

BYROKRATIAN JA POLITIIKAN RISTIRIITA

Byrokratian ja politiikan suhde Hannah Arendtin poliittisessä teoriassa

Jaakko Kinnunen
Pro gradu-tutkielma
Filosofia ja valtio-oppi
Yhteiskuntatieteiden
ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
syksy 2014

Tiivistelmä

BYROKRATIAN JA POLITIIKAN RISTIRIITA

Byrokratian ja politiikan suhde Hannah Arendtin poliittisessa teoriassa

Jaakko Kinnunen

Filosofia ja valtio-oppi

Pro gradu-tutkielma

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Ohjaaja: Mikko Jakonen

Syksy 2014

Sivumäärä: 150

Tutkimuksen tehtävänä on selvittää, millaisena Hannah Arendt näki byrokratian ja politiikan suhteen. Tutkimukseni lähtöoletus on, että byrokratia on hallintomuotona epäpoliittinen ja että sen vaikutukset ihmisten välisellä toiminnalla ovat haitallisia.

Jaan tutkimukseni johdantoluvun lisäksi kolmeen sisällölliseen pääluukuun, joista jokaisella on oma selkeä teemansa. Ensimmäinen näistä luvuista käsittelee inhimillisen ja poliittisen toiminnan ehtoja Arendtin ajattelussa. Toinen luku tarkastelee poliittista tilaa ja siellä tapahtuvaa paljastumista. Kolmas luku keskittyy byrokratiaan ja sen suhteeseen politiikan kanssa. Kolmen sisällöllisen luvun jälkeen seuraa vielä viimeinen yhteenvetoluku koko tutkimuksesta.

Tutkimukseni tuloksista voidaan päätellä, että byrokratia on Arendtille epäpoliittinen järjestelmä, koska se ei jätä tilaa ihmisten väliselle kohtaamiselle. Poliitikka on Arendtille juuri ihmisten välistä toimintaa. Lisäksi byrokratia voi hämärtää yksilön oman toiminnan ja tuon toiminnan vastuun välistä suhdetta. Tällä puolestaan voi olla vakavia seurauksia sekä yksilölle että laajemmin koko yhteiskunnalle.

Lisäksi tutkimukseni osoittaa, että byrokratia on kasvotonta, mikä tekee siitä kaikista vaarallisimman vallan muodon. Osoitan myös, että Arendtille poliitikka on ennen kaikkea persoonallisten ihmisten välistä näyttäytymistä. Tätä taustaa vasten byrokratia on ristiriidassa poliittisen toiminnan kanssa.

Avainsanat: byrokratia, poliitikka, Hannah Arendt, toiminta, totalitarismi, tila.

SISÄLTÖ

1 JOHDANTO.....	2
1.1 Työn rakenteesta.....	4
1.2 Hannah Arendtin elämä ja työt.....	7
2 INHIMILLISEN JA POLIITTISEN TOIMINNAN EHDOT	17
2.1 Työ.....	20
2.2 Valmistaminen.....	23
2.3 Toiminta	27
2.4 Ihmisen pluraalisuus	36
2.5 Syntyneisyys ja aloitteellisuus.....	44
2.6. Inhimillinen ja poliittinen toiminta.....	52
3 POLIITTINEN TILA JA PALJASTUMINEN	56
3.1 Ihminen näyttäytyy teatterin lavalla	59
3.2 Epätasa-arvo ja tasa-arvo.....	67
3.3 Vapaus ja politiikka	72
3.4 Poliittisen toiminnan taito.....	79
3.5 Poliitiikan harvinaisuus	87
3.6 Näyttäytyminen poliittisen alueella	90
4 BYROKRATIA HANNAH ARENDTIN AJATTELUSSA	94
4.1 Arendtin byrokratian historian lyhyt oppimäärä	97
4.2 Byrokratia modernissa maailmassa	110
4.3 Kasvotonta valtaa	116
4.4 Eichmann – byrokraatin muotokuva	122
4.5 Epäpoliittinen byrokratia	132
5 LOPUKSI	134
6 LÄHDELUETTELO	140

1 JOHDANTO

Politiikka on pohjimmiltaan ihmisten välistä kanssakäymistä. Se on termi, joka kattaa kaiken sen ihmisten välisen kanssakäymisen, jonka varaan ihmisten yhteiselo maailmassa rakentuu. Toisin sanoen, politiikka on yhteistyön muoto, jossa kohtaamme toisia ihmisiä jakaen samalla maailman keskenämme. Politiikka on potentiaalisesti olemassa kaikkialla, missä ihmiset kohtaavat toisensa.

Yksi viime vuosisadan merkittävimmistä poliittisista ajattelijoina on Hannah Arendt (1906–1975). Tutkin gradussani byrokratian ja politiikan suhdetta Hannah Arendtin ajattelussa. Selvitän, mitä Arendt tarkoittaa politiikalla ja byrokratialla ja vertaan näitä toisiinsa. Lähtöoletukseni mukaan byrokratia ja politiikka ovat arendtilaisessa ajattelussa ristiriitaisia kokonaisuuksia ja byrokratia Arendtin määrittelemänä ei tästä johtuen jätä tilaa todelliselle poliittiselle toiminnalle.

Työni on teoreettinen ja se keskittyy Arendtin omaan ajatteluun ja poliittiseen teoriaan. Käyttämäni empiiriset esimerkit ovat Arendtin omia, joiden merkityksen avaan Arendtin omista lähtökohdista. Käytän myös joitakin omia esimerkkejäni aiheista, joita Arendt itse ei käsitellyt. Näillä pyrin valaisemaan joitakin Arendtin käsittelemiä teemoja nykypäivän diskurssissa. Tarkoitukseni ei ole tarkastella Arendtin esimerkkien empiiristä tarkkuutta, koska pyrin ainoastaan selvittämään Arendtin ajatuksia politiikasta ja byrokratiasta. Myöhemmin esitän, että myös Arendtin omassa tuotannossa historiallisia esimerkkejä ei pidä aina lukea yksiselitteisen kirjallisesti vaan metaforan ja analogian tasolla.

Omat esimerkkini toimivat ajatuksiani selventävinä lisäyksinä, joiden on tarkoitus palauttaa – ja myös tuoda – Arendtin ajattelua lähemmäksi nykypäivää. Esitän, että Arendtilla on paljon annettavaa nykyiseen julkiseen poliittiseen keskusteluun. Erityisesti hänen ajatuksena liittyen totalitarismiin ja vastuuseen ovat tänä päivänä aivan yhtä ajankohtaisia kuin niiden kirjoitushetkelläkin, koska totalitarismin elementit ottavat nykymaailmassa uusia muotoja. Samalla käyn myös läpi joitakin ilmiöitä, joiden merkityksen arvioinnissa Arendt on epäonnistunut. Näihin epäonnistumisiin voidaan laskea esimerkiksi osa Arendtin kasvatukseen liittyvistä ajatuksista sekä hänen

kykenemättömyytensä havaita uskonnollisen fundamentalismin ja totalitarististen ideologioiden yhteneväisyyksiä.

Olen tietoisesti rajannut tutkielmani ulkopuolelle muiden ja varmasti Arendtiin suuresti vaikuttaneiden ajattelijoiden tuotannon tarkemman kommentoinnin ja tarkastelun. Näin olen voinut paremmin keskittyä juuri Arendtin omaan monin paikoin haastavaan ajatteluun. Filosofina ja intellektuellina Arendt kuitenkin on paljon velkaa useille merkittävälle ajattelijolle kuten Martin Heideggerille (1889–1986), Karl Jaspersille (1883–1969), Immanuel Kantille (1724–1804) ja Karl Marxille (1818–1883). Lisäksi Arendt ammentaa monin paikoin kristinuskon perinteestä ja erityisesti Jeesus Nasaretilaisen henkilöhistoriasta. Sokratesta hän pitää eräänlaisena malliesimerkkinä todellisesta politiikosta. Edellä mainittujen ja myös muiden tutkielmassani esiin nousevien ajattelijoiden kohdalla olen käyttänyt omaa harkintaani sen suhteen, kuinka laajasti ja yksityiskohtaisesti heidän merkitystään Arendtille olen käsitellyt. Koska oma tutkimuskysymykseni vaatii seikkaperäistä Arendtin tuotannon esittämistä, olen päättänyt nostaa muiden ajattelijoiden ja filosofien tuotannosta esiin vain ne kohdat, jotka paremmin valaisevat tutkimukseni kannalta kiinnostavimpia kysymyksiä.

Arendtin jättämä perintö jälkipolville on merkittävä. Hänen tulkintansa viime vuosisadan poliittisista ilmiöistä ovat kiistatta nerokkaan oivaltavia, vaikka niiden kanssa olisikin eri mieltä. Esimerkiksi Arendtin analyysi totalitarismin ilmiöstä on aiheen ympärillä käytävässä keskustelussa saavuttanut ohittamattoman klassikon aseman. Arendtin ajattelun tarkastelu on kuitenkin haastavaa, sillä hän ei jättänyt jälkeensä yhtä selkeää poliittista teoriaa. Margaret Canovan (1994, 6–7) toteaaakin, että Arendtille kirjoittaminen oli ainoastaan keino merkitä ajatuksia muistiin ja että hän ei luultavasti olisi koskaan kirjoittanut riviäkään paperille, jos hänen muistinsa olisi sallinut hänen kuljettaa mukanaan kaikkia ajatuksiaan. Saman tulkinnan on tehnyt myös Dianna Taylor (2001, 152) huomauttaessaan, että Arendt ei ollut perinteisessä mielessä systemaattinen ajattelija. Arendt ei seurannut mitään yhtä filosofisen ajattelun perinnettä vaan pyrki ainoastaan valaisemaan oman aikansa poliittisia kysymyksiä esimerkkien ja mielenkiintoisten henkilöiden kautta.

Tuija Parvikon (2008, 184–189) näkemyksen mukaan lisähaasteen Arendtin tulkitsemiseen tuo myös tämän tyyli käyttää vertauksia ja ironiaa, tapa, jonka takia osa hänen

tuotannostaan on suuresti väärinymmärrettyä. Arendtin tuotanto on näistä syistä johtuen paikoin sekava kokoelma historiallisia tapahtumia ja yksittäisen mielen sisäistä puhetta itsensä kanssa. Canovan (1994, 101) kuitenkin toteaa, että Arendtin poliittinen teoria on mahdollista lukea hänen tuotantonsa kokonaisuudesta. Aivan samoin myös byrokratian merkitys on mahdollista selvittää tarkastelemalla koko Arendtin tuotantoa ja yhdistelemällä hänen käsittelemiään erilaisia teemoja.

1.1 Työn rakenteesta

Käytän lähteinä Arendtin omia kirjoituksia, joista nostan esiin oman aiheeni kannalta keskeisimmät sisällöt. Keskityn työssäni tulkitsemaan Arendtin kuuluisimpia teoksia alkaen vuonna 1951 julkaistusta *The Origins of Totalitarianism* –teoksesta, joka on suomennettu nimellä *Totalitarismin synty*, ja päättyen kokoomateoksiin, jotka julkaistiin reilusti Arendtin kuoleman jälkeen hänen muistiinpanojensa pohjalta. Tietyt Arendtille keskeiset aiheet jätän tarkoituksella pienemmälle huomiolle. Tämä rajaus johtuu yksinkertaisesti Arendtin kirjallisen tuotannon suunnattomasta laajuudesta. Hän kirjoitti niin paljon ja niin laajalta alueelta, ettei koko hänen työnsä läpikäyminen olisi mielekästä oman tutkielmani kannalta.

Käsittelen kuitenkin viimeaikaisen Arendt-tutkimuksen keskeisimmät aiheet siinä laajuudessa, missä ne tukevat omaa tutkielmaani. Arendtin suuresta painoarvosta poliittisen filosofian kentällä seuraa, että hänen ympärilleen on syntynyt runsas reservi uutta Arendt-tutkimusta. Tästä johtuen joudun rajaamaan oman työni ulkopuolelle niitä akateemisen keskustelun aiheita, jotka eivät suoraan liity käsittelemiini teemoihin. Nostan kuitenkin esiin joitakin ajatuksia, jotka ovat herättäneet poliittisen filosofian kentällä tutkijoiden mielenkiinnon. Ensimmäinen ja myös oman tutkimukseni kannalta tärkein näistä keskusteluista liittyy Arendtin ei-deterministiseen historiakäsitykseen, jonka käsittely on ehdottoman tärkeää Arendtin ajattelun ymmärtämiseksi. Arendtin ajattelun normatiivisuuden takia on tärkeää huomioida, että historia on Arendtille ei-determinististä. Arendtin näkökulmasta voimme tutkia menneisyyden tapahtumia ja analysoida niiden vaikutuksia nykyhetkeen. Olisi kuitenkin virhe olettaa menneisyyden tapahtumien ja nykyhetken välille kausaalisia syy-seuraussuhteita, koska jokainen tapahtuma laittaa alulle jotain täysin uutta ja ennalta-arvaamatonta. Jokainen toimintamme maailmassa liittää meidät menneisyyden tapahtumiin ja niiden seurauksiin. Olemme osa

historian tapahtumien virtaa ja pystymme omalta pieneltä osaltamme ohjailemaan virtaa eteenpäin. Kaikista tarkoituksiperistämme huolimatta emme kuitenkaan kykene ennustamaan yhdenkään tekomme vaikutusta tulevaisuuteen. Voimme yrittää suunnitella tulevaisuutta, mutta sen ennustaminen jää Arendtin tulkinnan mukaan aina mahdottomaksi. Samasta syystä emme voi katsoa menneeseen ja etsiä selityksiä tämän hetken tilanteelle.

En ole valinnut ketään tiettyä tutkijaa oman tutkielmani keskeisimmäksi lähteeksi, mutta merkittävimpinä kommentoijina mainittakoon suomalainen Tuija Parvikko, Arendtin entinen oppilas Elisabeth Young-Bruehl, Julia Kristeva sekä Seyla Benhabib. Näiden ja muiden esittelemiä Arendt-tutkijoiden kohdalla olen päätenyt esitystapaan, jossa en kirjoita yhtä Arendt-tutkimusta esittelevää alalukua vaan nostan esiin tutkijoiden huomioita ja kritiikkiä eri yhteyksissä. Tämä jäsentelytapa antaa minulle paremmat mahdollisuudet paneutua yksittäisissä alaluvuissa käsiteltyihin teemoihin, jolloin pystyn paremmin välittämään Arendtin ajattelun monimuotoisuuden lukijoille.

Käytän työssäni jonkin verran suoria lainauksia Arendtilta, jotka olen itse suomentanut. Kaikkien suorien Arendt-sitaattien alkuperäiset versiot liitän loppuviitteisiin lukijaa varten. Sitaintien tarkoitus on tarjota materiaalia filosofista ja tekstikriittistä pohdintaa varten ja pitää Arendtin ajattelu mahdollisimman lähellä omaa työskentelyäni. Samalla pystyn vertaamaan Arendtin ajatuksia eri aikakausilta ja eri yhteyksistä ja tarkastelemaan hänen ajattelunsa kehitystä. Näin saan tarkemman kuvan siitä, mitä Arendt itse asiassa tarkoitti puhuessaan vaikkapa pluraalisuudesta tai kasvottomasta vallasta. Lähteinä käytän englanninkielisiä teoksia, vaikka Arendt itse oli syntyperältään ja äidinkieleltään saksalainen. Muutettuaan Yhdysvaltoihin hän kuitenkin julkaisi teoksensa ensin englanniksi, kun ne olivat ensin käyneet läpi eräänlaisen uudelleenkiääntämisen, jonka aikana Arendtin avustajat parantelivat kieliasua englanniksi. Koska Arendtin äidinkieli ei ollut englanti, hänen englanninkieliset lauseensa ovat paikoin monimutkaisia, minkä olen pyrkinyt ottamaan huomioon omissa suomennoksissani. Olen tarpeen vaatiessa muokannut Arendtin englanninkielisiä lauserakenteita saadakseni niistä helpommin ymmärrettäviä. Arendt sortuu monin paikoin turhan monimutkaiseen ja pitkiin lauserakenteisiin, jolloin hänen ajatteluaan on vaikea seurata. Juuri tästä syystä koen Arendt-lainausten kääntämisen hyödylliseksi; pystyn näin paremmin syventymään itse sanomaan ja tulkitsemaan sitä tarkemmin kuitenkin olemalla uskollinen Arendtin omille ilmauksille.

Vaikeimmissa kohdissa olen myös käyttänyt kääntämisen tukena Arendtin saksankielisiä teoksia. Olen verrannut saksankielisiä teoksia englanninkielisiin erityisesti niissä kohdissa, joissa Arendtin kielellinen ilmaus ei ole täysin selkeää. Lähteinä käyttämäni teokset eivät ole alkuperäispainoksia, mistä johtuen viittausten vuosiluvut saattavat aiheuttaa sekaannusta. Viittaan työssäni kulloisenkin kirjan painovuoteen, en teoksen alkuperäiseen julkaisemisvuoteen. Kaikissa Arendt-lähteissä viittaan siis teoksen uudelleenpainokseen, en alkuperäisteokseen. Omassa tutkielmassani tämä ei kuitenkaan aiheuta ongelmia, koska tarkoitukseni ei ole tarkastella Arendtin ajattelun kehitystä eri aikakausina vaan ennemminkin tarjota eräänlainen uudelleenluenta hänen poliittisesta teoriastaan. Työni on siis poikkileikkaus Arendtin ajattelusta, ei sen kehitystä seuraava pitkittäisotos.

Pro gradu -tutkielmani on jaettu viiteen lukuun. Ensimmäisessä luvussa esittelen lyhyesti Arendtin henkilöhistorian painottaen niitä tapahtumia, jotka koen vaikuttaneen hänen ajatteluunsa. Erityisesti Arendtin kokemukset viime vuosisadan totalitaristisista valtioista ovat Arendtin ajattelun kehityksen kannalta keskeisiä. Käsittelen luvussa myös lyhyesti Arendtin tuotannon tärkeimpien teosten kontekstin Arendtin elämänvaiheissa. Esittelemäni teokset muodostavat samalla tutkielmani pääasialliset lähteet.

Toinen luku käsittelee Arendtin määrittelemiä inhimillisen ja poliittisen olemassaolon ehtoja. Tämän luvun tarkoituksena on tutkia sitä, millaisena olentona Arendt näki ihmisen ja kuinka politiikka on sidoksissa ihmiseen. Ilman tätä vaihetta en kykenisi myöhemmissä luvuissa vertaamaan politiikan ja byrokratian suhdetta. Jaan toisen luvun kuuteen käsitteeseen, joita Arendt piti inhimillisen olemassaolon keskeisimpinä. Sisällöltään toinen luku on Arendt-tutkimuksessa hyvin perustavanlaatuinen. Käsittelimäni asiat ja ideat ovat Arendtin ajatteluun tutustuneille varmasti pääosin jo entuudestaan tuttuja. Analysoin peruskäsitteet huolellisesti, koska ne luovat pohjan tutkimukseni seuraavien lukujen teemoille.

Kolmannessa luvussa käsittelen poliittista tilaa ja ihmisen toimintaa siinä. Luvun keskeisenä tehtävänä on piirtää kuva poliittisesta tilasta ja sen ehdoista. Lisäksi pohdin Arendtin käsitystä poliittisen toiminnan taidosta, joka on keskeinen osa Arendtin poliittista teoriaa. Luku toimii johdatuksena byrokratiaa käsittelevälle neljännelle luvulle, jossa vertaan Arendtin politiikan määritelmää hänen käsitykseensä byrokratiasta.

Neljäs pääluke keskittyy Arendtin näkemykseen byrokratian historiasta, sen ilmenemisestä modernissa maailmassa ja sen luonteesta ja Adolf Eichmannin kuuluisasta henkilöesimerkistä. Samalla vertaan byrokratiaa politiikan ja inhimillisen olemassaolon ehtoihin, jotka käsittelemme aiemmissa luvuissa. Byrokratialuke toimii myös yhteenvetona Arendtin normatiivisesta ajattelusta, jonka keskeisenä tarkoituksena on tuoda politiikan ja byrokratian välisen suhteen epäkohtia ihmisten tietoisuuteen ja kehottaa heitä aktiiviseen toimintaan.

Tutkielmani viides ja viimeinen pääluke on omaa yhteenvetoani aiheesta. Lähdeluettelon jälkeen tulevat vielä loppuviitteet, joihin olen kirjannut alkuperäiskielellä ne suorat Arendt-lainaukset, jotka esiintyvät tekstissä.

1.2 Hannah Arendtin elämä ja työt

Hannah Arendt syntyi Hannoverissa vuonna 1906 ja kuoli äkillisesti New Yorkissa vuonna 1975. Yliopisto-opintonsa Arendt aloitti vuonna 1924 Marburgin yliopistossa, jossa häntä opetti Martin Heidegger. Opettajan ja oppilaan välille syntyi lyhyt mutta kiihkeä intiimi suhde. Lisäksi Heideggerilla oli suuri vaikutus Arendtin ajattelun kehitykseen. Vuoden opintojen jälkeen Arendt siirtyi Freiburgin yliopistoon opiskelemaan Edmund Husserlin opastuksessa. Vuonna 1926 Arendt jatkoi jälleen matkaansa, tälle kertaa Heidelbergin yliopistoon, jossa hän kohtasi Karl Jaspersin. Näiden kahden ajattelijan välille muodostui koko elämän kestänyt ystävyys- ja ammattisuhde. Vuonna 1929 Arendt sai Jaspersin ohjauksessa valmiiksi väitöskirjansa *Der Liebesbegriff bei Augustin*, englanniksi *Love and St. Augustin*.

Pian tämän jälkeen Arendtin elämä muuttui jyrkästi uuteen suuntaan. Natsit nousivat Saksassa valtaan vuonna 1933, jolloin juutalaisen Arendtin tilanne huononi dramaattisesti. Hänet pidätettiin kuulustelua varten, minkä jälkeen hän välittömästi päätti, ettei Saksa enää ollut turvallinen paikka juutalaiselle. Hän pakeni synnyinmaastaan Pariisiin, jossa hän toimi monien juutalaisten pakolaisjärjestöjen palveluksessa usean vuoden ajan. Vuonna 1936 hän erosi ensimmäisestä miehestään ja meni uusiin naimisiin Heinrich Blücherin kanssa. Tämä avioliitto kesti koko Arendtin loppuelämän ajan. Vuonna 1941 Natsi-Saksa työntyi uhkaavasti kohti Atlanttia ja Pariisia, mikä pakotti Arendtin jälleen liikekannalle.

Tällä kertaa hän siirtyi valtameren toiselle puolelle ja asettui asumaan New Yorkiin. Huomionarvoista oman tutkimukseni kannalta on se, että Arendt opetteli englannin kielen vasta muutettuaan Yhdysvaltoihin. Sodan jälkeisinä vuosina Arendt luennoi monissa arvostetuissa yliopistoissa ja toimi päätoimisesti poliittisen filosofian professorina *New School of Social Research* yliopistolla New Yorkissa. Hän myös kirjoitti moniin sanomalehtiin ja oli aktiivinen uuden kotimaansa yhteiskunnallisissa asioissa.

Kirjoittajana Arendt oli erittäin tuottelias. Hän kirjoitti laajasti politiikan ja filosofian kentiltä ja otti myös osaa oman aikansa yhteiskunnalliseen keskusteluun. Käyn seuraavaksi läpi Arendtin kirjallista tuotantoa ja erityisesti niitä teoksia, jotka ovat oman tutkielmani kannalta keskeisimpiä. Arendtin hyvin laajasta tuotannosta johtuen jätän esimerkiksi hänen runsaan kirjeenvaihtonsa eri henkilöiden kanssa kokonaan käsittelemättä. Arendt oli elämänsä aikana kirjeenvaihdossa lukuisien ihmisten kanssa ja käsitteli näissä kirjeissään sekä filosofisia että hyvinkin arkipäiväisiä asioita, joten olen päättänyt keskittää oman tutkielmani Arendtin julkaistuihin kirjoihin ja esseekokoelmiin.

Augustinusta käsittelevän väitöskirjansa jälkeen Arendt työskenteli pitkään Rahel Varnhagenin elämäkerran kanssa. Varnhagen oli 1700- ja 1800-luvuilla elänyt saksalaisjuutalainen salongin omistaja ja kirjoittaja, jota Arendt ihaili suuresti. Pitkään keskeytyksissä ollut teos julkaistiin lopulta vuonna 1957. Todelliseen maailmanmaineeseen Arendt oli noussut vuonna 1951 teoksellaan *Origins of Totalitarianism*, jossa hän käsitteli totalitarismin ilmiön syitä ja vaikutuksia. Tästä teoksesta tuli nopeasti kaiken totalitarismin ilmiön ympärillä käytävän keskustelun pakollinen klassikko. Arendt jakoi kirjansa kolmeen pääkappaleeseen, jotka käsittelevät antisemitismia, imperialismia ja totalitarismia. Arendtin perinnön – ja oman tutkielmani kannalta – tämä teos on yksi kaikkein keskeisimmistä, minkä takia on syytä tutustua tarkemmin sen rakenteeseen.

Origins of Totalitarianism –teos alkaa antisemitismia käsittelevällä osalla. Koko ensimmäisen luvun tärkein tehtävä on osoittaa, että moderni antisemitismi eroaa perustavanlaatuisesti aikaisemmasta, uskonnollisesta antisemitismistä. Arendtin tulkinnassa totalitarismin ammensi natsi-Saksassa voimansa uudesta antisemitismin muodosta, joka erosi merkittävin osin vuosisataisesta juutalaisvihan perinteestä kristillisessä Euroopassa. Arendtin historiatulkinnassa varhaisempi juutalaisvastaisuus oli

seurausta kristinuskon ja juutalaisuuden välisestä ristiriidasta. Keskiaikaiset pogromit ja juutalaisiin kohdistuvat erilaiset yhteiskunnalliset rajoitukset olivat pääasiassa seurausta uskonnollisesta erimielisyydestä. Moderni antisemitismi oli puolestaan aivan uudenlainen ilmiö. Siinä missä aiemmin juutalaiset saattoivat paeta vainoa kääntymällä kristinuskoon, modernissa Euroopassa juutalaisuudesta tuli synnynnäinen ja biologinen ominaisuus. Enää pelkkä uskonnollinen kääntyminen ei voinut poistaa ihmisestä hänen juutalaisuuttaan. Juutalaiseksi synnyttiin ja se alettiin käsittää ihmisen perustavanlaatuisena luontona, joka sääтели kaikkea käyttäytymistä. Tämä uusi antisemitistinen käsitys loi Arendtin mukaan perustan natsien rotuopille ja johti lopulta tuhoamisleirien kauheuksiin. Esimerkkeinä tästä muutoksesta Arendt käyttää kuuluisaa Dreyfusin tapausta Ranskassa sekä juutalaisen pankkiiriperheen Rothschildien taloudellis-poliittista vaikutusvaltaa Euroopassa. Lisäksi Arendt argumentoi, että eurooppalaisen poliittisen ajattelun ja myös joidenkin juutalaispiirien epäonnistuminen uuden ja aiempaa vaarallisemman antisemitismin tunnistamisessa johti natsien muodostaman uhkan vähättelyyn.

