajallisen jatkumon keskeyttäminen, edistyksen unesta herääminen, ja lähimenneisyytemme kriittinen tarkastelu? Miten 2000-luku siteeraa 1900-lukua? Mitkä historialliset hetket

menneessä vuosisadassa puhuttelevat nykyisyyttämme, ja mitä nykyisyytemme tunnistaa siitä itsessään? Mitkä muistot ovat tarpeeksi voimakkaita keskeyttämään tämän pyörremyrskyn, jota edistykseksi kutsutaan, ja kommentoimaan yhteiskuntamme nykytilaa? Olemmeko valmiita kuulemaan näitä muistoja ja sitä, mitä ne valaisevat tämän hetkisestä yhteiskunnastamme?

Ensimmäiset puolitoista vuosikymmentä 2000-lukua ovat jatkaneet niin kutsuttua edistystä 1900-luvun lopun vauhtia. Edistyspuhe sekä kahvipöydissä että mediassa on niin normaalia, ettei siihen kiinnitetä edes huomiota. 2000-luvun niin sanotun digiajan valtaannousu on helppo nähdä suoraksi jatkumoksi 1900-luvun teollistumiselle ja modernin ajan kehitysharppauksille länsimaissa. Digitalisaation kohdalla emootioista vapaa, kriittinen tarkastelu tuntuu usein suorastaan kielletyiltä, niin vahvaa edistysusko on. Jos Benjamin koki, että 1900-luvun alun poliittisissa myrskyissä monen oli mahdollon unohtaa jatkuva edistyspuhe ja keskittyä tarkastelemaan mennyttä historiallisen materialistin tavoin, ei tämä tehtävä ole varmasti helpottunut näin sata vuotta myöhemmin, monin tavoin entistä kiivastahdisemmassa yhteiskunnassa.

2000-luvun alkuvuodet tuntuvat siteeraavan edellistä vuosisataa juuri siinä, mitä Benjamin kritisoi: edistystä oikeutetaan edistyksellä, siitä on tullut arvo itsessään. Samalla ihmisen ymmärrys on pirstaloitunut hyvin pienten osasten hallinnaksi. Tietoa on myös näennäisesti aina saatavilla niin, ettei laajojen kokonaisuuksien tai pidemmän aikavälin yhteyksien ymmärtäminen ole enää yleinen hyve. Mihin tällainen inhimillisen epä-älyllistymisen ihannointi vähitellen johtaa, kun uusi, niin kutsuttu diginatiivi sukupolvi kasvaa aikuisten ikään?

Edellä olen tehnyt yhteenvetoa työstäni ja pohtinut samalla lyhyesti sitä, miten ja miksi tästä aiheesta olisi kiinnostavaa jatkaa eteenpäin. Olen vakuuttunut siitä, että todistajat ja historian enkeli velvoittavat meitä täyttämään osamme benjaminilaisesta salaisesta sopimuksesta. Olen myös vakuuttunut siitä, että meihin sisältyy Benjaminin kuvaama heikko messiaaninen kyky, jonka myötä meillä on mahdollisuus nähdä omaa nykyisyyttämme laajempia kokonaisuuksia.

Vastaus työni pääkysymykseen on siis kyllä. Todistajanlausuntojen kautta on mahdollista työstää sellaista kriittistä muistamista, joka muuntuu menneen ja nykyisyyden väliseksi dynaamiseksi yhteydeksi benjaminilaisten dialektisten kuvien mielessä. Jotta voisimme tarttua näihin kuviin, meidän on oltava valmiita kuulemaan todistajien kertomukset ja hyväksymään, että ne ovat osa myös meidän menneisyyttämme. Näitä kuvia keräämällä on mahdollista muodostaa montaasimainen näkökulma menneisyyteen, jossa nykyisyys on vahvasti kytköksissä historiaansa. Tämä montaasi velvoittaa muistamaan ja vastuuttaa toimimaan. Sen avulla meidän on mahdollista rakentaa entistä parempaa yhteiskuntaa, jopa sellaista, jossa Adornon uusi kategorinen imperatiivi olisi mahdollinen.