Kirjan toinen osa on kuvaus eurooppalaisesta imperialismista ja sen vaikutuksista eurooppalaiseen ajatteluun ja sen myöhempään tapahtumiin. Arendtin keskeinen väittäjä on, että imperialismiin kokemus oli muokkaamassa eurooppalaista ajattelua ja loi näin samalla pohjaa myöhemmälle totalitarismin ilmiölle. Euroopan laajentaessa valtapiiriään ympäri maapalloa eurooppalaiset kohtasivat erilaisia kansoja ja kulttuureja, joiden he kokivat olevan alkukantaisia ja eurooppalaiseen kulttuuriin verrattuna vähäpätöisiä. Tämä ylimielinen ajattelu synnytti nykyaikaisen rasismien, joka puolestaan oli yksi totalitarismin ilmiön selittäjistä tekijöistä. Lisäksi valtavien etäisyyksien päässä sijaitsevien maa-alueiden hallintaan täytyi kehittää tehokkaita hallinnon välineitä. Tähän tarpeeseen imperialismi kehitti byrokratian, jonka avulla hallintoa pystyttiin tehostamaan. Imperialismin aika toi myös eurooppalaiseen tietoisuuteen ajatuksen ylimääräisistä ihmisistä, joilla ei valtaapitävien silmissä ollut enää käyttöarvoa. Kaikki nämä imperialismiin herättämät ajatukset kulkeutuivat ajan saatossa takaisin Eurooppaan, jossa ne Arendtin tulkinnan mukaan iskostuivat ihmisten mieleen, muuttivat muotoaan ja ottivat lopulta uuden muodon totalitarismissa.

Kolmannessa ja viimeisessä luvussa Arendt käsittelee viime vuosisadan totalitarismin ilmiötä. Kahden ensimmäisen luvun tarkoituksena on osoittaa, kuinka Euroopan antisemiittinen ja imperialistinen historia edesauttoivat totalitarismin syntyä. Ilmiönä

totalitarismi on Arendtille jotain täysin uutta; se repäisi auki aiemmin käyttämämme maailmankuvan, eikä maailma ole sen jälkeen enää entisensä. Tästä uutuudesta johtuen Arendt näki, että eurooppalainen ajattelu ei riittävän ajoissa kyennyt ottamaan selkeää kantaa totalitarismin muodostamaa uhkaa vastaan. Toisin sanoen ne välineet, joiden avulla 1900-luvun ihmiset katsoivat maailmaa, eivät kyenneet arvioimaan totalitarismia ilmiönä ja liikkeenä. Totalitarismluvun tarkoituksena on eritellä totalitarismia ja sen vaikutusta ihmisille ja politiikalle. Arendt tulkitsee totalitarismin ilmiönä, joka pyrkii ensin tuhoamaan politiikan ihmisten välisenä tilana ja lopulta hävittämään myös ihmisyyden. Arendt argumentoi kirjassaan, että totalitarismi on ilmiönä täysin uudenlainen; se ei ole vain tyrannian uusi ilmenemismuoto. Siinä missä tyrannia vaatii hallintaansa ihmisen julkisen toiminnan, totalitarismi vaatii itselleen koko inhimillisen elämän. Luku toimii myös Arendtin normatiivisena varoituksena siitä, että totalitarismin syntyyn johtaneet elementit ovat edelleen olemassa maailmassa ja voivat ottaa uusia ja yllättäviä muotoja.

Vuonna 1958 Arendt julkaisi filosofisemman teoksen *Human Condition*, joka sekun saavutti pian klassikon aseman. Tämä kirja on samalla myös eräänlainen vastaus *Origins of Totalitarianism* –teoksen esiin nostamiin aiheisiin. *Human Condition* käsittelee Arendtin käsitystä ihmisestä. Arendt pyrkii nostamaan esiin niitä inhimillisen olemassaolon ehtoja, jotka luovat puitteet ihmisen elämälle. Samalla Arendt kuvailee käsitystään politiikasta ja sen suhdetta ihmiseen. Totalitarismia käsittelevään teokseen verrattuna Arendtin ote on huomattavasti laajempi; siinä missä *Origins of Totalitarianism* käsittelee totalitarismin ilmiön taustoja ja seurauksia, *Human Condition* ottaa filosofiseen tarkasteluun koko inhimillisen olemassaolon. Arendt pyrkii kuvaamaan niitä inhimillisen olemassaolon tapoja, jotka luovat samalla pohjan hänen poliittiselle teorialleen.

Lisäksi *Human Condition* -teos käsittelee Arendtin poliittiselle teorialle keskeistä jaottelua yksityisen ja julkisen välillä. Arendtille politiikka on julkisen alueella tapahtuvaa ihmisten välistä toimintaa. Yksityisen alueelle Arendt rajaa kaiken sen inhimillisen aktiviteetin, joka ei tapahdu suoraan ihmisten välissä. Näistä kahdesta alueesta Arendt arvostaa enemmän julkista, koska sen alueella ihminen pystyy toteuttamaan Arendtille niin tärkeitä näyttäytymisen ja paljastumisen ilmiöitä, jotka ovat Arendtin filosofian perustana. Julkinen alue antaa ihmiselle myös mahdollisuuden oppia tuntemaan itsensä muiden ihmisten näkökulman kautta. Arendtin käsitys tiedon muodosta on pluralistinen: yksi ihminen näkee

maailman vain omista lähtökohdistaan ja tämän takia voimme lähestyä totuutta vain tarkastelemalla maailmaa myös muiden näkökulmista. Tähän tarvitsemme julkista tilaa.

Teoksen loppupuolella Arendt siirtyy käsittelemään erityisesti modernille ajalle tyypillisiä haasteita inhimillisen olemassaolon näkökulmasta. On selvää, että Arendt oli monessa suhteessa kriittinen modernia maailmaa kohtaan ja että hänen työnsä yksi tärkeimmistä vaikuttimista oli varoittaa ihmisiä modernin maailman vaaroista. Modernin maailman suurimpia haasteita on sen politiikasta vieraannuttava vaikutus. Ihmiset etääntyvät siitä julkisen alueen yhteistyöstä, jonka pohjalle koko kulttuurimme on rakentunut. Arendt varoittaa meitä myös siitä, että tämä modernin maailman vaara ei välttämättä ole ihmisiä pakottavaa. Todellinen uhka piilee siinä, että luovumme julkisen alueesta vapaaehtoisesti. Tämä oli Arendtin suurimpia pelkoja. Kun ihmiset luopuvat politiikasta ja julkisen alueesta vapaaehtoisesti, olemme menettäneet mahdollisuuden saavuttaa inhimillisen elämän tärkeimmän puolen, eli ihmisten välisen toiminnan.

Vuonna 1961 Arendt julkaisi esseekokoelman otsikolla *Between Past and Future*. Tässä kirjassa Arendt käsittelee useita eri teemoja, kuten koulutusta, historiaa, vapautta, auktoriteettia ja ihmisen pyrkimystä avaruuden valloittamiseen. Kokonaisuutena kirjan teemat käsittelevät yhtä Arendtin ajattelulle keskeistä väitettä, jonka mukaan koko länsimaalaisen poliittisen filosofian traditio on repeytynyt pois paikoiltaan eikä sen vanhaa auktoriteettia ei enää voida palauttaa. Tämä väittäjä on teoksen keskeisiä teemoja, joskin sen perusteita ei ole helppoa tarkentaa. Osittain ajatus länsimaalaisen poliittisen filosofian tradition repeytymisestä voidaan nähdä osana Arendtin kriittistä käsitystä modernista maailmasta. Toisin sanoen hän siis tulkitsee modernin maailman negatiivisesti, koska nykyisen maailman olotila on seurausta filosofien perinteemme romahtamisesta ja rappeutumisesta. Radikaalein esimerkki tästä romahduksesta on Arendtin tulkinta totalitarismista. Esitellessään maailmalle radikaalin pahan – ilmaus, jonka Arendt lainasi Kantilta – totalitarismi murskasi kaiken perustan länsimaalaiselta filosofialta. Totalitarismin rikokset ylittivät sekä juridisen että moraalisen käsityksemme, jolloin aiemmin käyttämillämme ajattelun välineillä ei enää ole meille mitään annettavaa. Arendtin pahan erilaisista määritelmistä ja niiden merkityksestä nykypäivänä on kirjoittanut monipuolisesti Richard J. Bernstein (2008).

Toisaalta Arendt pyrkii myös kiinnittämään huomiomme ihmisen tilanteeseen nykymaailmassa: seisomme ajan hetkessä menneisyyden ja tulevaisuuden välillä, joista molemmat ovat meille ennalta-arvaamattomia ja selittämättömiä. Tämä ajatus liittyy Arendtin ei-deterministiseen historiakäsitykseen, jonka mukaan tapahtumat olisivat aina voineet tai voivat tapahtua myös toisin. Emme siis voi katsoa taaksepäin menneeseen ja osoittaa aiempien tapahtumien perusteella kausaalisia suhteita, jotka selittäisivät nykyhetkeä tai tulevaisuutta. Samoin emme voi olettaa nykyhetken tilanteen nojalta mitään tulevaisuuteen liittyvää. Arendtille ajan virta voi aina kääntyä uuteen uomaan. Sen kulkua ei voi uskottavasti jäljittää menneisyydessä eikä sen suuntaa voida ennustaa tulevaisuudessa. Ihmisen rooliksi jää seistä menneisyyden ja tulevaisuuden välisessä raossa ja luoda siinä oma kuvansa maailmasta. Länsimaalaisen poliittisen filosofian tradition romahtaminen jättää meidät tilanteeseen, jossa tämä ajan hetken täytyy pyrkiä luomaan jotain uutta, koska emme voi enää luottaa menneisyyden meille tarjoamaan tukeen.

Arendtin teokset *On Revolution* ja *Eichmann in Jerusalem – A Report on the Banality of Evil* ilmestyivät vuonna 1963. Näistä ensiksi mainittu käsittelee vallankumousta ja sen merkitystä politiikalle. Vallankumouksella on tässä teoksessa Arendtille valtaisan positiivinen merkitys. Käyttämällä esimerkkeinään Ranskan vallankumousta ja Yhdysvaltojen itsenäistymistä hän tulkitsee vallankumouksen uuden aloittamisena. Tämä uuden aloittamisen akti on Arendtin filosofian keskeisimpiä ilmiöitä, sillä siinä ihminen kykenee luomaan maailmaan jotain täysin uutta ja ihmeellistä. Tämä uudenluomisen kyky on tietysti vertauskuvallisessa mielessä Arendtille verrattavissa ihmeeseen. Epätodennäköisen ja ennalta-arvaamattoman luominen on ihme siinä mielessä, että olentona ihminen omaa kyvyn laittaa alulle jotain, jota ei koskaan aikaisemmin ole nähty ja jonka lopputulosta ei voida ennustaa. Kokonaisuutena *On Revolution* on Arendtin toiveikas käsitys vallankumouksen voimasta. Myös kaikkein pimeimmällä hetkellä, kun totalitaristiset valtiot pitivät Eurooppaa otteessaan, ihmisillä säilyi voimaa vastustaa tuota pahuutta. Tämän kirjallisen otteen valossa teos on selkeästi positiivisempi kuvaus maailman ja ihmisen tilasta, kun sitä verrataan esimerkiksi Arendtin totalitarismia käsittelevään teokseen.

Toinen vuonna 1963 julkaistu teos oli Arendtin kuvaus natsirikollisen Adolf Eichmannin oikeudenkäynnistä Jerusalemissa vuonna 1961. Kokemuksistaan oikeudenkäynnistä hän raportoi ensin *The New Yorker* -sanomalehdelle ja julkaisi aiheesta kirjan kaksi vuotta

myöhemmin. Tuo teos, *Eichmann in Jerusalem – A Report on the Banality of Evil*, aiheutti valtavan kohun maailman juutalaispiireissä ja rikkoi peruuttamattomasti välit Arendtin ja monien hänelle aiemmin läheisten ihmisten kanssa. Kirjan saama myrskyisä vastaanotto oli seurausta Arendtin muuttamisesta väittämistä, joista ensimmäinen liittyi Eichmannin henkilöähmään ja toinen juutalaisten rooliin natsien organisoimassa holokaustissa.

Arendt aiheutti kohun kirjoittamalla, että Adolf Eichmann ei vastoin joidenkin oikeudenkäynnin järjestäjien maalaamaa kuvaa ollut pahuuden ruumiillistuma. Hän näki Eichmannissa ainoastaan ajattelemattoman byrokraatin, ei paholaista. Tämä huomio johti Arendtin kuuluisaan ilmaukseen pahuuden banaliteetti, jolla hän viittasi juuri tällaisen kasvottoman ja ilman pahoja aikeita syntyvän pahuuden vaarallisuuteen. Arendt oivalsi, että vaarallisin pahuuden muoto on juuri tämä kasvottomuus ja näennäinen motiivien puute. Tilanne, jossa kaikin puolin keskinkertainen byrokraatti nimeltään Adolf Eichmann kykeni lähettämään satoja tuhansia ihmisiä tuhoamisleireille ilman tunnontuskia, oli Arendtille jotain pelottavampaa kuin jotkut natsi-ideologian kiihkeimmät kannattajat. Toisin sanoen hän yllättyi oikeudenkäynnin aikana siitä arkipäiväisyydestä, joka hänen tulkintansa mukaan oli leimallista Eichmannille. Eichmannin persoona oli ristiriidassa oikeudenkäynnin yleisen ilmapiirin kanssa, jossa tarkoituksena oli esittää hänet yhtenä natsien juutalaiskysymyksen lopullisen ratkaisun pääarkkitehteista. Lisäksi Arendt kritisoi juutalaisvaltion valtaapitäviä näytösoikeudenkäynnin järjestämisestä ja siitä tavasta, jolla koko oikeudenkäynti hoidettiin. Sen lisäksi, että Eichmannin tuomio oli Arendtin mukaan ennalta sovittu, hän näki koko näytöksen perimmäisenä tarkoituksena juutalaisvaltion kansainvälisen legitimitietin vahvistamisen kansainvälisen yhteisön silmissä. Tämän huomion julkaiseminen rikkoi osaltaan Arendtin välit monien juutalaispiirien kanssa.

Vieläkin suuremman kohun ja mielipahan tietyille piireille Arendt aiheutti huomautuksellaan, että kaikissa natsien juutalaisvainoissa keskeistä roolia olivat näyttelleet juutalaisten omat komissiot ja eräänlaiset työryhmät. Natsien strategiana oli perustaa valloittamilleen alueille juutalaisyhteisön johtavista jäsenistä koostuva toimielin, jonka tarkoituksena oli saada ihmisten omaisuuden takavarikoinnit ja pakkosiirrot sujumaan mahdollisimman tehokkaasti. Tämä kieroutunut yhteistyö edesauttoi natsien juutalaisvainon järjestelmällisyyttä ja tehokkuutta. Lisäksi Arendt toteaa, että ilman näitä toimielimiä natsien suunnitelmat eivät luultavasti olisi onnistuneet siinä laajuudessa, jossa

historia on ne oppinut tuntemaan. Jotkut juutalaispiirit tulkitsivat Arendtin tarkoittaneen, että juutalaiset olisivat tässä suhteessa itse syyllisiä omiin kärsimyksiinsä, mikä tarkoitti sitä, että Arendtista tuli *persona non grata* juutalaisvaltiossa. Teoksen aiheuttama kohu myös rikkoi peruuttamattomasti välit Arendtin ja joidenkin hänen läheisten ystäviensä välillä.

Vuonna 1970 Arendt julkaisi esseekokoelman otsikolla *Men in Dark Times*, jossa hän käsitteli viime vuosisadalla eläneitä ihmisiä, joiden hän koki toimineen jossain suhteessa esimerkillisesti vaikeina aikoina. Yksi kirjan henkilöistä on Arendtin suuresti arvostama Karl Jaspers, ajattelija, jota Arendt piti erittäin suuressa arvossa. Kaikkien kirjan esseiden punaisena lankana kulkee ajatus siitä, että pimeimmälläkin hetkellä maailmassa on aina ihmisiä, joiden esimerkki voi valaista tietä muille ihmisille. Pimeällä ajalla viitataan erityisesti vuosikymmeniin toisen maailmansodan molemmin puolin. Teoksen rakenne voidaan tulkita analogiana Arendtin käsityksestä politiikan mahdollisuudesta. Poliitikka on mahdollista aina, kun ryhmä ihmisiä kokoontuu toimimaan yhdessä. Samoin kuin yksittäisten ihmisten esimerkki voi valaista kulkuamme pimeinä aikoina, politiikka on kuin keidas aavikolla. Se antaa toivoa silloinkin, kun muu maailmaa kuivuu asuinkelvottomaksi. *Men in Dark Times* antaa rohkaisevien henkilöiden kautta valoisan kuvan maailmasta, jonka Arendt kaikinensa koki menettäneen jotain arvokasta hukatessaan julkisen alueen.

Arendtin seuraava julkaistu teos oli aiempia käytännönläheisempi. Vuonna 1972 julkaistu *Crises of the Republic: Lying in Politics; Civil Disobedience; On Violence; Thoughts on Politics and Revolution* käsittelee muun muassa kansalaistottelemattomuuden, väkivallan ja valehtelun teemoja aikalaisdiskurssissa. Teoksessa otetaan kantaa joihinkin hyvin yksityiskohtaisiin tapahtumiin Yhdysvalloissa, etenkin 1960-luvun yhteiskunnallisen kuohunnan aikana. Filosofiselta sisällöltään teos ei ole yhtä vaikuttava kuin jotkin toiset Arendtin kirjoista. *Crises of the Republic* kuitenkin osoittaa Arendtista yhden piirteen, jota hän itse piti esikuvansa Karl Jaspersin ehkäpä parhaimpana ominaisuutena: filosofin tulee pyrkiä osallistumaan aktiivisesti poliittiseen keskusteluun. Arendtin ajattelussa sekä filosofia että politiikka kuuluvat kaikille eikä filosofin tule jäädä nojatuoliinsa vaan osallistua politiikkaan ja pyrkiä omalla persoonallaan vaikuttamaan sen sisältöihin. Tässä mielessä teos on erittäin mielenkiintoinen, sillä siitä voidaan lukea Arendtin mielipiteitä liittyen filosofiaan ja sen merkitykseen maailmassa.

Viimeisinä elinvuosinaan Arendt työskenteli ahkerasti filosofisen pääteoksensa *The Life of the Mind; the Groundbreaking Investigation on How We Think* kimpussa. Kuolleessaan hän oli saanut valmiiksi trilogiansa kaksi ensimmäistä osaa otsikoilla *Thinking* ja *Willing*. Kolmas osa *Judging* jäi häneltä kesken, mutta se julkaistiin postuumisti filosofin muistiinpanojen ja luentojen pohjalta vuonna 1982 nimellä *Lectures on Kant's Political Philosophy*. *Life of the Mind* julkaistiin kaksiosaisena vuonna 1978, kolme vuotta Arendtin kuoleman jälkeen. Erotuksena Arendtin aiemmista suurteoksista, jotka pohtivat ihmisten välistä maailmaa ja sen tapahtumia, *Life of the Mind* käsittelee ihmisen sisäistä ajattelua. Samalla teoksen oli tarkoitus käsitellä niitä teemoja, joihin Arendt oli kiinnittänyt huomiota erityisesti totalitarismia ja Eichmannia koskevissa kirjoissaan. Viimeiseksi jääneessä kirjassaan Arendt syventyy käsittelemään niitä ajattelun muotoja, jotka hänen tulkintansa mukaan loistivat poissaolollaan viime vuosisadan kauheuksissa. Kolmiosaisen teoksen oli samalla tarkoitus peilata Kantin kolmea kritiikkiä ja olla Arendtin vastaus hänen suuresti ihailemalleen ajattelijalle.

Erittäin tuotteliaana kirjoittajana Arendt jätti jälkeensä valtavan määrän julkaisemattomia esseitä, muistiinpanoja ja käsikirjoituksia. Näiden jäämistöjen pohjalta on viime vuosina julkaistu useita teoksia. Näistä esittelen kaksi, joita itse käytän omassa tutkielmassani. Vuonna 2003 näki päivänvalon teos nimeltään *Responsibility and Judgement* ja kahta vuotta myöhemmin julkaistiin kirja otsikolla *The Promise of Politics*. Ensiksi mainitussa kirjassa Arendt syventyy moraalisen vastuun ja valintojen maailmaan. Arendtin moraalisen teorian lähtökohtana on Sokrateen huomio siitä, että rikoksentekijä rikkoo aina myös itseään vastaan, sillä toimiessaan väärin hän tuomitsee itsensä ikuisesti väärintekijän seuraan. Toinen kirjan pääteemoista käsittelee kollektiivisen syyllisyyden problematiikkaa. Arendtin näkökulmasta kollektiivista syyllisyyttä ei ole. Syyllisyys on persoonallista, eikä sitä voi piilottaa tai pyyhkiä pois rikokseen osallistuneiden lukumäärän nojalla.

Ajatus persoonallisesta syyllisyydestä koskee totalitarististen valtioiden rikoksia ja erityisesti natsirikollisten sodanjälkeisiä oikeudenkäyntejä. Arendt ei hyväksynyt natsien puolustusta siitä, että he olivat olleet ainoastaan itseään suuremman koneen osia ja tästä johtuen syyttömiä sen rikoksiin. Itse asiassa Arendt varoittaa lukijoitaan juuri tämänkaltaisen ajattelun vaaroista. Jos hyväksymme tällaisen puolustuksen, se ei vie pohjaa ainoastaan juridisilta järjestelmiltämme vaan myös koko moraaliselta ajattelultammekin. Samalla Arendt kohdistaa kritiikkinsä moderniin maailmaan, jonka yksi

epämiellyttävimmistä piirteistä on juuri sen pyrkimys erottaa ihminen oman toimintansa vastuusta. Tätä teemaa hän on käsitellyt useissa kirjoissaan, ja se on mielestäni samalla hänen moraalisen filosofiansa tärkein perintö jälkipolville.

The Promise of Politics -teos on Arendtin kuvaus poliittisen traditiomme historiasta ja sen muutoksesta. Kirjan keskeisin sanoma on hyvin kriittinen huomio modernista maailmasta. Länsimaalainen filosofian traditio on antiikin päivistä lähtien pyrkinyt erottamaan filosofian ja politiikan toisistaan. Tämä rappeutuminen on heikentänyt politiikan arvostusta maailmassa, jossa julkinen alue koetaan vieraaksi ja epämiellyttäväksi. Samalla Arendt kuitenkin tarjoaa lukijoilleen lohdutukseksi ajatuksen siitä, että jopa modernin maailman aavikolla on mahdollista löytää keitaita, jossa todellinen politiikka on mahdollista. Näiden keitaiden tunnistamiseksi Arendt pyrkii osoittamaan omasta traditiostamme ne vaikuttimet, jotka ovat johtaneet politiikan näivettymiseen.

Tässä luvussa olen esitellyt lyhyesti Arendtin tuotannosta oman tutkimukseni kannalta keskeiset teokset. Olen nostanut teoksista esiin joitakin ajatuksia ja huomioita, joita käsittelem tarkemmin myöhemmissä luvuissa. Seuraavassa luvussa siirryn esittelemään Arendtin ajatuksia inhimillisen ja poliittisen toiminnan ehdoista.

2 INHIMILLISEN JA POLIITTISEN TOIMINNAN EHDOT

Tässä luvussa käsittelen Arendtin inhimillisen ja poliittisen toiminnan ehtoja. Luku toimii samalla pohjana kahdelle seuraavalle pääluvulle, joissa käsittelen aluksi Arendtin määritelmää politiikasta ja sen merkityksestä ja sen jälkeen hänen tulkintaansa byrokratiasta. Etenen tulkinnassani yleisestä yksityiskohtaisempaan analyysiin. Luon ensin katsauksen Arendtin ihmiskäsitykseen, josta siirryn käsittelemään hänen tulkintaansa politiikasta ihmisten välisenä toimintana. Lopuksi tarkastelen byrokratian suhdetta Arendtin muuhun poliittiseen teoriaan. Lähden liikkeelle niistä inhimillisen ja poliittisen toiminnan ehdoista, jotka Arendt määritteli oman ajattelunsa peruspilareiksi. Työskentelymetodinä käytän käsiteanalyysia ja puran Arendtin filosofisen ajattelun alakäsitteisiin, jotka käsittelen yksitellen. Käsitteiden valinnassa olen käyttänyt omaa harkintaani sen mukaan, minkä näen Arendtin ajattelun keskeisimmäksi sanomaksi. Olen siis valinnut tarkasteluun ne käsitteet, jotka työni myöhemmässä vaiheessa parhaiten auttavat käsittelemään politiikan ja byrokratian välillä olevaa ristiriitaa Arendtin ajattelussa.

Jaan käsittelyni kuuteen käsitteeseen, jotka ovat Arendtin tuotannossa keskeisiä: työ, valmistaminen, toiminta, pluraalisuus, syntyneisyys ja aloitteellisuus. Kolme ensimmäistä termiä koskevat Arendtin ajattelussa inhimillisiä aktiviteetteja ja ovat tästä syystä ontologisesti läheisesti sidoksissa toisiinsa. Ne ovat aktiviteetteja, joihin ihmisellä on mahdollisuus osallistua. Patchen Markell (2011) väittää, että Arendtin käyttämät termit työ, valmistaminen ja toiminta voidaan yleisimmin käytetyn kolmijaon sijaan ymmärtää myös kahtena käsiteparina, jotka molemmat avaavat eri näkökulmia Arendtin teoriaan. Nämä parit olisivat työ-valmistaminen ja valmistaminen-toiminta. Omassa tutkimuksessani tarkastelen kuitenkin näitä kolmea termiä erillisinä kokonaisuuksina. Toisen luvun kolme viimeistä termiä, eli pluraalisuus, syntyneisyys ja aloitteellisuus, kuvastavat inhimillisen olemassaolon tapoja. Toisin sanoen ne eivät ole kolmen ensiksi mainitun termin tavoin vapaavalintaisia vaan lähtemättömästi ihmisen olemukseen kuuluvia ennakkoehtoja.

Työ merkitsee Arendtille ihmisen fyysisen olemassaolon turvaamiseksi välttämätöntä, toistuvaa ja itsensä ulkopuoliseen tarkoitukseen tähtäävää aktiviteettia. Työ on se osa ihmisen elämää, jota ilman lajimme fyysinen selviytyminen ei olisi mahdollista.

Jokapäiväinen ruuan hankinta on paras käytännön esimerkki tästä aktiviteetista. Ihminen kylvää pellon joka kevät varmistaakseen ruuan riittävyyden tulevalle vuodelle. Viljasta saatava jauho on joka päivä muutettava leiväksi ja kulutettava lähes välittömästi. Samalla pellon kylväminen tähtää ainoastaan siihen, että seuraavana keväänä kylväminen on jälleen mahdollista. Viljelyn tuotokset käytetään energiavarastojen täydentämiseen vain, jotta seuraava sato voisi tehdä saman. Arendtille työ on kehämäistä ja johonkin itsensä ulkopuoliseen päämäärään tähtäävää. Toisin sanoen työ on väline ihmisen selviytymisen turvaamiseksi. Se luo kaikkein perustavimman aineellisen selviytymisen rajapinnan ja sitoo ihmisen omaan välttämättömyyden sykliin.

Valmistaminen liittyy työn tavoin ihmistä ympäröivään fyysiseen maailmaan. Valmistamisen tulokset ovat kuitenkin työhön verrattaessa pysyvämpiä. Esimerkkinä valmistamisesta käy esimerkiksi pöytä. Siinä missä leipurin valmistama leipä käytetään hyvin pian prosessin päättymisen jälkeen, pöytä, jonka ääressä leipä syödään, kestää ajallisesti pidemmän aikaa. Valmistamisen kautta ihminen muokkaa maailmaa oman mielensä mukaan itselleen paremmin sopivaksi. Ihminen voi pöydän lisäksi rakentaa siltoja ja teitä. Ihminen voi myös muuttaa jokien juoksua, räjäyttää kallioita tieltään ja siirtää maata omien tarkoituseriensä mukaan. Kaikki valmistamisen seurauksena syntyvät esineet ja muutokset jäävät maailmaan senkin jälkeen, kun ihminen lakkaa niitä valmistamasta. Toki silta voi vuosien saatossa romahtaa ja joki voi palata aiempaan uomaansa tai etsiä jopa täysin uuden reitin itselleen. Tämä maahan palaaminen on kuitenkin huomattavasti hitaampaa kuin työn tuloksien kohdalla. Tässä mielessä valmistaminen on ihmisen maailmaa muokkaava aktiviteetti. Sen avulla ihminen muovaa maailmasta itselleen paremmin sopivan paikan elää. Lisäksi valmistamista ohjaa ihmisen luontainen kyky suunnitella asioita mielessään ja tuoda nämä suunnitelmat toteen. Ihminen voi lähteä liikkeelle pelkästä pöydän esimerkistä ja oman taitonsa kautta tuoda tuon idean todellisuuteen. Valmistaminen on siis ihmisen kyky muuttaa abstrakti konkretiaksi.

Työstä, valmistamisesta ja toiminnasta oman tutkielmani – sekä Arendtin koko poliittisen teorian – kannalta tärkein on viimeiseksi mainittu. Toiminta on Arendtille inhimillisistä aktiviteeteista se, joka esiintyy suoraan ihmisten välisenä toimintana ilman välittävää ainetta. Tämän takia toiminnan käsite luo myös pohjan Arendtin poliittiselle teorialle, mistä johtuen olen käsitellyt sitä työssäni laajemmin kuin kahta muuta inhimillistä aktiviteettia. Siinä missä työ ja valmistaminen tarvitsevat toteutuakseen jonkin itsensä

ulkopuolisen materian, toiminta on immateriaalista, joskin sillä voi hyvinkin olla materiaalisia seurauksia. Leipuri tarvitsee leivän tekemiseen jauhoja, hiivaa, suolaa ja vettä. Näistä materiaaleista hän tekee leivän ihmisen ravinnoksi. Puuseppä puolestaan tarvitsee pöydän rakentamiseen puuta ja nauvoja sekä läjän työkaluja. Työkalujensa avulla hän ottaa erilaisia materiaaleja ja käsiensä kautta muokkaa tuosta materiasta pöydän.

Toteutuakseen toiminta ei tarvitse välittävää materiaa. Sillä voi toki olla vaikutuksia materiaaliseen maailmaan mutta toteutumishetkellään se ei tarvitse ympärilleen lainkaan materiaa. Lisäksi toiminnalla ei ole itsensä ulkopuolista päämäärää; toiminnan päämäärä on toiminta itse. Työ ja valmistaminen ovat välineitä jonkin itsensä ulkopuolisen saavuttamiseen, mutta toiminta on arvo itsessään. Arendtille toiminta ja politiikka voivat tarkoittaa samaa asiaa. Omassa tutkimuksessani käytän termejä toistensa synonyymeinä kuvaamaan ihmisten välissä tapahtuvaa aktiviteettia. Se, että nykypäivänä miellämme usein politiikan byrokraattisena hallintona, joka toimii tietyssä mielessä ilman ihmisten suoraa panostusta, on juuri Arendtin suurin huolenaihe. Koska käsityksemme politiikan todellisesta luonteesta on muuttanut odotuksiamme sen suhteen, emme Arendtin mukaan enää ymmärrä toiminnan todellista merkitystä. Omassa työssäni tarkastelen juuri tätä Arendtin normatiivista viestiä toiminnan alkuperäisen määritelmän merkityksestä.

Pluraalisuus, syntyneisyys ja aloitteellisuus käsittelevät ensisijaisesti poliittisen toiminnan edellytyksiä Arendtin ajattelussa. Arendt määritteli politiikan ja erityisesti poliittisen toiminnan perustuvan näille inhimillisen olemassaolon ehdoille. Oman tutkielmani kannalta keskeisin termi on pluraalisuus, jolla annan työssäni suurimman huomion. Pluraalisuus on Arendtin teoriassa enemmän kuin ainoastaan toteamus siitä, että maailmassa asuu paljon ihmisiä. Pluraalisuuden käsite luo pohjan koko Arendtin poliittiselle filosofialle, koska politiikka voidaan määritellä vain ihmisten välisenä entiteettinä.

Syntyneisyys kuvastaa sitä tosiasiaa, että jokainen ihminen on syntynyt tähän maailmaan. Jokaisen syntymän myötä maailmaan tulee uusi ihminen, joka omaa potentiaalisen kyvyn aloittaa ja tuoda maailmaan jotain uutta ja ennennäkemätöntä. Tällä kyvyllä Arendt tarkoittaa aloitteellisuutta. Aloitteellisuus perustuu siis syntyneisyyden ennakkoehtoon. Aivan samoin kuin jokainen syntymä on epätodennäköisyydessään ihme, samoin myös ihmisellä on aloitteellisuutensa kautta kyky ihmeisiin. Pluraalisuuden tavoin myös

syntyneisyys ja aloitteellisuus kuuluvat jokaiselle ihmiselle. Ne määrittävät sitä olemisen tapaa, joka kuvastaa ihmisen olemassaoloa yhtenä kaltaistensa joukossa. Käsittelen syntyneisyyden ja aloitteellisuuden termejä samassa alaluvussa, koska ne ovat perusteiltaan sidoksissa toisiinsa. Toisin sanoen aloitekykyä ei voisi olla ilman syntyneisyyttä.

Inhimillisen ja poliittisen toiminnan ehdot -luvun tarkoituksena on avata Arendtin käsitystä niistä ehdoista, jotka luovat sekä ihmisen että politiikan mahdollisuuden. Samalla luku toimii johdatuksena seuraavalla luvulle, jossa käsittelen tarkemmin politiikan aluetta ja sen luonnetta Arendtin ajattelussa.

2.1 Työ

Arendt jakaa inhimilliset aktiviteetit kolmeen osaan: työhön, valmistamiseen ja toimintaan (Arendt 1998, 7). Alkuperäinen englanninkielinen termi on *labor*, joka voidaan kääntää esimerkiksi raadannaksi ja työvoimaksi. Arendtin yhteydessä termillä *labor* on selvästi työn ankaruuteen ja vaativuuteen viittaava konnotaatio. Työ on Arendtin näkökulmasta jotain, joka vaatii tekijältään paljon. Lisäksi se on luonteeltaan jotain pakonomaista: *labor* on siis jotain sellaista, jota ihminen ei halutessaan voi välttää tekemästä. Käytän tutkielmassani *labor*-termistä suomenkielistä sanaa työ.

Kolmesta Arendtin esittelemästä inhimillisestä aktiviteetista työ liittyy ihmisen maailmaan syklisen luonteensa kautta. Arendtin mukaan (ibid., 83–84) työ liittyy välttämättömyyteen. Voimme ajatella esimerkkinä perunapellolla työskentelevää henkilöä. Jokainen maasta nostettu peruna joko syödään, tai käytetään uuden sadon kasvattamiseen siemenperunana. Kun perunat on nostettu maasta, ne syödään tai kulutetaan muulla tavoin ja työ alkaa lyhyen tauon jälkeen aina uudestaan. Työ on välttämätöntä, koska ilman työtä ihminen ei voi selvitä. Ilman työn jatkuvaa uudistamista ihminen ja laajemmin koko ihmiskunta lakkaisi hyvin pian olemasta. Työ on syklistä, eikä sille ole olemassa päätepistettä tai selvää lopputulosta. Työn ainoa tarkoitus on varmistaa, että myös seuraavana aamuna ihmisellä on mahdollisuus aloittaa työ alusta. Penhabib (2000, 108) kutsuu Arendtin työtä aktiviteetiksi, joka on seurausta ihmisen kehon biologisesta rytmistä. Työ on siis ontologisesti osa inhimillistä olemusta.

Canovan erottaa Arendtin työn käsitteestä kuusi merkitystä: työ on luonnollista, syklistä, vaivalloista, välttämätöntä, hedelmällistä ja yksityistä. Työn luonnollisuus paljastaa itsensä siinä, että sitä tekemällä ihmiskunta pysyy elossa ja liikkeessä. Työn syklinen luonne puolestaan on seurausta siitä, että työtä toistetaan loputtomassa kierrossa ja jokaisen uudentamisen tarkoitus on ainoastaan mahdollistaa työn jatkuminen. Työ on vaivalloista ja sitä voidaan verrata synnyttämiseen, vaikka Arendt Canovanin mukaan varoittaakin tilanteesta, jossa työn vaivalloisuus poistettaisiin tai ihmiset alkaisivat olla tyytyväisiä ainoastaan työn tekemiseen. Työ on myös välttämätöntä, koska ilman sitä ihmisten olemassaolo lakkaisi. Hedelmällisyydestä seuraa puolestaan ylijäämää, jonka varaan yhteiskunta voi rakentaa tulevaisuuttaan. Työ on myös yksityistä siinä mielessä, että jokainen ihminen ahertaa sen kimpussa (toiset enemmän kuin toiset) ja nauttii sen tuotosta yksin. (1994, 122–124)

... Ero tuottavan ja ei-tuottavan työn välillä sisältää, vaikkakin ennakkoluuloisella tavalla, perustavanlaatuisemman eron työn ja valmistamisen välillä. Kaiken työn merkinä on tosiaankin se, ettei siitä jää mitään jäljelle. Sen ponnistelujen tuotteet, turhuudestaan huolimatta, syntyvät suuresta kiireestä ja sitä motivoi kaikista voimakkain pyrkimys, sillä itse elämä riippuu siitä.¹ (Arendt 1998, 87)

Toisin kuin valmistamisen produktiivisuus, joka lisää uusia objekteja inhimilliseen maailmaan, työn produktiivisuus tuottaa objekteja ainoastaan sattumalta ja on pääasiassa kiinnostunut keinoista itsensä uusintamiseen; koska sen voima ei kulu loppuun, kun sen uusintaminen on varmistettu, sitä voidaan käyttää useamman kuin yhden elämänprosessin uusintamiseen, mutta se ei koskaan ”tuota” muuta kuin elämää.² (ibid., 88)

Vaikka Arendt myöntää useaan otteeseen työn hyödyllisyyden ja arvokkuuden, hänen kirjoituksistaan käy selvästi ilmi, ettei työn arvo noussut hänen mielessään kovinkaan korkealle. Työn on toistamista, joka on sidoksissa biologiseen kiertoon (ibid., 142). Syntymää seuraa aina kuolema, eikä kierrolle ole loppua. Tässä suhteessa ihminen jakaa saman olotilan muiden elollisten olioiden kanssa. Myös kaikki eläimet tekevät työtä siinä mielessä, että ne keskittävät suurimman osan ajastaan ruuan hankintaan ja biologiseen selviytymiseen. Antiikin kreikan kaupunkivaltioissa orjuus ei Arendtin mukaan ollut pelkän halvan työvoiman ja taloudellisen riiston päälle rakennettu instituutio, vaan pyrkimys poistaa työ ihmisen elämästä (ibid., 84). Esimerkiksi Eli Zaretsky (1997, 207–208) on kritisoinut Arendtia tämän alentavasta asennoitumisesta työhön, vaikka jotkin työn

piirissä käsiteltävät asiat kuten työturvallisuus, työajat ja lapsityövoiman rajoitukset ovat juuri niitä asioita, jotka kuuluisivat politiikan alueelle.

Työ on aktiviteetti, joka sitoo ihmisen välttämättä kiinni pelkkään olemassaolon turvaamiseen. Arendt seuraa ajattelussaan Aristotelesta, jonka mukaan on mahdotonta elää tai elää hyvin ilman välttämättömiä tarvikkeita (Aristoteles 1991, 1253b, 25–26). Sekä Aristoteleella että Arendtille työ on välttämätön osa ihmisen olemassaoloa, mutta ei sen korkein osa. Se ainoastaan turvaa ihmisen biologisen selviämisen. Molemmat ovat kuitenkin myös sitä mieltä, että työn kautta saatavat hyödykkeet ovat edellytyksenä hyvälle elämälle.

Arendt pitää ihmiselämää lineaarisena tapahtumana, jossa syntymän ja kuoleman – alun ja lopun – välissä on toisistaan erillisiä tapahtumia, jotka koostavat inhimillisen elämän (Arendt 1998, 97). Juuri nämä yksittäiset tapahtumat erottavat ihmisen eläimistä. Hän kuitenkin korostaa useaan otteeseen, että työ liittyy välttämättömyyteen, joka ei ole suotavaa poliittisen toiminnan kannalta. Työssä ei ole mitään vapaaehtoista. Se täytyy suorittaa aina uudestaan eikä sen tuloksena voi olla muuta kuin työn uudelleen suorittamisen mahdollisuus.

Eristyksissä ihminen pysyy yhteydessä maailmaan inhimillisenä rakennelmana; vain kun kaikista perustavanlaatuisin ihmisen luovuuden muoto, joka on kyky lisätä jotain omaa yhteiseen maailmaan, on tuhottu, eristyksestä tulee täysin kestäväntöntä. Tämä voi tapahtua maailmassa, jonka keskeisimmät arvot sanelee työ, eli kun kaikki inhimilliset aktiviteetit ovat muuttuneet työskentelyksi.³ (Arendt 1973, 475)

Arendt antaa edellä esitettyssä sitaatissa vahvan normatiivisen viestin työn vaarallisista puolista. Maailmassa, jossa kaikki inhimillinen aktiviteetti on työtä eli syklistä elämän biologisten tarpeiden tyydyttämistä, inhimillinen olotila voi muuttua sietämättömäksi. Tällaisessa maailmassa ihmisestä tulee *animal laborans*, jolloin ihmisten välinen toiminta muuttuisi merkityksettömästi. Arendtin tarkoitus on varoittaa modernia maailmaa tästä mahdollisuudesta ja kiinnittää huomiota toiminnan merkitykseen. Esitän, että Arendtin työhön kohdistuvan kritiikin kohteena on erityisesti Marxin ajattelu. Canovan (1994, 127) puolestaan näkee työhön perustuvan taloudellisen kasvun johtaneen tilanteeseen, jossa modernit ihmiset ovat kulutuksen pauloissa jopa siihen pisteeseen asti, että he eivät ole

lainkaan kiinnostuneita kansalaisuudesta. Käsittelen Arendtin modernismikritiikkiä tutkielmani myöhemmissä luvuissa.

Arendtin (1998, 108–109) mukaan Marxin teoria johtaa tilanteeseen, jossa kaikista asioista on tullut kulutuksen kohteita. Ihmisistä tulee työläisiä, joiden aktiviteettien tarkoituksena on ainoastaan ruokkia kulutuksen aineenvaihduntaa. Toisin sanoen, työn biologinen luonne asettuu myös inhimillisen olemassaolon keskeisimmäksi tekijäksi.

Animal laborans ei pakene maailmaa vaan hänet on poistettu aina siihen asti, kun hän on vangittu oman kehonsa yksityisyyteen, juuttunut täyttämään tarpeita, joita kukaan ei voi jakaa ja joista kukaan ei voi täysin kommunikoida.⁴ (Arendt 1998, 118)

Arendt oli hyvin kriittinen modernin maailman taipumukselle muuttaa kaikki inhimillinen aktiviteetti työksi. Käsittelen Arendtin kritiikkiä Marxin työkäsitystä kohtaan tutkielmani myöhemmissä luvuissa. Seuraavaksi tarkastelen Arendtin toista inhimillistä aktiviteettiä eli valmistamista.

2.2 Valmistaminen

Toinen Arendtin määrittelemistä aktiviteeteista on valmistaminen. Englannin kielellä Arendt käyttää termiä *work*, joka voidaan kääntää työksi tai työpaikaksi. Termi voi kuitenkin viitata myös työn tulokseen, johonkin rakennelmaan tai kappaleeseen, jonka ihminen on valmistanut. Esimerkiksi silta on inhimillisen valmistamisen tuotos. Tutkimuksessani olen kääntänyt termin *work* valmistamiseksi.

Work on aktiviteetti, joka voi työstä (*labor*) poiketen olla myös vapaaehtoista. Kun työn tekeminen on välttämätöntä ihmisen fyysisen selviytymisen kannalta, valmistaminen ei suoraan liity ihmisen henkiinjäämiseen. Valmistamisella voidaan kuitenkin viitata jonkin materian muokkaamiseen tai jalostamiseen, mikä voi edesauttaa ihmisen selviytymistä. Niityn muokkaaminen pelloksi parantaa viljelijän mahdollisuuksia saada hyvä sato, jolloin valmistaminen luo paremmat edellytykset työn uudentamiselle.

Maailma, jossa *vita activa* on olemassa, koostuu ihmisten aktiviteettien tuottamista asioista; mutta asiat, jotka ovat olemassa ihmisten takia, siitä huolimatta jatkuvasti ehdollistavat inhimillisiä tekijöitään.⁵ (Arendt 1998, 9)

Valmistaminen tuottaa pääsääntöisesti käyttötavaroita, jotka ovat kestäviä ja jopa tiettyyn pisteeseen asti riippumattomia ihmisestä (ibid., 136–137). Valmistamisella – toisin kuin työllä – on siis selvästi omasta aktiviteetista erottuva lopputulos. Ihminen voi valmistaa pöydän, vasaran tai vaikkapa auton. Kaikkia näitä esineitä yhdistää se, että ne ovat ihmiskäden työn tulosta. Niillä on selkeä käyttötarkoitus ja ne ovat olemassa myös ilman ihmistä. Jos auto hylätään romuttamon varastoon, se jatkaa olemassaoloaan jopa vuosikymmenten ajan ennen kuin se lopulta palaa toiseen olomuotoon. Kaikkea valmistamista edeltää ajatus mallista, joka ohjaa työn lopputulosta (ibid., 140–141). Kun alan valmistaa pöytää, minulla on mielessäni selvä kuva siitä, millainen pöydän tulee olla ja mitä tarpeita sen tulee täyttää. Arendtin ajatus mallista, kuten hän itsekin myöntää, vastaa hyvin pitkälle Platonin ideoita.

Esineiden kestävyys ei siis ole absoluuttista (ibid., 136). Arendt tarkentaa, että käyttöesineiden oikea käyttö ei saa niitä katoamaan, mutta käyttämällä niitä kulutamme ne lopulta loppuun. Vasaran käyttö naulaamisen ei saa vasaraa ainakaan välittömästi katoamaan. Lopulta kuitenkin vasarakin kuluu loppuun, eli se ei enää toteuta tarkoitustaan vasarana. Arendt (ibid., 137–138) on tietoinen työn ja valmistamisen yhtäläisyyksistä. Siinä missä työn tulokset käytetään heti, valmistuksen tuotokset käytetään pidemmän ajan kuluessa. Ero työn ja valmistamisen tuotosten välillä näyttää siis olevan ajallinen.

Canovan (1994, 128) esittää, että pelkästään työtä tekevä ihminen on Arendtille koko elämänsä ajan ainoastaan *animal laborans*, mutta valmistaminen korottaa hänet *homo faberiksi*. Valmistaminen siis erottaa ihmiset eläimellisestä ja biologisesta välttämättömyydestä ja nostaa hänet maailmaa aktiivisesti muokkaavien olioiden joukkoon.

Kaikista tarpeellisin ja perustavanlaatuisin ihmisen töistä, maan muokkaaminen, näyttää olevan paras esimerkki työn muuttumisesta ikään kuin keskeneräiseksi valmistamiseksi. Tämä näyttää siltä, koska maan muokkaaminen, sen läheisestä suhteesta biologiseen kiertoon ja sen täydellisestä riippuvaisuudesta luonnonkiertoon huolimatta, jättää jälkeensä jonkin verran tulosta, joka kestää omaa aktiviteettiaan pidempään ja muodostaa pysyvän lisän inhimilliseen maailmaan; sama toimi toistettuna

vuodesta toiseen muuttaa erämaan lopulta viljellyksi maaksi.⁶ (Arendt 1998, 138)

Valmistaminen on siis työtä, joka jättää jälkeensä jonkin pysyvän tuotoksen (ibid., 139). Valmistaminen koostuu siis Arendtin mukaan konkretisoinnista¹. Tällä hän tarkoittaa kaikkia niitä aktiviteetteja, joilla ihminen pyrkii muokkaamaan ympäröivää maailmaa itselleen sopivammaksi. Ihminen kaivaa oja, rakentaa teitä ja siltoja ja valmistaa työkaluja ja muita hyödyllisiä esineitä, kuten kulkuvälineitä ja asuinsijoja. Ihminen saattaa myös muokata maaperää esimerkiksi kaatamalla metsiä, rakentamalla patoja tai räjäyttämällä vuoria. Näillä suuren luokan muutoksilla on merkittäviä ja pitkäikäisiä vaikutuksia luontoon, jonka alistamiseksi ihminen on koko olemassaolonsa ajan etsinyt aina vaan parempia keinoja. Arendt yhdistääkin valmistavan ihmisen, *homo faberin*, väkivaltaan ja tuhoamiseen (ibid., 139). Koska valmistaminen tarvitsee materiaalia, se edellyttää väkivaltaa tämän materiaalin tuotannossa. Myöhemmin tulemme huomaamaan, kuinka merkittävä erottava tekijä tämä valmistamiseen liittyvä väkivalta on Arendtin ajatuksessa kolmesta inhimillisestä aktiviteetista.

Valmistamisen prosessi on määritelty suoraan keinojen ja päämäärien kategorian kautta. Valmistamisessa on selkeä päämäärä ja selvät keinot, joilla päämäärään pyritään. Kun valmistamani pöytä on valmis, valmistusprosessi lakkaa. Toisin kuin työssä, valmistusprosessia ei tarvitse toistaa. Puuseppien yleinen taipumus valmistaa useampia pöytiä seuraa Arendtin mukaan rahan ansaitsemisen tarpeesta. Valmistamiseen mahdollisesti liittyvä toisto on siis seurausta ulkoisista tekijöistä, toisin kuin työssä, jossa toisto on pakollista ja kumpuaa ihmisen biologisesta luonnosta. (ibid., 143)

Verrattuna työhön, valmistaminen lähestyy Arendtin kolmatta inhimillistä aktiviteettia, eli toimintaa, koska valmistaminen koskee yksittäistä ihmistä suurempaa joukkoa. Canovan (1994, 129) esittää, että vaikka ihmiset voivatkin työskennellä yhdessä, tämä näennäinen yhteistyö on ainoastaan yhden ihmisen biologisen välttämättömyyden toteuttamista suuremmassa joukossa. Valmistaminen puolestaan tuottaa esineitä ja asioita ihmisten yhteisesti asuttuun maailmaan. Sillan tai tien rakentaminen jättää siis jälkensä, ei pelkästään tekijänsä ympäristöön, vaan myös hänen kanssaihmistensä kokemukseen. Tässä

¹ Arendt käyttää englanninkielistä termiä *reification*, joka voidaan kääntää konkretisoinniksi. Eri sanakirjat antavat kyseiselle termille hiukan toisistaan poikkeavia merkityksiä, mutta yhteistä kaikille on idea jonkin abstraktin idean tekemisestä konkreettisemmaksi.

mielessä valmistamisen tähtäin on maailmassa yksittäisen ihmisen sijaan. Työn ja valmistamisen välinen ero tulee selkeästi esille seuraavassa sitaatissa, jossa Arendt määrittelee toiseksi mainitun epäpoliittiseksi, mutta ensiksi mainitun suorastaan antipoliittiseksi.

Käsityöläisen elämä voi siis olla epäpoliittinen, mutta ei varmastikaan antipoliittinen elämäntapa. Mutta näin ehdottomasti on työn tekeminen suhteen, jossa ihminen ei ole yhdessä maailman tai toisten ihmisten kanssa vaan yksin ruumiinsa kanssa, kohtaamassa oman selviytymisensä alastoman välttämättömyyden. Tarkemmin sanottuna, myös hän elää toisten ihmisten läheisyydessä ja heidän kanssaan, mutta tällä yhteenkuuluvuudella ei ole ainuttakaan todellisen pluraalisuuden tunnusmerkkiä.⁷ (Arendt 1998, 212)

Pelkästään työtä tekevä ihminen on sidottu oman kehonsa fyysiseen selviytymiseen. Vaikka hän ansaitsisi ravintonsa muiden ihmisten kanssa, hän elää elämäänsä yksinäisyydessä. Arendt näyttää siis sulkevan puhtaan työn kokonaan politiikan ulkopuolelle ja kutsuu työhön perustuvaa elämäntapaa jopa suorastaan antipoliittiseksi. Valmistamiseen käytetty elämä voi puolestaan olla epäpoliittinen tapa elää, mutta sen parissa ihminen kuitenkin sitoo itsensä muiden ihmisten kanssa jakamaansa maailmaan ja lähestyy näin toiminnan ja politiikan alueita.

Arendtin erottelu työn ja valmistamisen välillä on nostanut esiin jotain ongelmallisuuksia. Benhabib (2000, 132–133) argumentoi, että Arendtin kritiikki koskee juuri Marxin teoriaa, joka romahduttaa työn ja valmistamisen välisen eron. Tällöin kaikesta valmistamisesta tulee työtä, jolloin inhimillinen olemassaolo redusoituu pelkäksi työksi, eikä ihmisten väliselle toiminnalle jää enää tilaa.

Täysin ”sosiaalistuneessa ihmiskunnassa”, jonka ainoa tarkoitus olisi elämän prosessin toteuttaminen – ja tämä on harmillisesti se ei-utopistinen ideaali, joka ohjaa Marxin teorioita – ero työn ja valmistamisen välillä olisi tyystin kadonnut; kaikki valmistaminen olisi muuttunut työksi, sillä kaikki asiat ymmärrettäisiin, ei niiden maailmallisen, objektiivisen laadun kautta vaan elävän työn tuloksina ja elämän prosessin osina.⁸ (Arendt 1998, 89)

Arendtin erottelu työn ja valmistamisen välillä on eittämättä ongelmallinen. Esimerkiksi ruuanlaitto – syklinen ja ihmisen biologiaan vahvasti linkittyvä aktiviteetti – näyttää ensisilmäyksellä työltä. Päivän ruoka-annokset on valmistettava aina uudestaan, niistä ei jää mitään selkeää tulosta vaan ne ainoastaan tarjoavat mahdollisuuden aktiviteetin

toistamiseen myöhemmin. Mutta entäpä ruuanlaitto, joka perustuu lähiruokaan? Kuluttaja tekee tietoisien päätösten suosia lähiruokaa eettisistä syistä ja luontoa säästääkseen. Tällöin työ, jolla ruoka tehdään, liittyy isompaan kokonaisuuteen, joka koskee esimerkiksi ihmiskunnan ruokahuoltoa, taloutta ja näihin liittyviä poliittisia päätöksiä. Näin Arendtin esittelemät inhimilliset aktiviteetit sekoittuvat, eikä lukijan ole aina helppoa osoittaa, missä työ muuttuu valmistamiseksi tai valmistaminen työksi. Tärkeintä on kuitenkin erottaa työ ja valmistaminen toiminnasta, jota siirryn käsittelemään seuraavaksi. Toisin kuin työ ja valmistaminen, toiminta voi tapahtua ainoastaan ihmisten välillä ja näin ollen se on Arendtin poliittisen teorian kivijalka.