KIRJALLISUUS

- Adorno, Theodor W. (1966): *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1997): *Prisms*. Kääntäneet Shierry Weber Nicholzen ja Samuel Weber. Cambridge, Massachusetts ja Lontoo: The MIT Press.
- Agamben, Giorgio (1999a): *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive*. Kääntänyt Daniel Heller-Roazen. New York: Zone Books.
- Agamben, Giorgio (1999b): *The Man Without Content*. Kääntänyt Georgia Albert. Stanford, California: Stanford University Press.
- Beiner, Ronald (1984): Walter Benjamin's Philosophy of History. *Political Theory*, Vol. 12, No. 3, 423–434. URL: <<http://www.jstor.org/stable/191516>>. Luettu 25.3.2016.
- Belpoliti Marco ja Gordon, Robert (toim.) (2001): *The Voice of Memory: Interviews 1961-1987*. New York: The New Press.
- Benjamin, Walter (1989a): Historian käsitteestä. Teoksessa Koski, Markku, Rahkonen, Keijo ja Sironen, Esa (toim.): *Walter Benjamin: Messiaanisen sirpaleita*. Kääntänyt Raija Sironen. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy, 177–189.
- Benjamin, Walter (1989b): Proustin kuvasta. Teoksessa Koski, Markku, Rahkonen, Keijo ja Sironen, Esa (toim.): *Walter Benjamin: Messiaanisen sirpaleita*. Kääntänyt Raija Sironen. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy, 67–82.
- Benjamin, Walter (1989c): Berliiniläinen lapsuus vuosisadan vaihteessa (Valikoima). Teoksessa Koski, Markku, Rahkonen, Keijo ja Sironen, Esa (toim.): *Walter Benjamin: Messiaanisen sirpaleita*. Kääntänyt Raija Sironen. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy, 11–29.
- Benjamin, Walter (1991): *Gesammelte Schriften: V. Passagen-Werk*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1999): *The Arcades Project*. Kääntänyt Howard Eiland ja Kevin McLaughlin. Cambridge, Massachusetts ja Lontoo: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Benjamin, Walter (2007a): A Berlin Chronicle. Teoksessa Demetz, Peter (toim.): *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*. Kääntänyt Edmund Jephcott. New York: Schocken Books, 3–60.
- Benjamin, Walter (2007b): The Image of Proust. Teoksessa Arendt, Hannah (toim.): *Walter*

- Benjamin: Illuminations – Essays and Reflections*. Kääntänyt Harry Zohn. New York: Schocken Books, 201–216.
- Benjamin, Walter (2007c): Theologico-Political Fragment. Teoksessa Demetz, Peter (toim.): *Walter Benjamin: Reflections – Essays, Aforisms, Autobiographical Writings*. Kääntänyt Edmund Jephcott. New York: Schocken Books, 312–313.
- Benjamin, Walter (2007d): Theses on the Philosophy of History. Teoksessa Arendt, Hannah (toim.): *Walter Benjamin: Illuminations – Essays and Reflections*. Kääntänyt Harry Zohn. New York: Schocken Books, 253–264.
- Buck-Morss, Susan (1977): *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. Hassocks, Sussex: The Harvester Press Limited.
- Buck-Morss, Susan (1989): *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*. Cambridge, Massachusetts ja Lontoo: The MIT Press.
- Caygill, Howard (2004): Walter Benjamin's concept of cultural history. Teoksessa Ferris, David S. (toim.): *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*. Cambridge: Cambridge University Press, 73–96.
- Cohen, Margaret (2004): Benjamin's Phantasmagoria: the *Arcades Project*. Teoksessa Ferris, David S. (toim.): *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*. Cambridge: Cambridge University Press, 199–220.
- Dean, Carolyn, J. (2010): Minimalism and Victim Testimony. *History and Theory*, Theme Issue 49 (December). Wesleyan University, 85–99. URL: <<http://www.jstor.org/stable/41300051>>. Luettu 12.10.2015.
- Habermas, Jürgen (1989): *The new conservatism: cultural criticism and the historians' debate*. Kääntänyt Shierry Weber Nicholsen. Cambridge: Polity Press.
- Helsingin Sanomat (22.5.2016, B6): Paluu kuviteltuun menneisyyteen.
- Jay, Martin (1973) *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*. Lontoo: Heinemann.
- Jaspers, Karl (2000): *The Question of German Guilt*. Bronx, New York: Fordham University Press.
- Koski, Markku, Rahkonen Keijo ja Sironen, Esa (1989): Toimittajien jälkisanat ja Walter Benjaminin elämäkertatiedot. Teoksessa Koski, Markku, Rahkonen, Keijo ja Sironen, Esa (toim.): *Walter Benjamin: Messiaanisen sirpaleita*. Jyväskylä: Gummerus