2.3 Toiminta

Kumpikaan edellä esitellyistä aktiviteeteista ei Arendtin mukaan riitä määrittelemään ihmistä. Työ liittyy ihmisen biologiseen elämään, jossa elämän säilyttämiseksi vaadittavat hyödykkeet on tuotettava aina uudestaan. Työ ei voi koskaan loppua, sillä se on ehtona ihmisen olemassaolon jatkumiselle. Valmistaminen koskee ihmisten asuttamaa maailmaa ja sitä, kuinka ihmiset muokkaavat ympäristöään. Toisin kuin työ, valmistaminen jättää jälkeensä jonkin tuotteen aktiviteetin lakattua. Kuitenkin sekä työ että valmistaminen ovat aktiviteetteja, joihin ihminen voi paneutua yksin. Näin ei ole toiminnan kohdalla.

Arendtin kolmas inhimillinen aktiviteetti on toiminta, josta Arendt käyttää termiä *action*. Termi voidaan kääntää suomeksi tarkoittamaan yhtä yksittäistä teon aktia, tekoa, toimenpidettä tai toimintaa. Terminä toiminta sisältää tekijän omaa aktiivisuutta korostavan merkityksen. Toiminta on siis jotain, jossa teon tai aktin suorittajan omalla aktiivisuudella on korostettu merkitys. Tekijän täytyy *päättää* toimia, jotta akti voi toteutua.

Toiminta eroaa työstä ja valmistamisesta siinä suhteessa, että se voi toteutua ainoastaan ihmisten välisenä. Tästä ihmisten välisestä olemuksesta johtuen toiminnalla on moraalinen ulottuvuus, jota työllä ja valmistamisella ei ole (Eveline Cioflec 2012, 649). Toiminta ei ole välttämätöntä ihmisen fyysiselle selviämiseksi eikä se jätä jälkeensä mitään tuotetta. Silti juuri toiminta on Arendtille inhimillinen aktiviteetti *par excellence*. Peter Gilgen (2012, 271) esittää, että toiminta on käsitteenä ontologisesti johdettu työstä ja

valmistamisesta ja näin ollen riippuvainen niistä. Olen samaa mieltä Gilgenin kanssa siitä, että toiminta on sidoksissa Arendtin kahteen muuhun inhimilliseen aktiviteettiin, koska toiminta on mahdollista vain, jos ihminen antaa sille mahdollisuuden työn ja valmistamisen kautta. Kuitenkin toiminta eroaa työstä ja valmistamisesta siinä, ettei se ole välttämätön osa ihmisen olemisen tapaa. Esitänkin, että Arendtille juuri toiminta on se aktiviteetti, joka parhaiten kuvaa ihmisen olemassaoloa ja sen mahdollisuuksia.

Toiminta, ainoa aktiviteetti joka ilmenee suoraan ihmisten välisenä ilman välittäviä asioita tai aineita, vastaa inhimillisen olemuksen pluraalisuutta ... tämä pluraalisuus on erityisesti edellytyksenä – ei ainoastaan *conditio sine qua non*, mutta *conditio per quam* – kaikelle poliittiselle elämälle.⁹
(Arendt 1998, 7)

Arendt erottaa toiminnan työstä ja valmistamisesta siinä suhteessa, että ainoastaan toiminnassa aktiviteetti tapahtuu suoraan ihmisten välissä, ilman välittävää ainetta. Toiminta on siis välitöntä ja hetkellistä. Arendtin ajatus täytyy ymmärtää siten, että toimintaa ei voida tallentaa tai varastoida, kuten työn ja valmistamisen lopputulokset voidaan. Työn avulla valmistettu leipä voidaan kuivata ja käyttää myöhemmin. Samoin maailman muokkaamiseen tähtäävä valmistaminen jättää jälkeensä jotain selkeää ja pysyvää. Sillat ja tiet pysyvät paikoillaan pitkän aikaa, kun ne on kerran valmistettu. Työstä ja valmistamisesta poiketen toiminta tapahtuu hetkessä. Tästä hetkellisestä luonteesta näyttäisi seuraavan, että toiminta on hyvin haurasta. Sitä ei voi säilöä eikä sen vaikutuksia ole helppo havaita tai ennustaa. Koska toiminta näyttäytyy ainoastaan ihmisten välisenä aktiviteettina ja koska se on olemassa ainoastaan niin kauan kuin ihmiset pitävät sen toiminnassa, se on kolmesta Arendtin esittelemästä inhimillisestä aktiviteetista kaikkein vaikeimmin saavutettavissa. Toiminta ei myöskään koskaan esiinny yksinäisyydessä (Arendt 2005, 127). Toiminnan ehtona on muiden ihmisten läsnäolo, mikä myös erottaa sen työstä ja valmistamisesta. Kristeva (2001, 77) kuvailee Arendtin toiminnan käsitettä uudeksi, päättymättömäksi ja ennalta-arvaamattomaksi, jolloin se mahdollistaa ”hyvin elämisen” toisten ihmisten kanssa.

Valmistaminen eroaa toiminnasta siinä, että sillä on selvä alku ja ennustettava loppu: se tulee päätökseen lopputuloksessa, joka ei ainoastaan selviä valmistamisen aktiviteettia pidempään, mutta jolla siitä lähtien on jonkinlainen oma ”elämänsä”. Toiminta puolestaan on itsessään täysin hyödytöntä; se ei koskaan jätä jälkeensä mitään lopputulosta. Jos sillä

ylipäänsä on mitään seurauksia, ne koostuvat periaatteessa loputtomasta ketjusta tapahtumia, joiden mahdollista lopputulosta toimijan on täysin mahdotonta tietää etukäteen. Enintä mitä hän voi tehdä, on pakottaa asiat tiettyyn suuntaan ja edes tästä hän ei koskaan voi olla varma. Mitkään näistä piirteistä eivät kuulu valmistamiseen.¹⁰ (Arendt 2006a, 59–60)

Entinen ammattilaisjalkapalloilija Heikki Haara vertaa Arendtin toiminta-käsitettä jalkapallo-otteluun. Haara (2014, 50) toteaa, että aivan samoin kuin toiminta sijoittuu ihmisten väliseen tilaan, myös jalkapallo-ottelu voidaan ymmärtää potentiaaliseksi tilaksi, joka muodostaa alueen vapaalle kansalaistoiminnalle. Jalkapalloa ja Arendtin toimintaa yhdistää Haaran mukaan myös toinen asia. Koska toiminnan täytyy Arendtin mukaan olla vapaata ja ennalta-arvaamatonta, poliittisen alueella toimivien ihmisten aktiviteettia ei voida palauttaa pelkkään käyttäytymiseen. Haara esittääkin, että sama määritelmä koskee myös jalkapalloa. Jos jalkapallojoukkueen pelaajien kaikki liikkuminen, syöttäminen ja taklaaminen puretaan peliksi kaavioiksi ja tilastoiksi, peli nimeltä jalkapallo menettää perimmäisen luonteensa. Haara (ibid., 49) lisää, että jokaisen jalkapallo-ottelun lopputulos rakentuu yksittäisten toimijoiden (eli pelaajien) ratkaisuksista ja heidän välisestä vuoropuhelusta ja kamppailusta. Ottelun lopputulos ei siis ole yksittäisistä ratkaisuksista seuraava looginen kompromissi vaan se muodostuu toimijoiden vapaiden ja vastuullisten ratkaisujen ennakoimattomasta sarjasta. Arendtin mukaan yksi ihminen voi toiminnallaan muuttaa valtavasti, ei ainoastaan omaa elämäänsä, vaan ympäröivää maailmaa. Haaran jalkapallovertauksessa ”yksi oikea-aikainen kantapääsyoitto, myöhästynyt liikutaklaus tai liukastuminen voi muuttaa koko ottelun lopputuloksen” (ibid., 49).

Koska toiminta tapahtuu ilman välittävää materiaa, sillä ei näytä olevan minkäänlaisia välittämiä lopputuloksia. Siinä missä työ tuottaa ihmisen päivittäisen ravinnon ja valmistus esimerkiksi käyttöesineemme ja asuntomme, toiminta ei sanan yleisessä merkityksessä tuota mitään. Se ei jätä jälkeensä mitään tuotetta, eikä sen arvoa voi mitata elämän biologisten edellytysten toteuttamisen kautta. Toiminnassa täytyy kuitenkin olla jotain, mikä tekee siitä toivottavaa. Arendt (1998, 176–177) kirjoittaa, että toiminnan ja puheen kautta ihmiset sisällyttävät itsensä ihmisten maailmaan eräänlaisen toisen syntymän (*second birth*) kautta. Kuka ihminen on, voidaan Arendtin mukaan ymmärtää vain toiminnan ja puheen kautta, jotka ovat Arendtille kaksi todellista poliittista aktiviteettia (Arendt 2005, 146). Tämä minuus näyttäytyy Arendtin mukaan selvästi ainoastaan kanssaihmisillemme. Itse emme luultavasti voi koskaan nähdä itseämme, kuten muut

tekevät. Arendt vertaa minuuttamme antiikin *daimoniin*, henkeen, joka seuraa jokaista ihmistä läpi tämän elämän aina katsellen hänen olkansa yli eteenpäin, ollen näin näkyvissä vain niille ihmisille, joita tiellä kohtaamme (Arendt 1998, 179–180). Palaan tarkastelemaan tämän näyttäytymisen merkitystä tutkielmani seuraavassa luvussa.

Canovan (1994, 131) kuitenkin muistuttaa, että puhe ja toiminta eivät ole Arendtille synonyymejä. Puhetta on monenlaista. Voimme jutella satunnaisen ohikulkijan kanssa säästä tai siitä kuinka linja-auto on jälleen myöhässä. Tällainen puhe ei näytä toteuttavan kaikkia toiminnan määreitä. Toisaalta kaikki toiminta ei ole kielellistä. Canovan ottaa esimerkiksi henkilön, joka syöksyy veteen pelastaakseen hukkuvan ihmisen. Tällainen uhrautuva akti on yllättävää ja ennakoimatonta ja siinä mielessä toimintaa, mutta mitään kielellistä siinä ei ole. Toisaalta sankarillinen pelastus voidaan kertoa eteenpäin muille ihmisille, jolloin se saa uuden ja potentiaalisesti ikuisen elämän. Olen Canovanin kanssa samaa mieltä siinä, että puhe ja toiminta eivät Arendtille tarkoita yhtä ja samaa asiaa. Ne kuitenkin limittyvät toistensa päälle, eikä niitä aina voi mielekkäästi erottaa toisistaan Arendtin ajattelussa. En aio tämän tutkielmani puitteissa pohtia puheen ja toiminnan välistä eroa tämän enempää. Tässä yhteydessä riittää huomioda se, että näiden kahden aktiviteetin välillä on sekä eroja että myös paljon yhtäläisyyksiä.

Olen aina uskonut, että kukaan ei voi tuntea itseään, koska kukaan ei näyttäydy itselleen samalla tavalla kuin hän näyttäytyy toisille.¹¹ (Arendt 2003, 7)

Loera Bilsky (2001, 260) korostaa, että toisin kuin työssä ja valmistamisessa – joiden *raison d'être* on jokin niiden ulkopuolinen entiteetti – toiminnan ainut tarkoitus on sen oma aktuaalisuus. Bilsky käyttää toiminnan esimerkkinä teatteria, jossa näyttelijä esiintyy yleisölle. Näyttelijä tarvitsee yleisön voidakseen näytellä. Näyttelemisen ilman yleisöä on pelkästään määritelmällisesti ristiriitainen ajatus: näyttelemisen täytyy tapahtua toisten ihmisten edessä, jotta se voisi aktualisoitua. Näyttelijän toiminta saa merkityksensä yleisöltä ja siitä vuorovaikutuksesta, joka osapuolten välillä vallitsee. Arendt (1998, 194) valitsee itse esimerkikseen Akhilleuksen, antiikin Kreikan sankarin, joka hänkin on riippuvainen tarinankertojasta, jota ilman kaikki Troijan sodan suurteot olisivat olleet turhia. Vasta puheen kautta Akhilleus saavuttaa kuolemattoman maineensa. Ilman toisia ihmisiä kertomassa hänen tarinaansa, Akhilleuksen tarina menettäisi merkityksensä.

Voidaan jopa sanoa, että Akhilleusta ei olisi lainkaan olemassa, ellei hänen urotöistään Troijan sodassa kerrottaisi tarinoita.

Zaretsky (1997, 223) on esittänyt, että Arendtin selkeästi toimintaa ylistävästä ajattelusta huolimatta – joka selkeästi asettaa sen työn ja valmistamisen yläpuolelle – hän kuitenkin sitoo kaikki kolme saman inhimillisen olotilan alle. Zaretsky myös väittää, että toiminnan hyöty, joskaan ei sen tarkoitus, on sen tarjoamassa itsetuntemuksessa. Zaretskyn mukaan toiminta siis antaa meille mahdollisuuden oppia tuntemaan itsemme. Samoin on argumentoinut Benhabib (2001,188), jonka mukaan toiminta ja puhe ovat luonteeltaan paljastavia. Niiden kautta ihminen paljastaa itsensä toiselle ihmiselle. Samoilla linjoilla on myös Kristeva (2001, 157), jonka mukaan toiminnan kautta ihmiset selviytyvät, eivät ainoastaan yksilöinä, vaan pluraalisuuden rakentavina ”heinä”. Käsittelen pluraalisuuden käsitettä tarkemmin seuraavassa alaluvussa.

Arendtin käsitys toiminnasta keinona tuntee itsensä ja kertoa muille kuka puhuja on, on keskeinen osa hänen poliittisessa teoriassaan. Arendtin ajatuksen voi ymmärtää vertaamalla sitä omaan elämäämme. Itse olen moneen kertaan hämmästynyt, kun ystäväni ja perheenjäseneni ovat kuvailleet minua ja niitä ominaisuuksia, jotka lopulta tekevät minusta oman itseni. Joskus olen heidän kanssaan samaa mieltä, kun taas toisinaan en tunnista itseäni lainkaan heidän kuvauksistaan. Olen tiettyyn rajaan asti kilpailuhenkinen, mutta osaan mielestäni jättää turhan tiukkapipaisen voiton tavoittelun syrjään, kun kyseessä on perheen kesken käytävä korttipeli. Silti perheeni kokee joskus, että tavoittelen myös leikkimielisissä peleissä voittoa kaikin mahdollisin keinoin. Tämä tulkintojen erilaisuus osoittaa sen, mitä Arendt toiminnalla tarkoittaa: näemme itsemme aina omasta näkökulmastamme, joka on kuitenkin vain yksi näkökulma muiden joukossa, joskin meille useimmiten läheisin. Toiset ihmiset näkevät meidän toisesta perspektiivistä, joka ei välttämättä ole yhtään sen epätarkempi kuin oma perspektiivimme.

Niiden [puhe ja toiminta] kautta ihmiset erottautuvat toisistaan eivätkä pelkästään ole erillisiä; ne ovat tapoja, joilla ihmiset näyttäytyvät toisilleen, eivät erillisinä fyysisinä objekteina, vaan ihmisinä.¹² (Arendt 1998, 176)

Julkisen alueella, missä mikään mikä ei voi tehdä itseään kuulluksi tai nähdyksi, näkyvyys ja kuuluvuus ovat keskeisen tärkeitä.¹³ (Arendt 2003, 199)

Puheen ja toiminnan kautta ihminen voi kertoa toisille ihmisille kuka hän on. Mutta mitä ihminen näin tehdessään paljastaa? Dana Villa (2001, 296) argumentoi, että Arendtin tarkoituksena on esittää ihminen tekojensa kautta, ei jonain annettuna, jonka ihminen paljastaisi muille. Villa on oikeassa, sillä Arendtille toiminta on aktiivista ja vaatii yleisön toteutuakseen. Yksin ihminen ei sen paremmin voi toimia kuin paljastaa itseään muille. Ihmisellä ei siis ole Arendtin mukaan mitään essentialistista olemusta, jonka hän puhuessaan nostaa muiden nähtäväksi. Päinvastoin ihminen voi puheellaan paljastaa muiden edessä itsensä, jolloin hän muodostaa yhteyden toisiin ihmisiin.

Arendtille toiminta on luonteeltaan arvaamatonta. Tästä seuraa, että toiminta saattaa johtaa meidät joko hyviin tai huonoihin tilanteisiin. Arendt (2005, 58–59) huomauttaa, että jokainen toiminnan akti sitoo suorittajansa ikuiseen seuraamusten ketjuun. Joka kerta toimiessaan ihminen ottaa riskin, että jokin puhtaana ja hyvänä asiana alkunsa saanut toimi muuttaa ajan saatossa muotoaan, kunnes toiminnan aloittaja ei enää lainkaan tunnista sitä, mikä oli hänen oman toimintansa alkuperäinen tarkoitus. Amerikkalaisen yhteiskuntakriitikon ja lehtimiehen H. L. Menckenin sutkaus ideoista kuvastaa hyvin myös Arendtin toiminnan arvaamattomuutta: ”Jokaisen miehen, joka rasittaa maailmaa ideoillaan, tulee valmistautua siihen, että ne tulevat väärinymmärretyksi”. Tuskinpa kaikki kansallissosialisteja äänestäneet tiesivät ennen toisen maailmansodan myllerryksiä, millaiseksi heidän tuntemansa Saksa oli muodostumassa. Toisaalta tavallinen saksalainen ei ollut ideoimassa natsi-ideologiaa. Tämän hoiti liikkeen eliitti. Natsipuolueen nousu nähtiin luultavasti keinona parantaa saksalaisten taloudellista ja poliittista asemaa Euroopassa. Jos Hitler olisikin alusta pitäen aikonut johtaa maansa sotaan ja tappaa tuon prosessin aikana miljoonia ei-toivottuja ihmisiä, hän ei suoraan paljastanut tarkoituksensa äänestäjilleen, joista varmasti osa seurasi myöhempinä vuosina kauhulla sitä, millaiseksi heidän Saksansa oli muuttumassa. Arendt itse käyttää esimerkkinä toiminnan arvaamattomasta luonteesta antiikin Kreikkaa. Antiikin kreikkalaiset rajoittivat toiminnan arvaamatonta luonnetta rajoittamalla sen *politiksen* sisälle (ibid., 187). Kreikkalaiset loivat kaupunkivaltion sisälle erityisen poliittisen alueen, jonne toiminta keskitettiin.

Yhdistämällä toimivia ihmisiä, jokainen toiminnan perustama suhde päättyy suhteiden verkkoon, joka synnyttää uusia suhteita, muuttaa jo olemassa olevien suhteiden tähtikuvioita ja siten kurottaen aina vaan kauemmas, saattaa liikkeeseen paljon enemmän kuin toiminnan aloittanut ihminen on voinut aavistaa.¹⁴ (ibid., 186–187)

Tästä toiminnan arvaamattomasta luonteesta johtuen politiikka tarvitsee Arendtin mukaan anteeksiantoa. Anteeksianto liittyy Arendtin (1998, 237–238) mukaan ihmisen kykyyn tehdä ja pitää lupauksensa. Arendt esittää, että lupauksen pitäminen on keskeistä oman identiteettimme säilyttämisen kannalta. Jos emme pystyisi pitämään lupauksiamme, mikä sinällään jo tekisi koko lupauksen antamisesta täysin turhaa, joutuisimme Arendtin mukaan vaeltamaan maailmassa yksin. Ainoastaan toiset kanssaihmisemme voivat varmistaa lupauksen antajan ja sen pitäjän samaksi ihmiseksi ja näin varmentaa hänen identiteettinsä.

Samassa yhteydessä Arendt liittää anteeksiannon ja lupauksen antamisen tiivistä ihmisen pluraalisuuteen, jota käsittelen tarkemmin seuraavassa alaluvussa. Hän esittää ajatuksen, ettei yksikään ihminen voi luvata tai antaa anteeksi itselleen. Arendt viittaa Platoniin esittäessään, että toisten meille antamien lupauksen ja anteeksiantojen laajuus määrittää sen, kuinka ja missä tilanteissa voimme luvata tai antaa anteeksi itsellemme. Ajatus on siis päinvastainen kuin Platonilla, joka näki hallitsijan oikeutuksen seuraavan hallitsijan hallintaa itsestään. Hallitsijaksi sopivia henkilöitä olivat Platonin mukaan filosofit, jotka kykenivät hallitsemaan sekä tietoa että itseään. Arendt (2005, 59) puolestaan näkee anteeksiannon ja lupauksen validiteetin seuraavan toisista ihmisistä. Ilman anteeksiantoa emme kykene katkaisemaan loputonta toiminnan ketjua ja palauttamaan kykyämme toimintaan. Arendt itse – juutalaisena intellektuellina natsi-Saksan mahdin päivinä – oli poikkeuksellisessa asemassa havaitsemaan anteeksiannon merkityksen politiikan kannalta. Hänen ajatuksensa anteeksiannosta ja sodanjälkeisistä sotarikosoikeudenkäynneistä rikkoivat pahasti hänen välinsä joidenkin juutalaispiirien kanssa. Nykypäivän Lähi-itä on mielestäni jatkuva muistutus maailmalle siitä, miksi anteeksianto on ainoa todellinen tie ulos siitä noidankehästä, johon yksittäiset teot voivat meidät johdattaa.

Inhimillisten asioiden rakenteellinen ja suhteellinen merkittävä elementti on se, että ihmiset ovat kykenemättömiä antamaan anteeksi asioita, joista he eivät voi rangaista, ja että kykenemättömiä rankaisemaan siitä, mikä on paljastunut anteeksiantamattomaksi.¹⁵ (Arendt 1998, 241)

Anteeksiannon vaihtoehto on rangaistus. Se pyrkii anteeksiannon tavoin laittamaan pisteen sille, joka ilman väliintuloa uhkaa jatkaa ikuisesti. Merkittävää on se, että ihmiset näyttävät olevan kykenemättömiä määräämään rangaistuksia rikoksista, jotka vaikuttavat anteeksiantamattomilta. Samoin ihmisillä on vaikeuksia antaa anteeksi rikokset, joita

emme kykene rankaisemaan. Moraalifilosofinen ongelma koskee siis niitä rikoksia, jotka ylittävät oikeustajumme. Tällaisia rikoksia emme pysty sen paremmin antamaan anteeksi kuin rankaisemaan niiden tekijääkään.

Kosto sitoo sekä tekijänsä että kohteen prosessiin, joka jatkaa kulkuaan kauan sen jälkeen, kun osapuolet ovat itse jo lakanneet aktuaalisista kostotoimista (ibid., 240). Arendt erottaa koston, joka hänen mukaansa seuraa automaattisesti sitä edeltänyttä loukkausta ja jota voidaan ennakoida ja odottaa, anteeksiannosta, jota ei koskaan voida ennustaa (ibid., 241). Anteeksianto on Arendtille ainoa reaktio, joka näin säilyttää jotain toiminnan alkuperäisestä luonteesta, koska se on arvaamatonta. Kuten toiminta on ennalta-arvaamatonta, myös anteeksianto on yllättävää ja useimmiten odottamatonta. Gilgen (2012, 273–274) on kiinnittänyt huomiota Arendtin velkaan Kantille, jonka mukaan anteeksianto on aidosti poliittinen – eikä ainoastaan moraalinen – teko. Kyky antaa anteeksi on siis poliittisesti merkittävä kyky, koska se antaa ihmiselle mahdollisuuden aloittaa jälleen jotain uutta ja katkaista niitä seurausten ketjuja, joita kukaan ei voinut ennakoida.

Ärsytys toiminnan kolminaiseen turhauttavuuteen – lopputulosten ennalta-arvaamattomuuteen, prosessin peruuttamattomuuteen ja toimijoiden anonymiteettiin – on lähes yhtä vanha kuin tallennettu historia.¹⁶ (Arendt 1998, 220)

Toimintaa on Arendtin mukaan pyritty rajoittamaan pitkin historiaa, koska se luonteensa takia ärsyttää ihmisiä. Ihmiskunta on pyrkinyt pakenemaan toiminnan ennalta-arvaamatonta luonnetta, sen prosessin peruuttamattomuutta ja toimijoiden anonymiteettiä, luomalla tilan, jossa yksi ihminen voisi olla alusta loppuun itsensä herra (ibid., 220). Tällainen ihminen pystyisi valvomaan omien tekojensa seurauksia ja halutessaan pysäyttämään tapahtumaketjuja, jotka hän olisi itse laittanut liikkeelle. Toisten kaltaistensa asuttamassa maailmassa hän voisi myös tietää, kenestä mikäkin tapahtuma olisi saanut alkunsa. Koska Arendtille ihmisten olemassaoloon kuitenkin kuuluu se, että elämme maailmassa kaltaistemme – joista kukaan ei kuitenkaan ole toisensa kanssa samanlainen – joukossa, täysin ennalta-arvattava maailma on loogisesti mahdoton. Ja vaikka tuollainen maailma olisikin mahdollinen luoda, Arendt varmasti varoittaisi meitä tällaisen suunnitelman vaaroista.

Arendt on selkeästi kriittinen nykypäivän tavasta vähätellä toiminnan merkitystä. Hän (Arendt 2005, 197) huomauttaa, että olemme automaattisesti valmiita kyseenalaistamaan politiikan merkityksen sillä hetkellä, kun vakuutumme toiminnasta aktiviteettina, jolla ei ole loppua tai päämäärää. Arendt kritisoi tätä näkemystä, jonka mukaan toiminta muuttuu hyödyttömäksi, jos sillä ei ole selkeää kohdetta. Kuitenkin juuri toiminnan loputtomuus ja näennäinen päämäärättömyys on sen suurin arvo ihmiselle. Toiminta on siis Arendtille päämäärä itsessään eikä pelkkä väline. *Promise of Politics* –teoksen esipuheessa Jerome Kohn (ibid., xxvii-xxviii) tunnistaa tämän tendenssin alentaa toiminta pelkäksi keinoksi länsimaalaisessa poliittisessa traditiossa vallitsevaksi kehityssuunnaksi. Georg Kateb (2001, 125) puolestaan esittää, että Arendtille yksi kauheimmista nykyajan tendensseistä on juuri toiminnan vangitseminen välineeksi jonkin itsensä ulkopuolisen tavoittelussa. Näin toiminnasta tulee ainoastaan väline hallinnan tai vallan käytössä. Canovan (1994, 206) argumentoi, että Arendtille toiminnan alkuperäinen merkitys on hämärtynyt Platonin ajoista lähtien. Platonista lähtien politiikka on nähty koskevan ainoastaan hallitsemista. Filosofiset ajattelijat ja poliittiset teoretikot ovat siis Platonin ajoista lähtien keskittyneet pohtimaan ainoastaan vallan ja hallinnan teemoja ja unohtaneet politiikan todellisen merkityksen.

Young-Bruehl (2006, 82–83) näkee Arendtin kritisoiman toiminnan ja ajattelun erottamisen alkaneen jo Sokrateen kuolemasta. Tuosta hetkestä alkaen länsimaalainen filosofian traditio on etäännyttänyt ajattelun ja toiminnan kauemmas toisistaan, kun Arendtille ne alkuperäisessä muodossaan kuuluvat erottamattomasti yhteen. Young-Bruehl (ibid., 150) huomauttaa myös, että toiminta on vaarassa, kun työstä ja valmistamisesta tulee niin dominoivia, ettei toiminnalle enää ole tilaa. Tällöin työn ja valmistamisen kategorioilla ajattelevat ihmiset eivät enää edes huomaa toiminnan poissaoloa. Samalla tavalla on argumentoinut myös Parvikko (2003, 57–58), jonka mukaan toiminnan käsitteen historia voidaan koko Euroopan näkökulmasta lukea vähittäisenä epäpolitisoitumisen historiana. Sekä Parvikko että Young-Bruehl ovatkin mielestäni oikeassa siinä, että Arendt näkee länsimaalaisen tradition nakertavan pohjaa toiminnalta ja että tuo kehitys on jatkunut jo antiikin ajoista alkaen.

Arendt ei kuitenkaan missään tarkenna toiminnan sisältöä ja mitä se käytännön tasolla tarkoittaa. Albrecht Wellmerin (2001, 168) mukaan tämä epäonnistuminen johtuu Arendtin jaottelusta, jossa kaikki yhteiskunnan materiaaliseen uudistamiseen liittyvä sijaitsee

poliittisen toiminnan ulkopuolella. Kuitenkin poliittinen toiminta ja puhe saavat sisältönsä vain tuosta kulloisenkin yhteiskunnan elinprosessista. Tästä johtuen Arendtin toiminta jää Wellmerin tulkinnan mukaan käytännön ulkopuolelle. Arendtin hatara ja liiankin laaja toiminnan määritelmä jättää sen vaikeasti ymmärrettäväksi, mikä osaltaan saattaa selittää Arendtin tuotannon monitulkintaisuutta. Toisaalta Parvikko (2003, 57) argumentoi, että Arendtin toiminnan käsite tulee ymmärtää hänen entisen opettajansa Martin Heideggerin *Dasein*-käsitteen politisointina. Parvikon tulkinnan mukaan Arendtin tarkoituksena on toiminnan käsitteen avulla kamppailla Heideggerin filosofian antipoliittista luonnetta vastaan. Cioflec (2012, 652–653) tulkitsee Arendtin tarkoittaneen, että Heidegger epäonnistuu luomaan minkäänlaista toiminnan teoriaa, minkä takia Arendt itse nostaa toiminnan niin suureen arvoon. Benhabib (2000, 102–118) puolestaan tarjoaa kattavan analyysin Heideggerin ja Arendtin ajatusten eroavaisuuksista argumentoimalla, että Arendtin tarkoituksena oli tuoda Heideggerin ajatteluun ihmisten välisen politiikan arvostus. En aio omassa tutkielmassani syventyä Arendtin ja hänen entisen rakastettunsa ja opettajansa ajatusten vertailuun tämän tarkemmin.

Ihmiset voivat aivan hyvin elää ilman työtä. He voivat aivan hyvin pakottaa toiset työskentelemään puolestaan ja he voivat aivan hyvin päättää ainoastaan käyttää ja nauttia maailman asioista ilman, että lisäisivät siihen yhtäkään hyödyllistä asiaa; hyväksikäyttäjän, orjanomistajan tai parasiitin elämä voi olla epäoikeudenmukaista, mutta he ovat ehdottomasti ihmisiä. Toisaalta, elämä ilman puhetta ja toimintaa on kirjaimellisesti kuollutta maailmalle; se on lakannut olemasta ihmisen elämää, koska sitä ei enää eletä ihmisten keskuudessa.¹⁷ (Arendt 1998, 176)

Työ, valmistaminen ja toiminta ovat Arendtin kolme inhimillisen aktiviteetin muotoa. Kaikki kolme ovat erottamattomasti osa ihmisen olemusta, mutta vain toiminta tapahtuu ainoastaan ihmisten välillä ilman välittävää materiaa. Edellä esitetyssä sitaatissa Arendt jälleen argumentoi, että vasta toiminta tekee elämästä inhimillistä. Vasta toiminta antaa ihmisen elämälle tarkoituksen. Seuraavaksi käsittelem sita ottilaa, joka mahdollistaa tämän ihmisten välisen toiminnan aktiviteetin.

2.4 Ihmisen pluraalisuus

Inhimillinen olotila koostuu Arendtille kolmesta osa-alueesta: työstä, valmistamisesta ja toiminnasta. Ne ovat keskeisiä, koska jokainen niistä vastaa yhtä niistä perusaktiviteeteista,

joihin ihmiset osallistuvat tässä maailmassa (Arendt 1998, 7). Näiden kolmen aktiviteetin lisäksi Arendt sisällyttää inhimilliseen olemassaoloon sen olotilan, että ihminen elää maailmassa aina toisten ihmisten kanssa. Ihminen ei ole yksin vaan aina toisten kanssa. Ihminen on siis olentona pluraalinen. Englanniksi Arendt käyttää termiä *plurality*, jonka olen kääntänyt pluraalisuudeksi. Vastaavasti termistä voitaisiin käyttää myös muotoja lukuisuus, paljous tai monikollisuus. Omassa tutkimuksessani olen päättänyt pitäytyä muodossa pluraalisuus, sillä se kuvastaa parhaiten sitä inhimillisen olemassaolon tapaa, jota tässä alaluvussa käsittelem.

Toiminta, ainut aktiviteetti, joka tapahtuu suoraan ihmisten välissä ilman materiaalia tai asioiden välikäsiä, vastaa inhimillisen olemassaolon pluraalisuutta ja sitä faktaa, että ihmiset, ei yksi ihminen, elävät maailmassa. Vaikka kaikki inhimillisen olemassaolon eri alueet ovatkin jollain tavalla kytköksissä politiikkaan, tämä pluraalisuus on erityisesti poliittisen elämän ehto.¹⁸ (ibid., 7)

Pluraalisuus on Arendtille kaiken poliittisen toiminnan välttämätön ennakkoehto. Kolmesta *vita activaan* kuuluvasta aktiviteetista toiminta on läheisimmin kytköksissä ihmisen pluraalisuuteen. Työtä tekevä ihminen voisi hyvin elää myös yksin. Ruuan valmistaminen ja biologisen elämän syklinen rytmi ei vaadi muiden ihmisten läsnäoloa. Samoin on asia valmistamisen kanssa. Yksinäinen ihminen kykenee valmistamaan esineitä ja muokkaamaan ympäröivää maailmaa halunsa mukaan.

Arendtin määrittelemä toiminta ei kuitenkaan voi toteutua yksittäisen ihmisen asuttamassa maailmassa. Koska toiminta tapahtuu alueella, joka syntyy kun ihmiset kerääntyvät yhteen ja luovat näin tilan keskelleen, ei yksinäinen ihminen kykene toimintaan. Siksi pluraalisuus on erityisesti poliittisen elämän ehto. Erotuksena työstä ja valmistamisesta Arendt (2005, 61) toteaaakin, että näistä poiketen pluraalisuus ei ole ainoastaan vaikuttanut toimintaan ja puheeseen vaan ilman sitä ne olisivat täysin käsittämättömiä. Työ ja valmistaminen ovat kuviteltavissa myös yksityisyydessä, mutta toiminnan olemassaolon ehtona on ihmisen pluraalisuus. Young-Bruehl (2006, 81) kirjoittaa Arendtin pluraalisuudesta seuraavasti: ”Kaksi ihmistä eivät koskaan ole samanlaisia, joten heidän täytyy samaistua toisiinsa, kokoontua yhteen, löytää uusi tapoja elää yhdessä, neuvotella erimielisyyksistään, vaihtaa mielipiteitä ja perustaa yhteisiä poliittisia instituutioita maailmassa, jonka he ovat luoneet.”¹⁹ Arendtin ajattelu seuraa selkeästi Aristoteleen viitoittamalla tiellä, jossa ihminen sosiaalisena olentona sekä tarvitsee että kaipaa muiden ihmisten seuraa. Jakob

Norberg (2011, 142) kirjoittaakin, että Arendtille ihminen joko havaitsee maailman toisten kaltaistensa kautta tai ei havaitse sitä lainkaan. Tämä maailman havaitseminen toisten kautta on Arendtille poliittisen toiminnan tärkein taito, jota käsittelen tarkemmin seuraavassa luvussa.

Pluraalisuus on inhimillisen toiminnan ehto, koska me olemme kaikki samanlaisia eli ihmisiä siinä mielessä, että kukaan ei koskaan ole sama kuin kukaan toinen, joka on koskaan elänyt, elää tai tulee elämään.²⁰ (Arendt 1998, 8)

Ihmisen pluraalisuus ei erota ihmisiä toisistaan vaan päinvastoin sitoo ihmisiä yhteen. Meitä kaikkia yhdistää oma olemassaolomme, joka samalla erottaa meidät kaikista muista kanssaihmisistämme. Olemme samanlaisuudessamme erityisiä, mikä asettaa ehdon poliittisen elämäntapamme muodolle. Voimme toimia ainoastaan kaltaistemme kanssa, jolloin pluraalisuus ja politiikka ovat arendtilaisesti erottamattomat. Jos kaikki ihmiset olisivat saman mallin kopioita, joiden olemus olisi aina yhtä ennalta-arvattava, toiminta olisi Arendtin mukaan pelkkää tarpeetonta luksusta (ibid., 8).

Toiminnan epäonni on seurausta inhimillisen olemassaolon pluraalisuudesta, joka on ehto *sine qua non* näyttäytymisen tilalle, joka on poliittinen tila. Näin ollen pyrkimys hävittää tämä pluraalisuus on käytännössä sama kuin julkisen maailman poistaminen.²¹ (Ibid., 220)

Arendt näki modernin poliittisen teorian historiassa jatkuvan pyrkimyksen toiminnan epätoivottujen perusteiden poistamiseen. Tämä pyrkimys siivota toiminta ja sen epämiellyttävät piirteet sivuun inhimillisestä olemassaolosta on Arendtille sama asia kuin ihmisen pluraalisuuden hävittäminen. Tähän on Arendtin mukaan pyritty monissa tyrannioissa ja monarkioissa. Tällaisten hallintomuotojen huono puoli ei välttämättä ole siinä, että hallitsijat olisivat raakoja ja epäoikeudenmukaisia. Vaarallisinta niissä on se kaikille yhteinen piirre, että ne sulkevat ihmiset pois julkisen alueelta ja vaativat näitä huolehtimaan vain omista yksityisasiastaan, kun hallitsija tai hallitsijat puolestaan keskittyvät julkisten asioiden hoitoon. (ibid., 221–222)

Inhimillisen olemassaolon pluraalisuus näyttää olevan Arendtille eräänlainen takuu poliittisen alueen säilymisestä. Poliittisen alue on tärkeä ja vaatii jatkuvaa puolustamista, koska ihmisillä on taipumus pelätä oman toimintansa olemusta. Ennalta-arvaamattomana,

pysäyttämättömänä ja anonyyminä se jättää liian paljon hämärän peittoon, jolloin päädyimme etsimään keinoja sen hallitsemiseen. Arendtin tärkeimpiä huomioita onkin juuri tämän ajatuksen vastustaminen. Toiminta on luonteestaan huolimatta osa inhimillistä olemassaoloa, koska asutamme maailmaa muiden kaltaistemme kanssa. Tämän kieltäminen ainoastaan sulkisi ihmiset pois siltä ainoalta alueelta, jossa he voisivat liikkua vapaasti ja kohdata toisia kaltaisiaan.

Arendtille pluraalisuus ei tarkoita mitään yhtä yhdistävää ajatusta ihmiskunnasta. Väitän, että Arendtille edes pelkkä ajatus yhdestä ihmiskunnasta olisi kauhistus, koska oletus sellaisen olemassaolosta lähestyisi vaarallisesti yhden totuuden tai määritelmän käsitystä. Käsittelen tämän väitteen perusteluita myöhemmissä alaluvuissa, kun siirryn pohtimaan politiikkaa ja sen merkitystä ihmiselle. Saman tulkinnan puolesta on argumentoinut esimerkiksi Cioflec (2012, 648), jonka mukaan Arendt ei pyrkinyt kuvaamaan ihmisen olemusta vaan ainoastaan esittelemään niitä ehtoja, jotka määrittelevät ihmisen elämää. Jos ihmiset pakotetaan yhteen ja samaan muottiin, he menettävät samalla julkisen tilansa ja jäävät näin täysin yksin. Näin voi Arendtin mukaan käydä esimerkiksi tyranniassa, mutta myös massayhteiskunnassa tai massahysteriassa. Tyrannia näyttäytyy Arendtille tuhoon tuomittuna rakennelmana, sillä se pyrkii tuhoamaan ihmisten pluraalisuuden, joka kuitenkin on samalla ainoa keino luoda yksittäisten ihmisten voimasta valtaa (Arendt 2005, 68–69). Jokainen ihminen omaa kehonsa voimat ja voi käyttää niitä parhaaksi katsomallaan tavalla. Mutta vasta liittyessään yhteen muiden ihmisten kanssa on Arendtin mukaan mahdollista luoda valtaa, jota kaikki tyrannit läpi historian ovat havitelleet. Käyn seuraavaksi lyhyesti läpi Arendtin ajatuksia vallasta ja väkivallasta, joista hän kirjoittaa erityisesti *On Violence* –teoksessaan.

Yhteenvetona: poliittisesti puhuen on riittämätöntä sanoa, että valta ja väkivalta eivät ole sama asia. Valta ja väkivalta ovat vastakohtia; missä toinen hallitsee absoluuttisesti, toinen on poissa. Väkivalta näyttäytyy siellä, missä valta on vaarassa, mutta jätettynä yksin, se päättyy vallan katoamiseen. Tämä viittaa siihen, että ei ole oikein ajatella väkivallan vastakohtana väkivallattomuutta; väkivallattomasta vallasta puhuminen on itse asiassa turhaa. Väkivalta voi tuhota vallan; sen luomiseen se on täysin kykenemätön.²² (Arendt 1972, 155)

Väkivalta (*violence*) ja valta (*power*) ovat kaksi tyystin erilaista asiaa Arendtille. Samoin perustein hän erottaa toisistaan myös voiman (*strength*) ja auktoriteetin (*authority*). Vaikka

Arendt tekeekin termien välille selvän eron, ne eivät ole täysin toistensa vastakohtia. Voimme ajatella esimerkiksi valtion harjoittaman vallan ja väkivallan suhdetta. Valtio säättää alueellaan lakeja ja valvoo niiden noudattamista. Henkilöä, joka rikkoo lakia, on valtion silmissä pakko rangaista lain määräämällä tavalla. Valtiolla on valtaa pidättää, vangita ja tuomita lainrikkooja, mutta loppujen lopuksi tuo valta pohjautuu väkivaltamonopoliin, joka on valtion itsensä hallussa. Jos rikollinen vastustaa pidätystä tai tuomiota, hänet voidaan valtion vallan ohjaamalla väkivallalla pakottaa alistumaan. Poliisi voi käyttää fyysisiä pakkokeinoja rikoksesta epäillyn taltuttamiseen ja vanginvartijat voivat väkivaltaa käyttämällä sulkea tuomitun rikollisen vankilaan. On siis selvää, että vallan taustalla on myös oletus mahdollisuudesta käyttää väkivaltaa tuon vallan ilmentymisessä. On kuitenkin tärkeää huomioida, että väkivalta on Arendtin mukaan täysin kykenemätön itse luomaan valtaa. Todellinen valta tulee aivan muualta.

Lisäksi, mikään, kuten tulemme näkemään, ei ole tavallisempaa kuin väkivallan ja vallan yhdistelmä, mikään harvinaisempaa kuin löytää ne niiden puhtaassa ja siksi äärimmäisessä muodossa. Tästä ei seuraa, että auktoriteetti, valta ja väkivalta olisivat kaikki yksi ja sama asia.²³ (ibid., 145-146)

Silti täytyy myöntää, että on erityisen houkuttelevaa ajatella valtaa käskemisen ja tottelevaisuuden termein ja siten yhdistää valta väkivaltaan keskustelussa, joka itse asiassa koskee vain vallan yhtä erityistä muotoa, nimittäin valtion valtaa.²⁴ (ibid., 146)

Väkivalta ja valta näyttävät vain harvoin yksin puhtaassa muodossaan. Huomattavasti yleisempää on havaita niiden sekoittuneen toisiinsa, jolloin rajan vetäminen niiden välille on usein hankalaa. Canovan (1994, 209–2011) esittää, että valta on seurausta ihmisten yhteisestä päätöksestä, jolla he antavat hallinnolle oikeuden käyttää valtaa yhteisten asioiden hoitoon. Valta vaatii siis ihmisten yhteisen päätöksen, siinä missä väkivaltaa voi harjoittaa kuka tahansa. Valta pohjautuu siis ihmisten pluraalisuuteen ja se syntyy vain ihmisten välisessä tilassa. Vallan ja väkivallan, sekä myös voiman ja auktoriteetin, välinen ero on tärkeä huomio tutkielmani neljännen luvun kannalta. Siellä nostan esiin joitakin byrokraatiaan ja vallankäyttöön liittyviä tilanteita, joissa politiikan ja byrokraattisen hallinnan välinen ristiriita tulee selvästi esiin.

The Promise of Politics -teoksen esipuheessa Arendtin entinen oppilas Jerome Kohn tulkitsee vanhan opettajansa tarkoittaneen yhden ihmisen muotilla sitä tapaa, jolla 1900-

luvun kaksi suurta totalitaristista valtiota palauttivat koko ihmisen pluraalisuuden yhteen massaihmissen malliin (Arendt 2005, xxxii). Neuvostoliitossa tämä malli oli *homo sovieticus*, natsi-Saksassa *Übermensch*. Arendtin politiikan määritelmässä Kohnin tulkinta on täysin oikeassa, sillä ainoastaan yhden mielipiteen omaava ihmiskunta ei määritelmällisesti enää täyttäisi ihmiskunnan kriteereitä. Young-Bruehlin (2006, 58–59) mukaan Arendtin mielessä juuri pluraalisuus on suurimmassa vaarassa totalitaristisissa valtioissa. Natsioikeudenkäynneissä käytetty ilmaus ”rikos ihmisyyttä vastaan” voidaan Arendtin mukaan tulkita syytettyjen yrityksenä kieltää ihmisten pluraalisuus. Palaan tähän pluraalisuuden kieltämiseen tarkemmin tutkielmani neljännessä eli byrokratiaa käsittelevässä luvussa.

Molemmissa tapauksissa [massayhteiskunnassa tai massahysteriassa] ihmisistä on tullut täysin yksityisiä, eli heiltä on riistetty mahdollisuus nähdä ja kuulla toisia ja tulla itse kuulluksi ja nähdyksi. Heidät kaikki on vangittu oman yksittäisen kokemuksensa subjektiivisuuteen, joka ei lakkaa olemasta yksittäinen vaikka kokemus kerrottaisiin lukemattomia kertoja. Maailman loppu on tullut, kun se nähdään vain yhdestä näkökulmasta ja sen on sallittu esittää itsensä vain yhdessä perspektiivissä.²⁵ (Arendt 1998, 58)

Jos ihmisen pluraalisuus kielletään tai se menetetään, emme voi enää nähdä tai kuulla toisiamme tai tulla itse kuulluksi tai nähdyksi. Tällöin ihmiset olisivat vangittuja oman ”yksittäisen kokemuksensa subjektiivisuuteen”. Tällä Arendt mielestäni tarkoittaa juuri sitä, ettemme enää kykenisi näkemään maailmaa muiden kuin omasta näkökulmastamme. Tällöin poliittinen alue menettäisi merkityksensä, koska toiminta ei enää olisi mahdollista. Maailman loppumisella Arendt näyttää viittaavaan poliittisen alueen häviämiseen eli tilanteeseen, jossa ihmisten välinen julkinen tila on poissa.

Inhimillinen pluraalisuus, sekä toiminnan että puheen perusehto, perustuu tasa-arvoisuuden ja erikoislaatuisuuden kaksoisluonteeseen. Jos ihmiset eivät olisi tasa-arvoisia, he eivät voisi sen paremmin ymmärtää toisiaan, tai heitä, jotka tulivat heitä aiemmin, kuin suunnitella tulevaa tai ennustaa niiden toiveita, jotka tulevat heidän jälkeensä. Jos ihmiset eivät olisi erikoislaatuisia eli erotettavissa kaikista, jotka ovat, olivat tai tulevat koskaan olemaan, he eivät tarvitsisi sen paremmin puhetta kuin toimintaakaan tullakseen ymmärretyiksi.²⁶ (Arendt 1998, 175–176)

Ihmisen pluraalisuudella on kaksiosainen olemus: se on yhtä aikaa tasa-arvoinen ja erillinen. Ihmisen täytyy Arendtin mukaan olla tasa-arvoinen toisten ihmisten kanssa, jotta hän voi ymmärtää muita ihmisiä ympärillään ja niitä, jotka ovat olleet ennen häntä ja niitä,

jotka tulevat hänen jälkeensä. Jos ihminen ei puolestaan olisi erillinen muista ihmisistä, puheesta ja toiminnasta tulisi hyödyttömiä. Pluraalisuuden kaksoisluonteen kohdalla Arendt viittaa Montesquieun toiminnan periaatteiden jaotteluun erilaisissa hallintomuodoissa: hyveeseen tasavallassa, kunniaan monarkissa ja pelkoon tyranniassa. Hyve kumpuaa Arendtin mukaan rakkaudesta tasa-arvoa kohtaan, kun kunnia puolestaan saa syntynsä rakkaudesta eroavaisuuteen. Molemmat ovat Arendtille keskeisiä ja erottamattomia inhimillisen pluraalisuuden ominaisuuksia. Arendtin mukaan Montesquieu jättää kertomatta tyranniassa vallitsevan pelon toiminnan periaatteen, koska tämä ei nähnyt tyranniaa lainkaan poliittisena kokonaisuutena. Arendt (2005, 66–69) itse näki tyrannian olevan tuhoon tuomittu, koska se pyrkii tuhoamaan ihmisen pluraalisuuden eristämällä ihmiset toisistaan.

Arendtille (1998, 176) erillisyyden ei kuitenkaan tarkoita toiseutta, sillä elollisena olentona ainoastaan ihminen kykenee kertomaan itsestään eikä ainoastaan kertomaan jotain. Ihminen osaa siis kertoa kuka ja mitä hän on, ja tämä kyky antaa hänelle hänen erityisyytensä. Puhe ja toiminta ovat huomattavimmat poliittiset aktiviteetit ja sitä kautta tasa-arvo ja erillisyyden ovat poliittisten kokonaisuuksien keskeisimmät ainekset (Arendt 2005, 61). Poliittisen yhteisön täytyy siis rakentua tasa-arvon ja erillisyyden käsitteille. Ilman niitä ei olisi mahdollisuutta puheeseen ja toimintaan, jotka puolestaan ovat seurausta ihmisen pluraalisuudesta.

Puheen ja toiminnan kautta muiden ihmisten ympäröimänä yksittäisestä ihmisestä tulee ”itsensä”. Jokainen syntyvä lapsi saavuttaa tietoisuuden itsestään puhuessaan ja toimiessaan siinä yhteisössä, johon hän sattuu syntymään (Benhabib 2000, 109–110). Tässä mielessä Arendt (2005, 125) itse näki puheen ja toiminnan olevan yksi ja sama asia. Samalla lapsesta tulee yksilö, joka sanan ja teon avulla kykenee aloittamaan uutta eli toimimaan. Toisistaan erilliset, mutta samalla juuri sen takia tasa-arvoiset ihmiset, puhuvat ja toimivat ja tulevat näin esille muiden edessä. Samalla he tulevat kertoneeksi toisilleen keitä he ovat. Puhe ja toiminta ovat siis yhteisöllisiä aktiviteetteja, jotka ovat seurausta inhimillisen olemassaolon pluraalisuudesta. Arendtin mukaan ihminen ei voi kertoa itselleen kuka hän on; hän voi ainoastaan paljastaa sen muille. Benhabib (2001, 188) huomauttaa, että Arendtille juuri puhe erottaa toiminnan pelkästä käyttäytymisestä. Puheessa ihminen kykenee määrittelemään yksilöllisyytensä, koska vain sen avulla hänen kaltaisensa voivat kuulla ja ymmärtää häntä.

Toisin sanoen poliittinen vapaus on mahdollista vain inhimillisen pluraalisuuden alueella ja sen premissin varassa, jonka mukaan tuo alue ei ole ainoastaan duaalisen minun-ja-itseni laajennus pluraaliseen Meihin. Toiminta, jossa Me on aina vaikuttamassa yhteisen maailmamme muutokseen, eroaa selvimmällä mahdollisella tavalla yksinäisestä ajattelusta, joka toimii dialogissa minun ja itseni välillä.²⁷ (Arendt 1978, 200)

Viimeisessä – ja kuoleman hetkellä keskeneräiseksi jääneessä – teoksessaan *Life of the Mind* Arendt syventyy pohtimaan mielen ja ajattelun maailmaa. Arendtille ajattelu on dialogia ihmisen ja hänen itsensä kanssa, mikä eroaa perustavanlaatuisesti toiminnan luonteesta. Toiminta on aina suhteessa siihen inhimillisen olemassaolon keskeiseen oletukseen, että ihmiset, ei ihminen, asuttavat tätä maailmaa. Toiminta on siis aina suhteessa muihin, kun ajattelu taas liittyy ihmismielen duaaliseen luontoon. Arendt näyttää ajautuvan vaikeuksiin, kun hän erottaa ajattelun duaalisuuden muiden ihmisten välillä tapahtuvasta toiminnasta. Jos ajattelu on ihmisen dialogia itsensä kanssa, se eroaa selkeästi puheesta ja toiminnasta, jotka vaativat toisten ihmisten läsnäoloa. Arendt asettaa ajattelun ja toiminnan välisen eron pohjaksi väittämän, jonka mukaan pluraalisuus ei ole ainoastaan yksilön sisäisen duaalisuuden laajentuma vaan jotain täysin muuta. Tämä näyttää olevan ristiriidassa Arendtin inhimillisen olemassaolon olosuhteiden kanssa, sillä puhe ja toiminta opitaan aina suhteessa muihin ihmisiin ja heidän läsnäolonsa kautta.

Sillä ajattelu itse, erotukseksi muista inhimillisistä aktiviteeteista, ei ole ainoastaan näkymätöntä – ei ilmaise itseään ulospäin – mutta myös, ja tässä suhteessa ehkäpä ainutlaatuisesti, se ei ole halua näyttäytyä muille ja se omaa ainoastaan erittäin rajoitetun impulssin kommunikoida muiden kanssa. Platonin jälkeen ajattelu on määritelty minun ja itseni välisenä äänettömänä dialogina; se on ainut tapa, jolla voin pitää itselleni seuraa ja olla siihen tyytyväinen.²⁸ (Arendt 2003, 8–9)

Mielestäni Arendt ei kuitenkaan ajaudu ajattelussaan umpikujaan. Dialogi joko toisen ihmisen tai itsensä kanssa on aina kielellistä. Lapsi oppii kielen ja sitä kautta myös ajattelun kuuntelemalla ja seuraamalla muita ihmisiä ympärillään. Kieli on siis seurausta ihmisen pluraalisuudesta. Arendt näyttää kuitenkin tarkoittavan duaalisuuden ja pluraalisuuden erolla jotain muuta. Dialogi itsensä kanssa esittää maailman vain ihmisen itsensä kautta, tässä tilassa ihminen on suhteessa vain itseensä. Näin ollen pluraalisuuden alue ei voi olla ainoastaan yksilön sisäisen dialogin laajentuma, koska silloin se ei sisällyttäisi sisäänsä muita ihmisiä. Vasta muiden ihmisten kanssa toimiminen mahdollistaa

pluraalisen alueella syntyvän poliittisen vapauden. Toiminta vaatii aina muiden ihmisten läsnäoloa ja sen alueella tapahtuvan puheen luonne on pluraalista. Arendtin ajatusrakennelma siis pysyy pystyssä, sillä se erottaa sisäisen dialogin – jonka välineet on opittu toisten ihmisten seurassa, mutta joka ei vaadi toisten jatkuvaa seuraa – ulkoisesta puheesta, jota ei voi olla ilman toisten samanaikaista läsnäoloa.