- Kirjapaino Oy, 193–204.
- LaCapra, Dominick (1998): *History and Memory after Auschwitz*. Ithaca ja Lontoo: Cornell University Press.
- Leslie, Esther (1998) Walter Benjamin: Traces of Craft. *Journal of Design History*, Vol. 1, No. 1, Craft, Modernism and Modernity. Oxford University Press, 5–13. URL: <<http://www.jstor.org/stable/1316160>>. Luettu 23.3.2016.
- Leslie, Esther (2000) *Walter Benjamin: Overpowering Conformism*. Lontoo: Pluto Press.
- Levi, Primo (2005) *Tällainenkö on ihminen?* Suom. Hiisivaara, Tapio. Helsinki: Gummerus.
- Levi, Primo (2009) *Hukkuneet ja pelastuneet*. Suom. Kankkunen, Riikka. Helsinki: Artemisia, cop.
- Lindroos, Kia (1998) *Now-Time | Image-Space*. Jyväskylä: SopHi.
- Loniz, Henri (toim.) (1999): *Theodor W. Adorno and Walter Benjamin, The Complete Correspondence 1928-1940*. Kääntänyt Nicholas Walker. Cambridge: Polity Press.
- Maier, Charles (1993): A Surfeit of Memory? Reflections on History, Melancholy and Denial. *History and Memory*, No. 5/2. Indiana University Press, 136–152. URL: <<http://www.jstor.org/stable/25618655>>. Luettu 25.11.2015.
- Maier-Katkin, Birgit (2006): Debris and Remembrance: Anna Seghers's "Ausflug" and Walter Benjamin's "Engel der Geschichte". *The German Quarterly*, Vol. 79, No. 1. Wiley and American Association of Teachers of German, 90–108. URL: <<http://www.jstor.org/stable/27675886>>. Luettu 16.9.2015.
- Margalit, Avishai (2002): *Ethics of Memory*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Moisio, Olli-Pekka ja Huttunen, Rauno (1999): Totuuden ja oikean elämän kaipuu. Max Horkheimerin perustus Frankfurtin koulun kriittiselle teorialle. Teoksessa Moisio, Olli-Pekka (toim.): *Kritiikin lupaus. Näkökulmia Frankfurtin koulun kriittiseen teoriaan*. Jyväskylä: SopHi., 9–43.
- Parvikko, Tuija (2006): Hyvän ja pahan tälle puolen: Primo Levi totuudenkertojana. *Politiikka*, 48:1, 17–31. URL: <<http://elektra.helsinki.fi.ezproxy.jyu.fi/se/p/politiikka/48/1/hyvanjap.pdf>>. Luettu 26.10.2015.
- Richter, Gerhard (2004): Acts of Self-Portraiture: Benjamin's confessional and literary

- writings. Teoksessa David S. Ferris (toim.): *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*. Cambridge: Cambridge University Press, 221–237.
- Scholem, Gershom (1995): *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books.
- Tiedemann, Rolf (1999): Dialectics at a Standstill. Teoksessa Benjamin, Walter: *The Arcades Project*. Cambridge, Massachusetts ja Lontoo: The Belknap Press of Harvard University Press, 929–945.
- Tiedemann, Rolf (1989): Historical Materialism or Political Messianism? An Interpretation of the Theses "On the Concept of History". Kääntäneet Byg, Barton; Gaines, Jeremy ja Jones, Doris L. Teoksessa Smith, Gary (toim.): *Benjamin. Philosophy, History, Aesthetics*. Chicago ja Lontoo: The University of Chicago Press, 175–204.
- Todorov, Tzvetan (2003): *Hope and Memory. Reflections on the Twentieth Century*. Kääntänyt David Bellos. Lontoo: Atlantic Books.
- Wolin, Richard (1994): *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*. Berkeley, Los Angeles, Lontoo: University of California Press.
- Wolin, Richard (1995): *Labyrinths: Explorations in the Critical History of Ideas*. Amherst: University of Massachusetts Press.