Pluraalisuus on Arendtille osa inhimillistä olemassaoloa aivan samoin kuin työ, valmistus ja toimintakin. Ilman sitä ei olisi ihmisten välistä tilaa, jossa politiikka on mahdollista. Yksittäinen ihminen on Arendtille erilainen jokaisen toisen ihmisen suhteen, ja juuri tuo erilaisuus tuo heidät yhteen ja antaa mahdollisuuden toimintaan. Pluraalisuus on myös ehto poliittisen ”hyveen” saavuttamisessa, koska vain sen kautta voimme saada maailmasta selkeämmän kuvan. Seuraavassa alaluvussa käsittelen sitä jokaiselle ihmiselle kuuluvaa perustaa, josta kumpuaa kykymme aloittaa uusia asioita.

2.5 Syntyneisyys ja aloitteellisuus

Ihme, joka pelastaa maailman eli inhimillisten asioiden ulottuvuuden sen normaalilta ja ”luonnolliselta” tuholta, on loppujen lopuksi syntyneisyyden tosiasia, johon toiminnan kyky ontologisesti perustuu. Se on toisin sanoen uusien ihmisten ja uusien alkujen syntymä eli se toiminta, johon he kykenevät syntymänsä takia.²⁹ (Arendt 1998, 247)

Jokainen ihminen syntyy maailmaan toisten kaltaistensa olentojen joukkoon. Tätä tosiasiaa Arendt kuvaa termillä syntyneisyys eli *natality*, joka voidaan kääntää suomeksi syntyvyudeksi tai nataliteetiksi. Omassa tutkimuksessani olen kääntänyt termin syntyneisyudeksi, koska se kuvastaa paremmin termin merkitystä inhimillisen olemassaolon tapana. Kun syntyvyydellä voidaan tarkoittaa esimerkiksi jonkin väestöryhmän lisääntymistähtia, syntyneisyydellä tarkoitetaan sitä tosiasiaa, että jokainen ihminen on todellakin syntynyt tähän maailmaan. Jokaisen syntymän myötä maailmaan syntyy myös potentiaalinen uuden aloittamisen mahdollisuus eli ainutlaatuinen ihminen. Tästä aloitteellisuuden kyvystä Arendt käyttää termiä *initiative*, joka voidaan kääntää aloitekyvyksi, oma-aloitteellisuudeksi, tai aloitteellisuudeksi.

Ihmisen syntyneisyys on Arendtille sekä fyysinen että kielellinen tapahtuma. Fyysisen syntymän jälkeen ihminen kokee eräänlaisen ”toisen syntymän”, jonka kautta ihminen tulee osaksi toisten ihmisten kanssa jakamaansa maailmaa (Arendt 1998, 176–177). Tämä toinen syntymä on kielellinen. Puhuessaan ja toimiessaan ihminen tulee osaksi toisten kaltaistensa maailmaa, kun hän paljastaa heille itsensä. Toisin sanoen ihminen kertoo muille, kuka hän on. Näitä kahta syntymän muotoa ei voida kuitenkaan erottaa toisistaan ontologisesti. Peg Birmingham (2006, 25) esittää, että molemmat syntymät – fyysinen ja kielellinen – ovat erottamattomat ja esiintyvät aina yhtä aikaa. Taran Kangin (2013) mukaan Arendt ammentaa käsityksensä syntyneisyydestä Augustinukselta, mutta oman tutkielmani kannalta en koe tärkeäksi pohtia Arendtin ja Augustinuksen ajattelun suhdetta tämän tarkemmin.

Tämä vapaus on identtinen sen faktan kanssa, että ihmiset syntyvät ja siksi jokainen heistä on uusi alku ja aloittaa, tiettyssä mielessä, maailman uudestaan.³⁰ (Arendt 1973, 466)

Syntyneisyys on Arendtille yhtä vapauden kanssa. Ihminen on vapaa, koska syntyessään tähän maailmaan hän omaa kyvyn ”aloittaa maailman uudestaan”. Tällä Arendt tarkoittaa inhimillistä toiminnan potentiaalia, josta jokainen ihminen on osallinen. Sen kautta jokainen syntyvä ihminen on uusi alku ja samalla uuden aloittaja. Parvikko (2003, 60) esittää, että Arendtille ihmiset eivät synny kuollakseen vaan aloittaakseen jotain uutta. Oman toimintansa agenttina ihminen voi olla vapaa, koska hän omaa mahdollisuudet aloittaa jotain uutta ja ennenäkemätöntä. Arendt (1973, 473) itse koki juuri ajattelemisen vapaimpana ja puhtaimpana inhimillisenä aktiviteettina, minkä takia totalitaristiset järjestelmät hyökkäävät sen kimppuun. Yhden ihmisen malliin perustuvassa totalitaristisessa valtiossa valtakoneisto ei voi suvaita ihmisten omaa ajattelua. Yksittäisten ihmisten oman aloitteellisuuden ja ajattelun sijalle totalitarismi pyrkii muodostamaan käsityksen yhdestä ihmisestä, eräänlaisesta arkkityypistä, jossa kiteytyisivät kaikki totalitarismin ihannoimat ominaisuudet. Käsittelen totalitarismia tarkemmin tutkielmani neljännessä luvussa.

Benhabib (2001, 188) argumentoi, että vaikka syntyneisyys on välttämätön osa ihmisten akkulturaatiota, se ei edellytä determinismiiä. Benhabibin mukaan jokainen ihminen kykenee muodostamaan kieliopillisesti oikeita lauseita loputtoman määrän ja samalla

tavalla teoillaan ihminen kykenee aloittamaan minkä tahansa tapahtumaketjun, joka tästä huolimatta kuuluu inhimillisen toiminnan repertuaariin.

Ihminen on laitettu muutoksen ja liikkeen maailmaan uutena alkuna, koska hän tietää, että hänellä on alku ja että hänellä tulee olemaan loppu; hän jopa tietää, että hänen alkunsa on hänen loppunsa alku – ”elämämme ei ole mitään muuta kuin kisa kohti kuolemaa”. Tässä mielessä yhdelläkään eläimellä tai lajilla ei ole alkua tai loppua.³¹ (Arendt 1971, 109)

Ihmisen syntyneisyys erottaa hänet muusta eläinkunnasta. Ihminen tietää – toisin kuin muut eläimet – että hänellä on alku ja että hänellä tulee olemaan loppu. Tämä kuolevaisuuden tiedostaminen tarkoittaa sitä, että elävänä olentona ihminen on erityislaatuisessa asemassa koko luomakunnassa. Kristevan (2001, 156) mukaan juuri kuolevaisuutemme ja kykymme tiedostaa tuo kuolevaisuus antaa meille mahdollisuuden pohtia ääretöntä. Esitän, että tämä kyky ajatella äärettömyyttä on ihmisen toiminnan taustaehto, koska toiminnan kautta ihminen tulee aloittaneeksi tapahtumaketjun, jonka päätepiste on hänen oman temporaalisuutensa ulkopuolella. Näin kuolevainen ihminen kykenee asettamaan itsensä maailmaan oman toimintansa kautta ja saavuttamaan vertauskuvallisessa mielessä kuolemattomuuden.

Syntyneisyys on poliittisessa mielessä harvinaista. Michael T. Jonesin (1998, 287) mukaan Itä-Euroopan tapahtumat syksyllä 1989 kuitenkin tarjoavat malliesimerkin siitä, mitä Arendt kutsuisi uuden ja ennalta-arvaamattoman syntymiseksi. Neuvostoliiton hajotessa Euroopan poliittiselle kentälle syntyi uusia yhteisöjä, joiden syntymää ei voinut tarkasti ennustaa sen paremmin kuin niiden tulevaisuuskaan oli ennakoitavissa. Väitän, että Arendt olisi todellakin ollut Jonesin kanssa samaa mieltä Euroopan tapahtumista Neuvostoliiton hajoamisen jälkimainingeissa. Rautaesiripun varjon kadotessa vanhan mantereen itäisten osien yltä syntyi useita uusia poliittisia kokonaisuuksia, jotka olivat Arendtin termejä käyttäen valmiita ihmeisiin. Aivan kuin uuden ihmislapsen syntymä tarjoaa maailmalle uuden alun, samoin myös uusien itsenäisten valtioiden syntymä tarjosi politiikan maailmalla mahdollisuuden johonkin uuteen.

Kaikki kolme aktiviteettia [työ, valmistus ja toiminta] ja niitä vastaavat ehdot ovat läheisesti kytköksissä inhimillisen olemassaolon yleisimmän ehdon kanssa: syntymän ja kuoleman, syntyneisyyden ja kuolevaisuuden.³² (Arendt 1998, 8)

Ainoa kuviteltavissa oleva metafora mielen elämälle (*life of the mind*) on tunne elämisestä. Ilman elämän hengitystä ihmisen keho on ruumis; ilman ajattelua ihmisen mieli on kuollut.³³ (Arendt 1977, 123)

Esitän, että Arendtille syntymä on myös mielen sisäinen tapahtuma. Koska kykymme toimintaan on ontologisesti sidoksissa syntyneisyyteemme (Arendt 1998, 247), syntyneisyys täytyy ymmärtää myös mielen sisäisenä tapahtumana. Kristevan (2001, 239) mukaan syntyneisyyden kokemukseen kuuluu välttämättä ”mielen elämän jatkuva uudelleensyntymä”. Pysyäkseen hengissä ihmisen mielen täytyy jatkuvasti uudistaa itsensä ajattelun kautta. Tässä mielessä Arendtin määritelmä syntyneisyydestä – joka on samalla sekä toiminnan ontologinen perusta että ihmisen pluraalisuuden ehto – täytyy ymmärtää myös mielen tasolla. Samoin kuin ihmiset syntyvät maailmaan potentiaalisina toimijoina, jokaisen yksittäisen mielen täytyy syntyä aina vaan uudelleen pysyäkseen hengissä.

Aivan kuten toimintakin, myös työ ja valmistus saavat alkunsa syntyneisyydestä siihen asti, kun niiden tehtävänä on elättää ja säilyttää maailma ja nähdä ennalta sekä käsittää tuo jatkuva tulokkaiden virtaus, jonka edustajat syntyvät maailmaan muukalaisina. Toisaalta näistä kolmesta toiminnalla on läheisin yhteys inhimillisen olotilan syntyneisyyteen; syntymään luontaisesti kuuluva uusi alku voi vaikuttaa tässä maailmassa vain, koska tulokas omaa kapasiteetin aloittaa jotain uudelleen eli toimia. Tässä mielessä aloitteellisuus, tuo toiminnan ja sitä kautta syntyneisyyden elementti, on luontainen osa kaikkia inhimillisiä aktiviteetteja. Lisäksi koska toiminta on poliittinen aktiviteetti *par excellence*, syntyneisyys, ei kuolevaisuus, saattaa olla poliittisen ajattelun, erotettuna metafyyisistä, keskeinen kategoria.³⁴ (Arendt 1998, 9)

Ihmisen syntyneisyys on Arendtille läheisessä suhteessa toiminnan käsitteen kanssa. Tarkemmin sanottuna kykymme toimia perustuu omaan syntymäämme, sillä jokaisen syntymän kautta maailmaan saapuu uusi ihminen, jolla on potentiaalia tehdä ihmeellisiä tekoja. Syntymä siis perustaa tuon potentiaalin, joskaan sen täyttymisestä ei ole takeita. Young-Bruehlin (2006, 166) mukaan Arendtin toiminnan käsite on ontologisesti sidoksissa syntyneisyyteen. Niitä ei siis voida käsitellä erillään toisistaan. Kang (2013, 150) puolestaan tulkitsee Arendtin tarkoittaneen, että kyky aloittaa on ihmisenä olemisen perusta. Syntymän myötä ihmisellä on kyky aloittaa jotain uutta. Tämä uuden aloittamisen ominaisuus on yksi tutkielmani seuraavan luvun teemoista.

Toiminta on Arendtille inhimillinen aktiviteetti *par excellence* juuri siksi, että ainoastaan ennalta arvaamattoman luomiseen liittyvä akti on todella inhimillinen. Arendt viittaa

monissa kohdissa toimintaan eräänlaisena ihmeidentekokykynä. Vaikka hän käyttääkin englannin kielen sanaa *miracle*, joka usein omassa diskurssissamme kantaa mukanaan uskonnollista konnotaatiota, ei hän missään nimessä tarkoita ihmeellä mitään yliluonnollista. Arendtille jokainen uusi syntymä on ihme. Jokainen maailmaan syntynyt ihmislapsi on ihme, koska kukaan ei ennalta voi tietää, mitä lapsen elämä tulee hänelle tarjoamaan. Sama pätee toimintaan. Toiminnassa meidän tulee hyväksyä se tosiasia, että emme koskaan voi olla varmoja lopputuloksesta. Hyvistä tarkoituspäristä huolimatta voimme siis epäonnistua toimiessamme, kuten historia on meille liiankin usein opettanut. Tästä toiminnan ennalta-arvaamattomuudesta johtuen Arendt korottaa rohkeuden kaikista korkeimmaksi poliittisista hyveistä (Arendt 2005, 122). Arendt näyttää tarkoittavan, että politiikassa tarvitaan rohkeutta hyväksyä toiminnan lopullinen lopputulos, joka on ihmiseltä hämärän peitossa. Poliittinen rohkeus ei siis ole arkista rohkeutta poliittisten vastustajien edessä, vaan se on pikemminkin rohkeutta hyväksyä oma riittämättömyytemme joskus jopa täysin hallitsemattomien prosessien edessä.

Uusi tapahtuu aina ylivoimaisia tilastollisia lakeja ja todennäköisyyksiä vastaan, jotka käytännössä ja arkipäiväisessä käytössä vastaavat varmuutta: näin ollen uusi näyttäytyy aina ihmeeksi naamioituneena. Se, että ihminen on kykenevä toimintaan, tarkoittaa, että odottamatonta voidaan odottaa häneltä ja että hän voi tehdä sen, mikä on äärettömän epätodennäköistä.³⁵ (Arendt 1998, 178)

Arendtille jokaiseen syntymään kuuluu ihme. Jokainen uusi syntymä on tilastollisesti epätodennäköinen tapahtuma, koska ihmiskunnan geneettinen perimä mahdollistaa teoriassa äärettömän määrän ihmisyksilöitä. Silti vain murto-osa ihmisistä koskaan syntyy tähän maailmaan. Tähän syntymän äärettömään epätodennäköisyyteen Arendt liittää jokaisen ihmisen kyvyn tehdä jotain ennennäkemätöntä, mikä puolestaan vastaa toiminnan vapautta. Birmingham (2006, 29) esittääkin, että jokainen syntymä pitää sisällään vapauden periaatteen eli mahdollisuuden aloittaa jotain uutta. Arendt itse käyttää syntyneisyyttä perustana, kun hän lähtee määrittelemään uudelleen ihmisen oikeutta oikeuksiin (*right to have rights*). Tämä ajatus oikeuksista oikeuksiin on viime vuosina herättänyt paljon kiinnostusta akateemisen Arendt-tutkimuksen piirissä. Käyn seuraavien parin sivun aikana läpi joidenkin tutkijoiden ajatuksia syntyneisyyden käsitteeseen pohjautuvista oikeuksista Arendtin ajattelussa. Palaan tarkastelemaan ihmisen oikeutta oikeuksiin ja sen vaikutuksia politiikkaan tutkielmani neljännessä luvussa.

Arendt esitteli *Origins of Totalitarianism* -teoksessaan käsiteparin oikeus oikeuksiin, jolla hän tarkoitti jokaisen ihmisen oikeutta yhtäläisiin ihmisoikeuksiin. Arendt näki omana aikanaan, että länsimaalainen filosofia on epäonnistunut muotoilemaan riittävän perusteellisen käsityksen ihmisoikeuksista. Tämä epäonnistuminen johti Arendtin mielestä osaltaan totalitarismin kauhuihin 1900-luvulla, kun miljoonittain ihmisiä jäi vaille mitään oikeuksia tai valtioiden suomaa turvaa.

Tämä uusi tilanne, jossa ”ihmiskunta” on itse asiassa ottanut haltuunsa sen paikan, jota aiemmin piti hallussaan joko luonto tai historia, tarkoittaisi tässä yhteydessä, että oikeus oikeuksiin tai jokaisen yksilön oikeus kuuluu ihmiskuntaan, täytyisi taata ihmiskunnan itsensä kautta. Ei ole missään nimessä varmaa, onko tämä mahdollista.³⁶ (Arendt 1973, 298)

Birminghamin (2006) mukaan Arendtin keskeinen väittäminen liittyen ihmisoikeuksiin oli, että meidän tulisi luoda ihmisoikeuksille uusi perusta, joka nojaisi pelkästään jokaisen yksilön syntymään ja sen mukana tulevaan kykyyn luoda uutta. Väitteensä tueksi Arendt Birminghamin (ibid., 1) tulkinnan mukaan nostaa totalitarismin, jonka kauheet riittävät osoittamaan ”poliittisesti epäpätevän ja filosofisesti impotentin käsityksemme ihmisoikeuksista”. Arendt itse huomauttaakin, että kun ihminen menettää poliittisen statusensa, hänen täytyisi – jos ihmisoikeudet todella ovat luovuttamattomia ja kuuluvat kaikille – palata tuohon alkutilaan, joka varmistaa ihmisoikeudet (Arendt 1973, 300). Arendtin omat kokemukset valtiottomana ja vainottuna pakolaisena saivat hänet huomaamaan, että ihmisoikeudet ovat itse asiassa sidoksissa pelkästään kansalliseen suvereniteettiin (Birmingham 2006, 36).

Oikeudettomien kurjuus ei johdu siitä, että heiltä on riistetty elämä, vapaus ja mahdollisuus onnellisuuden tavoitteluun tai tasa-arvoisuus lain edessä ja mielipiteen vapaus – kaavoja, jotka suunniteltiin ratkaisemaan ongelmia yhteisöjen *sisällä* – vaan siitä, että he eivät enää kuulu mihinkään yhteisöön. Heidän ahdinkonsa ei johdu siitä, etteivät he enää ole tasa-arvoisia lain edessä vaan siitä, että mitään lakia ei enää ole heille olemassa; ei siitä, että he ovat sorrettuja vaan siitä, että kukaan ei edes halua sortaa heitä.³⁷ (Arendt 1973, 295–296)

Arendtille ongelma näyttää olevan se, että kansallisvaltion ulkopuolelle jäävät ihmiset eivät enää nauti ihmisoikeuksien suojasta. Tämä puolestaan johtuu Arendtin (ibid., 294) mukaan siitä, että modernissa maailmassa käsitys yhdestä ihmiskunnasta on nivottu yhteen kansallisvaltioiden kanssa. Näin ollen ihmisoikeuksien tarjoaminen on kasaantunut

kansallisvaltioiden harteille. Natalie Oman (2010, 281) esittää, että koska ihmisoikeudet perustuvat ajatukseen yhteisestä ihmiskunnasta, yksikään auktoriteetti tai instituutio ei ole vastuussa niiden valvomisesta. Tästä seuraa Omanin mukaan tilanne, jossa ainoastaan yksittäisten valtioiden lait tarjoavat konkreettisen suojan ihmisten oikeuksille. Saman tulkinnan Arendtista tekee myös Stonebridge (2011, 76–77), jonka mukaan Arendt kritisoi ihmisoikeuksia, koska 1940-luvulla syntyneet pakolaisvirrat osoittivat kauhistuttavan selkeästi, kuinka heikoilla perustuksilla nuo ihmisoikeudet itse asiassa seisoivat. Heti kun valtion suoja riistettiin joidenkin ihmisryhmien päältä, nämä ihmiset paljastuivat täysin suojattomiksi ja täysin lakien ulkopuolisiksi.

Arendtille pakolaisen ongelmaa – ja sen suhdetta kansallisvaltioihin – kuvastaa se seikka, että monin paikoin pakolainen hyötyy tekemällä rikoksen: näin tehdessään hän pääsee lain suojelukseseen, koska rikolliseen voidaan soveltaa sen rangaistuksia (Arendt 1973, 295). Toisin sanoen oikeudet on helpompaa viedä syyttömältä kuin syylliseltä totalitaristissa valtiossa. Parvikko (2002, 44–45) esittää Arendt-tulkinnassaan pakolaisten ongelman syntyvän, kun kansallisvaltiot olivat hankkineet suvereenin oikeuden päättää, ketkä sen kansalaisuuden piiriin kuuluvat ja saattaa nämä ihmiset omien lakiensa alaisiksi myös silloin, kun he eivät ole kyseisen valtion alueella. Jos ihminen putoaa tämän toimintakäytännön ulkopuolelle, hän ei pysty vetoamaan enää mihinkään omien oikeuksiensa puolesta. Parvikko kuitenkin kritisoi Arendtia – mielestäni täysin oikeutetusti – siitä, ettei hän missään määrittele sitä, kuinka ihmisten oikeus kuulua poliittiseen yhteisöön tulisi määritellä siten, että ”koko ihmiskunta voisi jakaa sen ja kunnioittaa sitä” (ibid., 49).

Käsittelin edellä lyhyesti Arendtin käsitystä oikeudesta oikeuksiin ja joidenkin tutkijoiden tulkintoja näistä ajatuksista, koska ihmisoikeudet ja niiden puuttumisen aiheuttamat ongelmat syntyvät Arendtin ajattelussa syntyneisyyden ontologisesta perustasta. Oma tutkielmani ei keskity tämän enempää Arendtin ajatuksiin pakolaisuudesta ja ihmisoikeuksista, vaikka niillä onkin yhä tänä päivänä paljon annettavaa kyseisten teemojen ympärillä pyörivään keskusteluun. Seuraavaksi palaan vielä hetkeksi käsittelemään syntyneisyyden ja aloitteellisuuden käsitteitä.

Arendt määritteli syntymän ja toiminnan olevan ontologisesti sidoksissa toisiinsa, niitä ei voida käsitellä erillään. Näistä kahdesta seuraa myös ihmisen kyky aloittaa jotain uutta.

Seuraavaksi käsittelen lyhyesti ihmisen aloitekykyä, jonka avulla pystymme Arendtin mukaan luomaan maailmaan jotain uutta ja ennennäkemätöntä.

Spontaanisuuden vapaus on välttämätön osa inhimillistä olotilaa.³⁸ (Arendt 1977, 110)

... vasta omana aikanamme olemme ymmärtäneet sen erikoislaatuisen poliittisen merkityksen vapaudelle, joka perustuu kykyymme aloittaa jotain uutta.³⁹ (Arendt 2005, 126)

Arendtin toiminta lepää ihmisen aloitteellisuudessa. Arendtin mielestä yksikään ihminen ei pysty pidättäytymään tästä aloitteellisuudesta menettämättä samalla ihmisyyttään. Aloitteellisuudella Arendt tarkoittaa ihmisen kykyä toimia ja aloittaa toimintansa kautta jotain uutta. Juuri tässä uuden aloittamisessa voimme löytää Arendtin poliittisen teorian keskeisimmän sisällön. Kaikista elollisista olennoista ainoastaan ihminen on kykenevä uuden aloittamiseen. Vain ihmisellä on kyky luoda jotain uutta ja ennen kokemattonta. Toiminta on uuden aloittamista vain siinä mielessä, kun toimintamme lopputulos ei ole meille selvillä. Arendtin mukaan ihminen on olento, jolta voimme odottaa juuri odottamatonta. (Arendt 1998, 176–178)

Kykymme uuden aloittamiseen on seurausta omasta syntymästämme. Kristeva (2001, 45) argumentoi, että syntymän kautta maailmaan tuleva aloitekyky pitää sisällään myös oman vapautemme. Kristeva ei tarkoita vapaudella pelkästään fyysistä ja psyykkistä vapautta vaan myös vapauttamme aloittaa jotain uutta omalla toiminnallamme. Olemme vapaita, koska synnyttyämme maailmaan olemme kykeneviä aloittamaan äärettömän määrän erilaisia tapahtumaketjuja, joiden lopputulos on arvoitus myös niiden aloittajalle.

Ihmisen luomisen tarkoitus oli tehdä mahdolliseksi alku... Aloittamisen kapasiteetti on yhteydessä syntyneisyyteen... tosiasia, että ihmiset, uudet ihmiset, ilmestyvät maailmaan uudestaan ja uudestaan syntymän kautta.⁴⁰ (Arendt 1977, 217)

Arendtille aloitekyky lepää ontologisesti syntyneisyyden käsitteen päällä. Koska jokainen uusi ihminen on syntyessään ihme, meihin sisältyy oman aloitekykymme kautta potentiaalia tehdä ihmeellisiä asioita. Tämä uuden aloittamisen mahdollisuus on Arendtille ihmisen määrittävä ominaisuus. Lisäksi aloitteellisuus toimii ontologisena perustana Arendtin historiakäsitykselle. Benhabib (2000, 64) argumentoi, että Arendtille historian

täytyy olla ennalta-arvaamatonta, koska muussa tapauksessa deterministinen näkemys estäisi meitä tunnistamasta jotakin todella uutta. Palaan tarkastelemaan Arendtin historiakäsitystä byrokratiaa käsittelevässä luvussa. Tässä yhteydessä on tärkeää huomioida, että Arendtille juuri ihmisen aloitekyky vaatii sen, että historia ei voi olla determinististä.

Tässä alaluvussa olen käsitellyt syntyneisyyden ja aloitteellisuuden termejä ja niiden merkitystä Arendtin ihmiskäsitykselle. Tärkeintä on huomioida, että nämä inhimillisen olemisen tavat luovat perustan poliittiselle toiminnalle, sillä vain niiden kautta ihminen kykenee aloittamaan jotain uutta ja arvaamatonta.

2.6. Inhimillinen ja poliittinen toiminta

Tässä pääluvussa olen käsitellyt Arendtin käsitystä inhimillisestä ja poliittisesta toiminnasta. Lisäksi olen luonut katsauksen Arendtin poliittisen teorian niihin määritelmiin ja termeihin, jotka ovat oman tutkielmani kannalta keskeisimpiä. Olen jakanut tutkielmani ensimmäisen sisällöllisen luvun viiteen alalukuun, joista jokainen käsittelee omaa kokonaisuuttaan. Kaikki viisi teemaa liittyvät Arendtin poliittisen ja inhimillisen määritelmään. Toisin sanoen jokainen alaluku on avannut Arendtin käsitystä poliittisesta ja inhimillisestä.

Kolme ensimmäistä alalukua ovat läheisesti sidoksissa toisiinsa. Arendt erottelee ajattelussaan kolme erillistä inhimillistä aktiviteettia: työn, valmistamisen ja toiminnan. Jokainen näistä termeistä saa tutkielmassani oman alalukunsa, vaikka viimeksi mainitun merkitys sekä Arendtin omalle teorialle että omalle tutkielmalleni on kaikista suurin. Tästä syystä olen käsitellyt toimintaa laajemmin ja seikkaperäisemmin. Kokonaisuudessaan Arendtin työn, valmistamisen ja toiminnan käsitteleminen on lukijalle helppo tehtävä, koska Arendt esittelee niitä koskevat ajatuksensa selkeästi ja johdonmukaisesti. Kahden muun alaluvun ja niiden pohdinnan kohteina olevien ajatusten kohdalla näin ei aina valitettavasti ole. Olen joka tapauksessa koonnut kahden viimeisen alaluvun ajatukset Arendtin tuotannosta ja pyrkinyt luomaan niistä yhtenäiset kokonaisuudet.

Arendtin toiminnan käsitteestä on tärkeintä nostaa esiin se seikka, että se on läheisesti sidoksissa hänen politiikan määritelmänsä. Tietyin varauksin voidaan jopa todeta, että toiminta ja politiikka ovat Arendtille yksi ja sama asia. Ennen kuin näin voidaan kuitenkaan tehdä, meidän tulee tarkastella tarkemmin Arendtin käsitystä poliittisesta tilasta ja toiminnasta sen piirissä. Tämä teema tulee olemaan tutkielmani seuraavan luvun keskeinen sisältö. Tässä vaiheessa on riittävä tiedostaa se, että toiminta on Arendtille ihmisten välistä kanssakäymistä, joka ei tarvitse välittävää materiaa, kuten työ ja valmistaminen, ja että se ei myöskään jätä jälkeensä mitään yhtä tai selkeästi määriteltävää lopputulosta. Toiminta tapahtuu aina hetkessä ihmisten välisessä tilassa, jolloin sen vaikutuksia on vaikea ennustaa. Juuri tämä ennustamattomuus on Arendtin mukaan toiminnan ehkäpä tärkein ominaisuus. Palaan tarkastelemaan toiminnan merkitystä Arendtin koko poliittisen teorian kannalta myöhemmissä luvuissa.

Tutkielmani toisen luvun neljäs alaluku käsittelee ihmisen pluraalisuutta. Siinä missä luvun kolme ensimmäistä alalukua keskittyivät Arendtin inhimillisten aktiviteettien kuvaukseen, tämä alaluku käsittelee suoremmin ihmisenä olemisen tapaa. Toki myös pluraalisuus voidaan nähdä liittyvän inhimillisiin aktiviteetteihin, onhan esimerkiksi toiminta luonteeltaan juuri ihmisten välistä ja näin ollen pluraalista. Toisaalta pluraalisuus on erotettavissa työstä, valmistamisesta ja toiminnasta, koska se kuvaa enemmän ihmisen olemisen tapaa tässä maailmassa. Tätä määritelmällistä erotusta voin havainnollistaa ajatusleikin kautta. Kaikki kolme inhimillistä aktiviteettia kuuluvat ihmiselle, mutta vähintään ajatuksen tasolla voimme olettaa, että halutessaan ihminen voisi pidättäytyä niistä. Ihminen voisi siis halutessaan olla tekemättä työtä, valmistamatta mitään ja pidättäytyä jopa toiminnasta. Tämä ehkäpä näennäinen, mutta silti täysin mahdollinen, valinnanvapaus ei kuitenkaan koske tulkintani mukaan Arendtin esittelemää pluraalisuutta. Ihminen ei voi välttää sitä tosiasiaa, että syntyessään tähän maailmaan hän syntyy kaltaistensa joukkoon. Edes vuoren laella asustava erakko ei voi välttyä tältä inhimillisen olemassaolon ennakkoehdolta, jonka mukaan hän on aina yksi meistä, eikä pelkästään yksi ihminen. Ajatuksen tasolla voisimme myös kysyä, missä mielessä yksittäinen lajimme edustaja olisi ihminen, jos hän asuttaisi tätä maailmaa yksin.

Tämän pluraalisuuden ihmistä määrittävän merkityksen takia olen käsitellyt termiä laajasti omassa alaluvussaan. Esitän, että Arendtin poliittisen teorian kannalta juuri pluraalisuuden ymmärtäminen on keskeistä, sillä ainoastaan sen avulla voimme tarkastella tutkielmani

tärkeintä kysymystä, eli byrokratian ja poliittisen suhdetta, riittävän perusteellisesti. Tutkielmani neljännessä luvussa paneudun tarkemmin byrokratian ja poliittisen suhteeseen. Tässä yhteydessä riittää mainita lähtöoletukseni, jonka mukaan Arendtin teoriassa juuri byrokratian kasvottomuus haastaa ihmisten välisen toiminnan tilan ja samalla uhkaa heille luontaisesti kuuluvan pluraalisuuden olemassaoloa. Tästä syystä pluraalisuuden käsitteleminen on koko tutkielmani kannalta keskeistä.

Luvun viidennessä ja viimeisessä sisällöllisessä alaluvussa olen käsitellyt Arendtin syntyneisyyden ja aloitteellisuuden käsitteitä. Kuten pluraalisuus, myös syntyneisyys ja aloitteellisuus eroavat ontologisesti Arendtin kolmesta inhimillisestä aktiviteetista, eli työstä, valmistamisesta ja toiminnasta. Pluraalisuuden tavoin syntyneisyys ja aloitteellisuus ovat Arendtille ihmistä määrittäviä tekijöitä, joiden suhteen ihmisellä ei ole juurikaan valinnanvaraa. Pelkästään ihmisen olemassaolo tässä maailmassa riittää osoittamaan sen, että hän on todellakin syntynyt maailmaan. Esimerkkini saattaa vaikuttaa korostetun yksinkertaistetulta, mutta eron tekeminen kolmeen inhimilliseen aktiviteettiin on silti merkittävä. Sama tilanne on myös alaluvun toisen käsitteen eli aloitteellisuuden kanssa.

Arendtin mukaan jokainen syntymä tuo maailmaan jotain uutta ja ihmeellistä. Tuon syntymän ihmeen kautta ihmiseen sisältyy myös kykyä tehdä jotain uutta ja ennennäkemätöntä. Vertauskuvallisessa mielessä ihmisellä on siis kyky tehdä ihmeellisiä tekoja ja tuoda maailmaan jotain, mitä siellä ei ennen ole tavattu. Esitän, että juuri tämä inhimillinen aloitekyky luo pohjan Arendtin teorialle poliittisesta tilasta ja sen mahdollisuuksista. Ilman ihmisen kykyä luoda jotain uutta omasta aloitteestaan Arendtin koko poliittinen teoria romahtaisi kasaan, sillä politiikka on hänelle juuri ihmisten välistä toimintaa, jonka lopputulema ei aina ole ennalta nähtävissä, mistä seuraa politiikan etiikka. Toisin sanoen Arendtin toiminnan käsite jäisi ilman sisältöä, jos ihmiseltä puuttuisi kyky aloitteellisuuteen. Tämän merkityksen takia olen käsitellyt aloitteellisuutta omassa alaluvussaan syntyneisyyden kanssa. Ilman niitä Arendtin poliittinen teoria jäisi vaille perustuksia ja oma tutkielmani ei pystyisi käsittelemään poliittisen suhdetta byrokraatiaan myöhemmissä luvuissa.

Kokonaisuudessaan tutkielmani toisen luvun tarkoituksena on luoda perusteet tarkemmalle Arendtin poliittisen teorian analysoinnille. Samalla se esittelee Arendtin ihmiskäsitystä, koska ilman tarkempaa kuvaa yksittäisestä poliittisesta agentista Arendtin poliittinen teoria

on vaarassa jäädä vaille sisältöä. En siis ole käsitellyt kovinkaan tarkasti tutkielmani varsinaista pääkysymystä poliittisen ja byrokraattisen suhteesta vielä ensimmäisessä luvussa. Luvussa esitellyt teemat (etenkin kolme inhimillistä aktiviteettia) ovat yleisessä Arendt-tutkimuksessa paljon ja perusteellisesti käsiteltyjä. Tästä huolimatta halusin käsitellä niitä yksityiskohtaisesti, koska ne pohjustavat omaa tutkimuskysymystäni. Toinen luku toimii siis eräänlaisena alustuksena, jonka tietojen pohjalta voin siirtyä kohti tarkempaa analyysia Arendtin poliittisista ajatuksista. Seuraavaksi siirryn käsittelemään tarkemmin poliittista aluetta ja sen luonnetta Arendtin ajattelussa.

3 POLIITTINEN TILA JA PALJASTUMINEN

Tässä luvussa keskityn Arendtin määritelmään poliittisesta tilasta ja sen merkityksestä ihmiselle. Koska toiminta on Arendtin ajattelussa ihmisyyttä selvästi määrittävä tekijä ja koska se voi toteutua vain ihmisten välisenä, on tärkeää luoda katsaus siihen tilaan, jossa toiminta on mahdollista. Samalla tämän luvun tarkoituksena on pohjustaa seuraavaa päälukua, jossa siirryn käsittelemään byrokratiaa ja sen suhdetta Arendtin politiikan määritelmälle. Sisällöllisesti tutkielmani kolmas pääluke pohjaa vahvasti edelliseen lukuun, jossa käsitelin inhimillisen ja poliittisen toiminnan ehtoja.

Jaan luvun viiteen alalukuun, joissa käsitelen viittä Arendtille keskeistä teemaa: ihmisen näyttäytymistä politiikan alueella, tasa-arvoa ja epätasa-arvoa, vapauden ja politiikan suhdetta, poliittisen toiminnan taitoa sekä politiikan harvinaisuutta. Luvun kuudennessa alaluvussa tiivistän viiden aiemman alaluvun sisällön ja merkityksen tutkielmani kokonaisuuden kannalta. Kaikki viisi aihetta ovat tärkeitä tutkielmani viimeistä sisältölokua silmällä pitäen. Niiden avulla valaisen Arendtin politiikan määritelmää, jotta voin seuraavassa luvussa vertailla sitä byrokratiaan. Verrattuna edelliseen päälukeun, kolmas luku on aiempaa laajempi käsittelemieni teemojen osalta. Haasteenani on tiivistää Arendtin ajatuksia helposti ymmärrettävään muotoon, sillä edellisestä luvusta poiketen tämän luvun teemat eivät ole hänen tuotannossaan aivan yhtä selkeästi eroteltavissa.

Luvun ensimmäinen alaluku käsittelee politiikkaa eräänlaisena näyttämönä, jossa ihminen paljastaa toiminnan kautta itsensä muille kaltaisilleen. Tärkein huomio tässä Arendtin politiikan määritelmässä on se, että samalla kun ihminen paljastaa itsensä muille, hän tulee nähneeksi itsensä muiden ihmisten kautta. Poliitiikan alueella ihmisen on siis mahdollista oppia tuntemaan itsensä samalla, kun hän kertoo muille kuka hän on. Tämä alaluku on oman tutkielmani kokonaisuuden kannalta keskeinen. Esitän siinä ajatuksen siitä, että Arendtille politiikka on persoonallista toimintaa, jossa jokainen ihminen esiintyy yksilönä kaltaistensa edessä. Tutkielmani seuraavassa luvussa etenkin tämä persoonallisuuden idea osoittautuu ristiriitaiseksi byrokratian kanssa.

Kaksi seuraavaa alalukua, joista ensimmäinen käsittelee epätasa-arvoa ja tasa-arvoa politiikan näkökulmasta ja toinen vapauden ja politiikan suhdetta, avaavat Arendtin

näkemyksiä poliittisen tilan ehdoista. Tasa-arvoa ja epätasa-arvoa käsittelevä luku on haasteellinen, sillä esittelen siinä Arendtin ajatuksia poliittisesta tilasta, jotka eivät välttämättä ole helposti ymmärrettävissä niille, joiden tuntemus Arendtista on vähäinen. Ongelmia saattaa aiheuttaa erityisesti Arendtin näennäisesti naiivi ajatus poliittisesta tilasta, jossa tasa-arvo ja epätasa-arvo näyttävät normaaliin politiikan tulkintaan verrattuna meille hiukan oudossa muodossa. Aion kuitenkin puolustaa Arendtin käsityksiä sen nojalla, että hänen tarkoituksenaan on ensisijassa esitellä eräänlainen ideaalinen poliittinen tila, jollaista ei välttämättä ole ihmiskunnan historian aikana koskaan saavutettu.

Tässä yhteydessä kannattaa myös mainita yksi Arendt-tutkimuksen isoista haasteista. Johtuen Arendtin kirjoitustyylistä ja tuotannon laajuudesta, hänen ajatuksiaan on usein vaikeaa nähdä missään mielessä toteuttamiskelpoisina todellisessa maailmassa. Tällöin Arendtista saattaa muokkautua kuva pelkkänä haihattelijana, jonka ajatusten todellinen merkitys jäisi vähäiseksi. Esitän, että tämä tulkinta on virheellinen. Esimerkkiensä ideaalityyppien kautta Arendtin on mahdollista käsitellä juuri niitä perustavanlaatuisia kysymyksiä, jotka ovat aina olleet politiikan ja inhimillisen toiminnan keskiössä. Juuri tästä syystä sisällytän tutkielmaani runsaasti Arendtin perusväittämiä, sillä ne avaavat kaikessa laajuudessaankin sen perustuksen, jonka varaan Arendtin koko tuotanto rakentuu.

Luvun kolmas alaluku käsittelee vapauden ja politiikan suhdetta Arendtin ajattelussa. Esitän, että hänelle vapaus ja politiikka ovat erottamattomasti sidoksissa toisiinsa. Poliittikka on Arendtille mahdollista vain vapaudessa. Aivan samoin ihminen voi olla todella vapaa vain poliittisen alueella. Lähtöoletukseni on, että poliittinen vapauden tila tarjoaa Arendtille pakopaikan maailmasta, alueen, jossa ihminen voi kohdata kaltaisiaan ja jättää arkielämän rajoitukset taakseen. Arendt ei missään nimessä argumentoi sen puolesta, että politiikan alue olisi ihmiskunnan tavoiteltavissa oleva utopia, jossa elämä olisi puhtaampaa ja aidompaa kuin arkielämässä. Hän näyttää kuitenkin esittävän, että poliittinen alue tarjoaa ihmisille tarpeellisen pakopaikan maailmasta. Vapauden määrittelemässä poliittisen alueen piirissä ihminen kykenee irrottautumaan niistä rajoituksista, joita muu maailma hänelle asettaa. Lisäksi poliittinen tila antaa ihmiselle mahdollisuuden kahdenlaiseen vapautukseen. Ensiksi hän on vapaa luomaan poliittisen alueella jotain uutta ja arvaamatonta, mikä itsessään on Arendtille erityisen tärkeä ja ihmisistä määrittävä kyky. Toisekseen vain poliittisen alueella ihminen on vapaa kohtamaan kaltaisiaan tasa-arvoisessa suhteessa ilman normaalielämää rajoittavia tekijöitä.

Tutkielmani kokonaisuuden kannalta on tärkeää huomioida juuri politiikan ja vapauden ilmeinen suhde Arendtin poliittisessa teoriassa. Seuraavassa pääluvussa palaan tarkastelemaan tätä vapauden merkitystä ja sen suhdetta byrokratiaan.

Luvun neljäs alaluku on oman tutkielmani kannalta keskeinen, sillä siinä käsittelen poliittisen toiminnan taitoa Arendtin ajattelussa. Tämä poliittisen toiminnan taidon käsittely luo pohjan seuraavalle luvulle, jossa vertaan sitä byrokratiaan ja sen toimintatapoihin. Yksi tutkielmani keskeisimpiä väitteitä on, että politiikka on ristiriidassa byrokratian kanssa, koska ne asettavat ihmisen hyvin erilaisiin tilanteisiin. Esitän, että byrokratia vaikeuttaa arendtilaisen politiikan olemassaoloa, sillä sen alueella ei ole tilaa Arendtin määrittelemälle persoonalliselle poliittiselle näyttäytymiselle. Poliittisen alueella toimiakseen ihmisen täytyy Arendtin mukaan olla vapaa ulkoisista rajoituksista. Lisäksi hänen täytyy voida kohdata toiset ihmiset suoraan ja kyetä paljastamaan heille itsensä. Tulkintani mukaan tämä poliittisen toiminnan taidon määritelmä ei jätä tilaa byrokratialle.

Viidennessä alaluvussa käsittelen lyhyesti Arendtin ajatuksia politiikan harvinaisuudesta. Arendtin ajatuskulkua ei ole aina helppoa seurata, mikä ilmenee erityisen selvästi siinä, kuinka hän käsittelee todellisen politiikan harvinaisuutta. Arendt näyttää esittävän, että todellinen politiikka on luonteestaan johtuen äärimmäisen harvinainen ilmiö. Arendtin omin sanoin politiikka on kuin keidas aavikolla, jossa vapaudennälkäiset ihmiset saattavat aika ajoin käydä virkistäytymässä. Tämä tulkinta politiikasta jättää koko käsitteen hyvin kapeaksi. Arendtia onkin joskus syytetty, osin täysin aiheesta, liian tiukasta politiikan määritelmästä. Esitän kuitenkin, että Arendtin tuotannosta on löydettävissä myös laajempi politiikan määritelmä, jossa julkinen poliittinen tila ei jää pelkäksi keitaaksi aavikolla. Tämä laajempi politiikan määritelmä on tutkielmani kannalta tärkeä, sillä sen kautta voin paremmin perustella väitteeni byrokratian ja poliittisen suhteen yhteensopimattomuudesta Arendtin ajattelussa.

Poliittinen tila ja paljastuminen -luku viimeistelee analyysini Arendtin poliittisesta teoriasta niiltä osin, jotka ovat tarpeen tutkielmani neljännen luvun avaamiseksi. Jätän tietoisesti joitain Arendtin käsittelemiä teemoja vähemmälle huomiolle, koska ne eivät ole keskeisiä oman tutkimuskysymykseni kannalta. Toinen ja kolmas luku valavat sen Arendtin poliittisen filosofian perustuksen, jonka päälle voin rakentaa tulkintani byrokratiasta ja sen suhteesta poliittiseen.

3.1 Ihminen näyttäytyy teatterin lavalla

Jos siis toiminta ja puhe ovat kaksi erityistä poliittista aktiviteettia, erotettavuus ja tasa-arvo ovat poliittisten yhteisöjen kaksi olennaista rakennusosaa.⁴¹ (2005, 62)

Yhdessä maailmassa asuminen tarkoittaa perimmiltään sitä, että asioiden maailma on niiden välissä, joille se on yhteinen. Kuten pöytä on niiden välissä, jotka istuvat sen ääressä; maailma, kuten jokainen välissä-oleva, yhdistää ja erottaa ihmisiä samaan aikaan.⁴² (Arendt 1998, 52)

Arendt määrittelee julkisen tilan ihmisiä yhdistävänä ja samalla erottavana tilana. Esimerkkinä tästä ihmisten välisestä poliittisesta tilasta hän käyttää pöytää. Kun joukko ihmisiä istuu saman pöydän ääressä, he ovat suhteessa toisiinsa pöydän kautta. Pöydän ääressä istuminen tarkoittaa juuri tätä, pöytä luo yksittäisistä ihmisistä pöytäseurueen. Yhden pöydän ympärille kokoontuneet ihmiset luovat yhteisen tilan, joka määrittää joukkoa itsessään. Samalla pöytä myös erottaa heidät toisistaan. Pöydän voi toki kiertää tai ylittää mutta se ei muuta sitä tosiasiaa, että se erottaa sen ääressä istuvat henkilöt. Jos pöytä poistetaan, ihmisten välinen tila häviää. Jäljellä jäisi ainoastaan ryhmä ihmisiä, joita ei sen paremmin erota kuin yhdistäkään mikään. Tämä on Arendtin (ibid., 52–53) mukaan juuri massakulttuurin ongelma. Massakulttuurissa ihmiset elävät Arendtin mukaan tilanteessa, jossa heitä ja toisia heidän kaltaisiaan ei yhdistä mikään. He ovat erillään toisistaan aivan kuten ihmiset, joita yhdistävä pöytä nostetaan pois.

Arendt nostaa erotettavuuden ja tasa-arvon poliittisen hahmon olennaisiksi elementeiksi. Pöytä-esimerkissä erotettavuus on helppo hahmottaa: pöydän ääressä istuvat ihmiset kuuluvat samaan pöytäseurueeseen, vaikka pöytä aktuaalisesti erottaa heidät toisistaan. Seurueen jäsenet ovat myös tasa-arvoisia istuessaan saman pöydän ääressä. Tarujen kuningas Arthurin pyöreä pöytä korosti ritareiden tasa-arvoisuutta muuten arvorakenteiltaan jäykässä maailmassa. Vaikka ritarit saattoivat pöydän ulkopuolella olla eriarvoisessa asemassa, esimerkiksi varakkuutensa, voimiensa tai arvonimiensä takia, pyöreän pöydän ääressä kaikki olivat samanarvoisia. Hyvin arendtilaiseen tapaan pyöreän pöydän ritarit saattoivat kokoontumistensa ulkopuolella olla hyvinkin eri asemassa olevia ihmisiä. Yksi ritari saattoi olla toisia isompi ja voimakkaampi, toinen puolestaan

nokkelampi ja älykkäämpi ja kolmas kauniimpi. Pöydän ääressä istuessaan he kaikki olivat kuitenkin tasa-arvoisia. Kaikki erottavat tekijät riisuttiin heiltä pois, kun he istuivat pöydän ääreen ja muodostivat yhteisen tilan keskelleen.

Polis, sanalla sanoen, ei ole kaupunkivaltion fyysisessä sijainnissa; se on organisaatio, joka syntyy, kun ihmiset toimivat ja puhuvat yhdessä ja sen todellinen tila sijaitsee ihmisten välissä, kun he elävät yhdessä tätä tarkoitusta varten riippumatta missä he sattuvat olemaan... toiminta ja puhe luovat osanottajien välille tilan, joka voi löytää oikean sijaintinsa melkein missä ja milloin tahansa. Se on näyttäytymisen tila sanan laajimmassa merkityksessä eli tila, jossa minä näyttäydyn muille kuten toiset näyttäytyvät minulle ja jossa ihmiset eivät elä pelkästään kuten toiset elävät tai elottomat olennot vaan näyttäytyvät eksplisiittisesti.⁴³ (ibid., 198)

Jos julkisen tilan funktio on valaista ihmisten välisiä asioita tarjoamalla näyttäytymisen tila, jossa he voivat näyttää sanoin ja teoin, niin hyvässä kuin pahassa, ketä he ovat ja mitä he voivat tehdä, pimeys on saapunut silloin kun ”uskottavuuden aukot” ja ”näkyvätön hallinto” ovat sammuttaneet tämän valon puheella, joka ei kerro mitä mikin on vaan lakaisee sen maton alle moraalisisilla ja muilla kehotuksilla, jotka vanhojen totuuksien ylläpitämisen verukkeella alentavat kaiken totuuden merkityksettömäksi tyhjänpäiväisyydeksi.⁴⁴ (Arendt, 1970, viii)

Poliittinen tila ei ole Arendtille fyysinen sijainti maailmassa vaan abstrakti idea ihmisten välisestä toiminnasta (Cioflec 2012, 658). Se on tilanne, joka syntyy ihmisten välille, kun he kokoontuvat yhteen puhumaan ja toimimaan. Poliittisessa tilassa ihminen näyttäytyy muille ja näkee itse muut ihmiset. Poliittista tilaa voisi verrata teatterin lavaan, jonne ihminen nousee yleisön eteen kertoakseen toisille, kuka hän on. Näyttämön lava on luotu juuri tätä tarkoitusta varten, sillä sen funktio on tarjota ihmisille mahdollisuus näyttäytyä kaltaisilleen. Näyttämö saa tarkoituksensa ihmisistä, sillä ilman esiintyjä ja yleisöä se ei enää palvele tarkoitustaan. Näyttämö ilman esiintyjä ja yleisöä on pelkkä muisto teatterista. Poliittinen tila on Arendtille yhtä aikaa sekä harvinainen ilmiö että mahdollisesti olemassa melkein missä ja milloin tahansa. Young-Bruehlin (2006, 89) mukaan Arendtin toiminta ei ole riippuvainen organisaatioiden tai lakien avulla perustetuista tiloista tai valtion poliittisesta organisaatiosta vaan ainoastaan ihmisistä, jotka kokoontuvat yhteen jakamaan sanoja ja tekoja. Tulkitsen Arendtia Young-Bruehlin tavoin ja esitän, että tästä tulkinnasta on mahdollista löytää aiemmin mainitsemani laajempi politiikan määritelmä. Kun Arendtin poliittinen toiminta määritellään vapaiden ja tasa-arvoisten ihmisten välisenä abstraktina tilana, ei erehdy tulkitsemaan Arendtin ajatuksia liian kapea-alaisesti. Palaan

pohtimaan Arendtin politiikan laajempaa määritelmää politiikan harvinaisuutta käsittelevässä alaluvussa.

Näyttäydymme aina maailman näyttämöllä ja meidät tunnustetaan niiden roolien kautta, jotka ammattimme meille määräävät... Tämän roolin kautta, ikään kuin sen läpi, jokin toinen ilmaisee itsensä. Jokin täysin erityinen ja määrittelemätön mutta silti kiistattomasti tunnustettava, jotta meitä ei sotketa äkillisten roolien vaihdon aikana.⁴⁵ (Arendt 2003, 13)

Kuka joku on tai oli, voimme tietää vain tuntemalla tarinan, jossa hän itse on sankari – toisin sanoen hänen elämäkertansa; kaikki muu mitä tiedämme hänestä, mukaan lukien työt, jotka hän on valmistanut ja jättänyt jälkeensä, kertovat meille ainoastaan *mitä* hän on tai oli.⁴⁶ (Arendt 1998, 186)

Poliittisessa tilassa ihminen voi näyttäytymällä muille kertoa oman tarinansa. Silloin hän kertoo kuulijoilleen, kuka hän on. On huomionarvoista, että tämä paljastuminen on Arendtille kielellinen tapahtuma, sillä se vaatii hetken eikä sitä voi toisintaa. Ihmisen kädenjälki ei kerro kuka hän oli, ainoastaan mitä hän oli. Kristeva (2001, 72) huomauttaa, että ilman katsojia ja kuuntelijoita ihmisen tarina jää vaille muistamista. Toisin sanoen ihminen paljastaa itsensä muille, joiden muistin kautta ihmisen toiminta saa merkityksen. Ilman yleisön muistia näyttelijän suoritus jää merkityksettömäksi, sillä tällöin kukaan ei ole sitä muistamassa. Arendt (1998, 187) toteaaakin, että draama tulee eläväksi vasta, kun se esitetään näyttämöllä. Samoin ihminen muuttuu eläväksi vasta, kun hän paljastaa muille ihmisille, kuka hän on.

Tämä ”kuka” henkilö on, päinvastoin kuin ”mitä” hän on – hänen piirteensä, lahjansa, taitonsa ja puutteensa, jotka hän saattaa paljastaa tai kätkeä – on implisiittisesti esillä kaikessa mitä hän tekee tai sanoo. Se pysyy kätkössä vain täydellisessä hiljaisuudessa ja passiivisuudessa, mutta sen paljastumista ei juuri koskaan voida saavuttaa tarkoituksellisesti, ikään kuin hallitsisimme ja pystyisimme pääsemään eroon siitä ”kuka” olemme samalla tavalla kuin pääsemme eroon piirteistämme. Päinvastoin on enemmän kuin todennäköistä, että ”kuka” joku on, mikä näyttäytyy niin selvästi ja erehtymättömästi toisille, pysyy kätkettynä henkilöltä itseltään.⁴⁷ (Arendt 1998, 179)

Sillä juuri vaikutelmat (*appearances*) näyttäytyvät julkisuudessa ja sisäiset ominaisuudet, sydämen ja mielen lahjat, ovat julkisia vain siinä suhteessa, kun niiden haltija haluaa tuoda ne julkisuuteen, asettaa ne torin parrasvaloon.⁴⁸ (Arendt 2003, 199)

Kuka ja mitä ihminen on, ovat Arendtille kaksi erillistä kysymystä. Mitä ihminen on, on lista hänen ominaisuuksistaan – kyvyistä, taidoista ja puutteista – jotka hän saattaa halunsa mukaan paljastaa muille tai kätkeä toisten katseilta. Ihminen voi olla kaunis tai ruma, älykäs tai tyhmä, pitkä tai lyhyt, tai mitä tahansa muuta. Kaikki ihmiseen liitettävät ominaisuudet voidaan Arendtin mukaan pelkistää piirteiksi, joita ihminen kantaa mukanaan. Toisaalta kuka ihminen on, on hänen tarinansa, joka on näkyvillä muille ihmisille kaiken aikaa ja jää samalla piiloon ihmiseltä itseltään. Omien kykyjensä suhteen ihmisillä on Arendtin mukaan vapaus valita. Voimme joko tuoda taitomme ja puuttemme esiin tai piilottaa ne muilta. Oman tarinamme suhteen meillä ei ole samaa vaihtoehtoa. Paitsi äärimmäisessä hiljaisuudessa ja passiivisuudessa, jolla Arendt todennäköisesti tarkoittaa oloja totalitaristisissa valtioissa, ihmiseltä viedään mahdollisuus näyttäytyä ja kertoa muille kuka hän on. Tarkastelen totalitarismin merkitystä politiikalle tarkemmin tutkielmani seuraavassa pääluvussa.

Arendtin ongelmana on, ettei hän selvennä sitä, miten ihminen voidaan käsittää ominaisuuksiensa ulkopuolella. Cioflecin (2012, 653) mukaan jokaisen ihmisen ominaisuuksien ulkopuolella on jotain, joka tekee hänestä oman itsensä ja jota ei voida palauttaa noihin ominaisuuksiin. Mutta miten voisimme nähdä ”kuka” ihminen on, elleimme näkisi ja kuulisi myös hänen kyvyistään, taidoistaan ja puutteistaan. Ellemme oleta jonkin yleisen ihmisluonnon olemassaoloa – oletus, jota Arendt itse ei hyväksynyt – tarvitsemme juuri ihmisen piirteitä osoittamaan kuka hän kaltaistensa joukossa on. Ihminen on siis osiensa summa. Esitän silti, että Arendt ei ajaudu umpikujaan jakaessaan ihmisen olemuksen kahtia: siihen mitä hän on ja siihen kuka hän on. Näistä ensimmäinen liittyy ihmisen aktiivisuuteen itsensä ja maailman kanssa. Työskentely, ruokailu ja itsensä kehittäminen eri tavoin ovat kaikki aktiviteetteja, joihin ihminen voi paneutua myös yksin. Kysymykseen, kuka ihminen on, voidaan kuitenkin vastata vain toisten ihmisten seurassa. Se paljastuu puheessa ja toiminnassa ja sen muistavat toiset ihmiset. Sen voivat siis nähdä vain toiset ihmiset ja vain heidän avullaan voimme oppia tuntemaan itsemme.

Kuka ihminen on, on kysymys, johon ainoastaan toiset ihmiset voivat vastata. Arendt esittää, että ihminen on muuta kuin taitonsa ja kykynsä. Ihminen on enemmän kuin työnsä ja ne asiat, jotka hän jättää tähän maailmaan kuollessaan. Mikä tuo jokin on, on Arendtin mukaan nähtävissä vain toisten ihmisten silmin. Lisäksi kuka ihminen on, on Arendtin mukaan nähtävissä kaikessa siinä, mitä ihminen tekee tai sanoo. Se ei siis vaadi suuria

tekoja tai kuolemattomia puheita *agoran* kansankokouksessa, koska se on näkyvillä kaiken aikaa. Tässä mielessä ihmisen pluraalisuus on eräänlainen itsetutkiskelun väline, jonka avulla yksittäisen ihmisen on mahdollista selvittää itselleen kuka hän on. Cioflec (2012, 654) näkee pluraalisuuden inhimillisen toiminnan välttämättömänä edellytyksenä. Olen käsitellyt Arendtin pluraalisuuden käsitettä omassa alaluvussaan. Tässä yhteydessä riittää muistutus siitä, että pluraalisuus luo ontologisen perustuksen koko Arendtin poliittiselle teorialle.

Tämä pelkästään annettu alue on kokonaisuudessaan jatkuva uhka julkisen alueelle, koska julkinen alue perustuu tasa-arvoisuuden lakiin aivan kuten yksityisen alue vastaavasti perustuu universaaliin eron ja erottamisen lakiin.⁴⁹ (Arendt 1973, 301)

Arendt tekee selvän eron yksityisen ja julkisen välille. Yksityinen on välttämättömyyden alue, julkinen puolestaan vapauden alue (Arendt 1998, 30–31). Yksityisyyden alue edeltää julkista siinä mielessä, että vasta kun ihminen on vapaa² elämän välttämättömyyksistä, on hänen mahdollista ottaa osaa julkiseen toimintaan (ibid., 31). Arendt käyttää kotia esimerkkinä yksityisestä. Kodin tarkoitus on turvata perheen fyysinen olemassaolo ja varmistaa suvun jatkuminen. Toisin sanoen ruuan hankinta, perheen taloudelliset päätökset ja seksuaalinen elämä tapahtuvat kodin yksityisyydessä. Kolmesta inhimillisestä aktiviteetista työ ja valmistaminen kuuluvat Arendtin ajattelussa juuri yksityisen alueelle, eikä niitä voi tai edes pitäisi tuoda julkisuuden piiriin. Arendt hakee esimerkin antiikin Kreikasta, jossa perhe oli vahvasti hierarkkinen kokonaisuus. Sen jäsenet ovat epätasa-arvoisia suhteessa toisiinsa: isä on perheen pää ja käyttää ylintä valtaa³, vaimo vastaa perheen arjen pyörittämisestä ja lasten kasvatuksesta, lapset käyvät koulua ja vastaavat mahdollisesti pienistä kodin askareista ja orjat tekevät fyysisen työn. Siinä missä yksityisen alueella ihmiset ovat epätasa-arvoisessa asemassa suhteessa toisiinsa, julkisen alueella ihmiset kohtaavat toisensa tasa-arvoisina. Käsittelen Arendtin näkemyksiä tasa-arvosta tarkemmin seuraavassa alaluvussa.

² Arendt tiedostaa, että antiikin Kreikassa tämä vapautus välttämättömyydestä saavutettiin usein orjia käyttämällä. En aio paneutua tarkemmin Arendtin käsitykseen antiikin Kreikan yhteiskunnallisista oloista, enkä myöskään usko, että Arendtin ajattelua tutkittaessa hänen romanttisia käsityksiään antiikista tulisi tulkita liian kirjaimellisesti.

³ Antiikin Roomassa isällä oli käytännössä rajoittamaton valta vaimoonsa ja lapsiinsa. Isä kirjaimellisesti päätti perheen muiden jäsenien elämästä ja kuolemasta.

Tämä Arendtin jaottelu välttämättömyyden kyllästämään yksityisen alueeseen ja vapaudesta nauttivaan julkisen alueeseen on ongelmallinen yhdessä suhteessa: jos kaikki sosiaalisen alueelle kuuluvat toimet, kuten rahatalous, ruuan valmistus ja yksityiselämä, suljetaan politiikan ulkopuolelle, tullaan samalla sulkeneeksi suuri osa ihmisistä tuon alueen ulkopuolelle. Samoin on argumentoinut Stephen T. Leonard (1997, 329), jonka mukaan Arendtin täytyisi hyväksyä nämä sosiaalisen välttämättömyyden alueelle kuuluvat asiat vähintäänkin potentiaalisesti poliittisiksi, jotta hänen politiikan alueensa ei kutistuisi olemattomiin.

Zaretsky (1997, 217) puolestaan argumentoi, että Arendtin esittämä jaottelu julkiseen ja yksityiseen perustuu liberalismiin – joka näkee julkisen tärkeimmäksi velvollisuudeksi suojata yksityisiä etuja – kritisointiin ja myös sosiaalidemokratian vähättelyyn. Zaretskyn mukaan Arendt pyrki teoksessaan *Origins of Totalitarianism* selittämään totalitarismia kapitalismin logiikan avulla. Tässä Arendt Zaretskyn mukaan käytti hyväkseen erottelua valtioon ja yhteiskuntaan. Arendt itse kirjoittaa (1973, 336), että jako yksityiseen ja julkiseen on ennen kaikkea psykologinen ja että se kuvastaa 1800-luvulla esiintynyttä kamppailua porvarin ja kansalaisen välillä.

Tällä erottelulla yksityiseen ja julkiseen tai sosiaaliseen ei ollut mitään tekemistä persoonallisen ja julkisen alueiden perustellulla erottelulla vaan se oli ennemminkin yhdeksännentoista vuosisadan porvariston ja kansalaisten välisen kamppailun psykologinen reflektio. Kamppailu sen miehen, joka arvioi ja käytti kaikkia julkisia instituutioita omien intressiensä mittapuulla, ja kansalaisen, jonka mielestä yhteiset asiat olivat kaikkien huoli, välillä.⁵⁰ (Arendt 1973, 336)

Zaretskyn mielestä Arendtin ajatuksia kritisoidessa on syytä huomioida, että vaikkakin Arendt on paljon velkaa Marxille, hän kuitenkin liikkui pois päin aikansa marxilaisista ja heidän ajatuksistaan liittyen totalitarismin syntyyn. Käsittelen Arendtin ja Marxin ajatusten suhdetta tarkemmin seuraavassa pääluvussa.

Julkisen ja yksityisen välinen ero on erityisen tärkeää silloin, kun puhumme noiden kahden alueen rajoista ja niiden ylityksestä. Arendt näyttää mielestäni tarkoittavan, että julkisen ja yksityisen välillä täytyy olla selväpiirteinen raja. Erityisesti poliittiselle täytyy varata tilaa, joka on vain ja ainoastaan sen käytössä, koska poliittinen alue on hauras rakennelma. Sen täytyy erottua sekä symbolisella että konkretian tasolla, vaikka poliittinen tila ei kuitenkaan

tarkoita konkreettisesti fyysistä aluetta. Yksi oman aikamme vitsauksista – kuten tulkitsemme Arendtin asiasta ajattelevan – on heikentynyt kykymme nähdä ja ymmärtää tätä yksityistä ja julkista erottavaa rajaviivaa, joka antiikin ateenalaisille oli päivänselvä asia. Ari-Elmeri Hyvösen (2012, 5–6) mukaan koko länsimaalainen kulttuuri on arendtilaisesta näkökulmasta rappeutumisen historiikki, jossa yhteiskunta valtaa jatkuvasti alaa poliittiselta ja yksityiseltä riistäen niiltä niiden alkuperäisen merkityksen. Arendt käyttää termiä *social*, jonka olen tässä yhteydessä kääntänyt yhteiskunnaksi.

Ennen kuin ihmiset alkoivat toimia, täsmällinen alue täytyi varmistaa ja pystyttää rakennus, jossa kaikki myöhemmät toiminnot tapahtuisivat. Tämä alue olisi *poliksen* julkinen maailma ja sen rakenteena olisi laki.⁵¹ (Arendt 1998, 194–195)

Me kaikki olemme moderneja ihmisiä, jotka liikkuvat epäilevästi ja kiusallisesti julkisen alueella. Vankeina moderneissa ennakkoluuloissamme luulemme, että ainoastaan ”objektiivinen työ”, erillään persoonasta, kuuluu julkisen alueelle. Koemme, että persoona sen takana ja hänen elämänsä ovat yksityisiä asioita ja että näihin ”subjektiivisiin” asioihin liittyvät tunteet lakkaavat olemasta aitoja ja muuttuvat sentimentaalisiksi heti, kun ne paljastetaan julkisen katseelle.⁵² (Arendt 1970, 72)

Edellä esitetystä sitaatista käy selväksi, että Arendt oli erittäin kriittinen suhtautumisessaan moderniin maailmaan ja modernin maailman tavasta suhtautua julkisen alueeseen. Moderni ajattelumme on Arendtille ennakkoluulossaan julkista kohtaan kadottanut sen alkuperäisen ja samalla todellisen luonteen. Nykymaailmassa koemme helposti, että julkisen alueella on tilaa ainoastaan jollekin objektiiviselle ja itsemme ulkopuoliselle. Samoin koemme, että oma persoonamme – se jokin, joka tekee meistä oman itsemme – on yksityisasia ja sen takia julkisen alueelle sopimatonta. Tämä huomio liittyy myös Hyvösen Arendt-tulkintaan, jossa koko länsimaalainen kulttuuri nähdään pitkänä rappeutumisen historiikkina, jossa menetämme suhteemme julkisen alueeseen.

Arendtin selvää jakoa yksityisen ja julkisen välillä on myös kritisoitu. Benhabib (2000, 134–137) esittää, ettei lasten kasvattamista – joka pääasiassa tapahtuu kodin yksityisyydessä – voida erottaa julkisen alueesta. Vanhemmat tarjoavat jälkikasvulleen fyysiset edellytykset kasvamiseen ruuan, suojan ja vaatetuksen muodossa. Samalla vanhemmat kuitenkin kasvattavat lastaan myös julkiseen maailmaan. Lapselle opetetaan maailman tavat sekä asiat, jotka aikuiset kokevat tärkeiksi lapsen tulevaisuuden kannalta.

Näin lasta kasvatetaan maailmaa varten. Lisäesimerkki voidaan hakea koulumaailmasta, jossa noudatetaan ns. piilo-opetussuunnitelmaa. Yhteiskunnan kannalta on vähemmän tärkeää, että lapsi osaa koulusta päästyään kertotaulun ja eri maiden pääkaupungit. Huomattavasti merkittävämpää on se, että lapsi oppii koulussa toimimaan yhdessä toisten kanssa, etsimään tietoa ja luottamaan yhteiskunnalliseen päätöksentekoon. Vaatiessaan tarkkaa rajaa julkisuuden ja yksityisyyden välille Arendt ei tarkenna, kuinka vanhemmat kykenisivät kasvattamaan lastaan ilman julkisen alueen vaikutusta.

Koska lasta täytyy suojella maailmalta, hänen perinteinen paikkansa on perheen luona, jonne aikuiset päivittäin palaavat ulkopuolisesta maailmasta ja vetäytyvät yksityisen elämän suojaan neljän seinän sisään. Nämä neljä seinää, joiden sisällä ihmisten yksityinen perhe-elämä eletään, muodostavat suojan maailmaa ja erityisesti sen julkista osaa vastaan. Ne rajaavat suojatun paikan, jota ilman yksikään elollinen olento ei voi kukoistaa. Tämä pitää paikkansa ei pelkästään lapsuuden vaan myös ihmisen koko elämän kohdalla.⁵³ (Arendt 2006a, 182–183)

Nämä Arendtin kasvatukseen ja yksityiseen tilaan liittyvät ajatukset eivät nouse hänen muun poliittisen teoriansa tasolle. Ajatus, että lasta täytyisi erityisesti suojella muulta maailmalta, on ristiriidassa Arendtin oman ajattelun kanssa. Lasta ei pidä suojella julkiselta maailmalta vaan päinvastoin häntä täytyy kasvattaa tuota julkista maailmaa kohden. Arendt näyttää ajattelevan, että aikuistuttuaan lapsi pääsee vuorostaan nauttimaan kodin yksityisyyden tarjoamasta turvasta ja voi palata sinne, kun julkinen tila käy liian raskaaksi. Mutta kuinka aikuinen ihminen ymmärtäisi julkisen merkityksen, jollei häntä ole itseään kasvatettu sitä arvostamaan? Arendtin normatiivinen viesti politiikan tärkeydestä jää vaille uskottavaa reaali maailman toteutusta, jos lasten kasvatus todellakin rajattaisiin kodin yksityisyyden alueelle. Nykypäivän politiikan kärsiessä legitimitettiongelmista nuorten äänestäjien välinpitämättömyyden takia Arendtin epäonnistuminen lasten kasvatuksen merkityksen ymmärtämisessä on mielestäni erittäin hyvin nähtävissä.

Esimerkiksi Liisi Keedus (2012, 340) on myös pohtinut aktiivisen kansalaisuuden merkitystä Arendtin poliittiselle teorialle. On yllättävää, että antiikin maailmaa avoimesti ihaileva ja siitä esimerkkinsä hakeva Arendt ei näytä ymmärtävän lapsen kasvatuksen yhteiskunnallisuutta. Antiikin Kreikassa oli filosofien ja ylimystön tapana käydä keskusteluja viinin ääressä ja rohkaista paikalla olevia nuorukaisia ja lapsia ottamaan osaa keskusteluun omalla kehitystasollaan. Tätä historiaa vasten Arendtin käsitys lasten

kasvattamisesta neljän seinän sisällä ja heidän suojelemisensa ulkopuoliselta maailmalta on ristiriidassa hänen muun poliittisen teorian kanssa.

Arendtin mukaan koulutus ja politiikka täytyy pitää erillään toisistaan. Tätä ajatusta on kritisoinut esimerkiksi Brian Danoff (2012, 120), joka esittää, että Arendtin vaatimus on ristiriitainen, ottaen huomioon, että hänen poliittinen teorian vaatii toimiakseen aktiivisia ihmisiä. Arendtin oletus poliittisesta toiminnasta näyttää tässä tilanteessa täysin epärealistiselta, sillä ilman koulutusta poliittisen toiminnan merkitys jää suurelta osalta ihmisiltä täysin huomiotta. Arendtin epäonnistuminen koulutuksen merkityksen ymmärtämisessä on erityisen merkittävä, kun otamme huomioon hänen kriittisen näkemyksensä nykymaailman tilasta. Jos arendtilaisella poliittisella toiminnalla on nykymaailmassa mitään toivoa, tuon toivon täytyy nousta esiin lasten ja nuorten koulutuksen kautta. Ainoa keino kamppailla Arendtin kammoksuman massayhteiskunnan ja byrokraattisen hallinnan kasvua vastaan on juuri lasten ja nuorten koulutus. Vain sitä kautta ihmiset saattavat huomioida Arendtin varoitukset siitä, mitä alkuperäisen politiikan käsityksestä vieraantuminen voi pahimmillaan tarkoittaa.

Tässä alaluvussa olen käsitellyt politiikkaa eräänlaisena näyttämönä, jossa ihmiset näyttävät toisilleen. Lisäksi olen esitellyt Arendtin ajatuksia julkisen ja yksityisen alueista ja pohtinut lyhyesti hänen näkemyksiään koulutuksesta ja lasten kasvattamisesta. Seuraavassa alaluvussa siirryn pohtimaan epätasa-arvon ja tasa-arvon merkitystä Arendtin poliittisessä teoriassa.

3.2 Epätasa-arvo ja tasa-arvo

Vaikka Arendt tekee poliittisessa teoriassaan selkeän eron yksityisen ja julkisen välille, hän ei suoraan tee näiden kahden elämänalueen välillä laadullisia eroja. Hän kuitenkin näyttää antavan julkiselle etusijan, koska ainoastaan sen piirissä ihmisen on mahdollista toteuttaa itseään ja toimia muiden ihmisten kanssa yhdenveroisena. Toiminta on Arendtille mahdollista ainoastaan siellä, missä ihmiset ovat vapaita. Tämän vapauden hän määrittelee sekä positiivisesti että negatiivisesti. Positiivinen vapaus on ihmisen kykyä luoda poliittinen tila, jossa hän voi liikkua vertaistensa seassa. Negatiivinen vapaus tarkoittaa

olotilaa, jossa yksilö ei sen paremmin ole muiden hallittavissa eikä myöskään itse hallitse ketään (Arendt 2005, 177–118).

Arendt käyttää samassa yhteydessä esimerkkinä tyrannia, joka ei voi olla vapaa, koska hän on vailla vertaisia. Rajattomasta vallastaan huolimatta tyranni on täydellisen yksin maailmassa, jossa kaikki muut ihmiset ovat hänen alamaisiaan. Ollakseen vapaa ihmisen täytyy siis olla vapaa luomaan tila, jossa hän voi kohdata muita kaltaisiaan ja lisäksi hänen täytyy olla vapaa sekä hallinnasta että kyvystä hallita muita. Tulkitsen Arendtin tarkoittavan, että pelkkä pidättäytyminen hallinnasta tilanteessa, jossa ihminen halutessaan voisi kuitenkin hallita muita ihmisiä, ei toteuta vapauden todellista merkitystä. Ollakseen vapaa ihmisellä ei siis poliittisen alueella voi olla edes mahdollisuutta hallita muita ihmisiä.

Näyttää siltä, että Arendt maalaa eteemme liiankin utopistisen kuvan poliittisen tilan ja vapauden luonteesta. Hänen ajatuksensa on myös helppo tulkita väärin. Ehdottoman tasa-arvon varaan rakennettu poliittinen tila näyttää ahtaasta rakenteestaan johtuen olevan eksklusiivinen rakennelma, jossa ainoastaan määrätyt kriteerit läpäisevillä yksilöillä on mahdollisuus ottaa osaa sen toimintaan. Ensilukemalta Arendt-kriitikot näyttävät osuvan kritiikissään oikeaan, kun Arendt (2005, 188) itse ykskantaan toteaa, että vapaus ei toteutuakseen oikeastaan tarvitse nykyisen muotoista demokratiaa vaan ainoastaan hyvin rajoitetun aristokratian tai oligarkian. Ainoa vapauden saavuttamiseen vaadittu ehto täyttyy, jos edes kourallinen ihmisiä on toisiinsa nähden tasa-arvoisessa asemassa poliittisen tilan piirissä.

Arendt (2005, 118) kuitenkin puolustautuu toteamalla, että poliittista tasa-arvoa ei pidä sekoittaa oikeudenmukaisuuteen. Tällä hän näyttää tarkoittavan sitä, että vaikka pienen ihmisryhmän toiminta voi olla vapaata, se ei välttämättä ole oikeudenmukaista suuremman ihmisjoukon suhteen, jos kaikki poliittinen valta on keskitetty tuon pienen ryhmän käsiin. Esimerkiksi oligarkia voi olla tasa-arvoista johtavien jäsenten kesken, mutta hallinta voi silti olla epäoikeudenmukaista, jos se sulkee vallan ulkopuolelle suurimman osan ihmisistä. Tämä Arendtin vapauden määritelmä herättää luonnollisestikin monia kysymyksiä liittyen esimerkiksi ihmisarvoon ja -oikeuksiin. Aion palata Arendtin vapauden käsitykseen seuraavassa alaluvussa. Tässä yhteydessä on keskeisistä ymmärtää, että Arendtin tulkinnan mukaan poliittinen tasa-arvo ei ole yhteismitallinen oikeudenmukaisuuden kanssa. Arendt

kiinnittää huomiomme siihen tosiasiaan, että ihmiset eivät syntyjään ole tasa-arvoisia. Ihmisistä tulee tasa-arvoisia yhteisellä päätöksellä, jolla varmistetaan kaikille samat oikeudet (Arendt 1973, 301). Palaan tarkastelemaan tätä oikeuksien alkuperää koskevaa tematiikkaa tutkielmani seuraavassa pääluvussa.

Mitä tasa-arvoisemmat olosuhteet ovat, sitä vähemmän on selityksiä ihmisten välisille todellisille eroille ja näin yksilöistä ja ryhmistä tulee aina vain epätasa-arvoisempia.⁵⁴ (1973, 54)

Mutta yhdenvertaisuuden periaate... ei ole omnipotentti. Se ei voi tasoittaa luonnollisia, fyysisiä ominaisuuksia... mitä tasa-arvoisemmiksi ihmiset ovat tulleet kaikissa suhteissa ja mitä enemmän tasa-arvo läpäisee koko yhteiskunnan rakenteen, sitä enemmän eroavaisuuksia paheksutaan, sitä epäilyttävimmiksi muuttuvat ne, jotka ovat ulkomuodoltaan ja luonnoltaan erilaisia kuin toiset.⁵⁵ (Arendt 2003, 200)

Liiallinen tasa-arvon vaatimus kätkee Arendtin mukaan sisälleen vaaran. Kun ihmisten välinen tasa-arvo jatkuvasti kasvaa, sitä vähemmän jää sijaa erilaisuudelle. Jos aina vain suurempi osa ihmisistä on samanlaisia, tästä normista poikkeavat erottuvat joukosta entistä selvemmin. Koska ihmisten välillä joka tapauksessa on synnynnäisiä, fyysisiä eroja, he eivät voi olla joka suhteessa yhdenvertaisia. Vertauskuvallisesti voidaan todeta, että liiallinen tasa-arvon vaatimus päättyy ampumaan itseään nilkkaan. Arendt varoittaa meitä viemästä tasa-arvoa siihen pisteeseen, jossa sen nojalla ryhdytään tasoittamaan ihmisten välisiä luonnollisia eroja. Tällöin tasa-arvo olisi ristiriidassa itsensä kanssa, koska toteutuakseen sen täytyisi rajoittaa itse itseään.

Mediassa keskustellaan tänä päivänä paljon esimerkiksi tyttöjen ja poikien erilaisesta kohtelusta kouluissa ja tarhoissa. Suomessa on alettu vaatia muun muassa yhteisiä liikuntatunteja alakoululaisille ja sukupuolineutraaleja päiväkoteja, joissa leikkejä ja tiloja ei jaoteltaisi poikien ja tyttöjen alueisiin. Arendt varmasti kannattaisi sukupuolten välistä tasa-arvoa. Hän luultavasti varoittaisi meitä kuitenkin viemästä esimerkiksi tyttöjen ja poikien kasvattamista liian sukupuolineutraaliin suuntaan. Jos lasten kasvatuksessa siirryttäisiin täysin sukupuolineutraaliin malliin, tämä johtaisi Arendtin näkökulmasta tilanteeseen, jossa tasa-arvon nimissä alettaisiin loukata ihmisten tasa-arvoisuutta. Koska eri sukupuolten välillä on eroavaisuuksia esimerkiksi fyysisissä ominaisuuksissa, näiden erojen kieltäminen tai huomiotta jättäminen voisi pahimmillaan johtaa yksilöiden oikeuksien polkemiseen. Samoin jos pojat ja tytöt luontaisesti hakeutuvat erilaisiin

leikkeihin ja peleihin, tuon käyttäytymisen kieltäminen voi johtaa tilanteeseen, jossa lapsia alettaisiin ahtaa väkisin samaan muottiin.

Arendtia ei mielestäni kuitenkaan pidä tulkita patriarkaalisen kulttuurin puolestapuhujaksi. Hän selvästi kannattaa ihmisten välistä tasa-arvoa koulutukseen ja mahdollisuuksiin liittyen. Koska ihmiset kuitenkin ovat syntyjään erilaisia, olisi tämän tosiasian kieltäminen Arendtin mielestä väärin ja pahimmassa tapauksessa suorastaan vaarallista. Tasa-arvoon kuuluu Arendtin mielestä myös eriarvoisuutta, koska ihmisten välisten erojen poistaminen keinotekoisesti liikuttaisi tavoitetta päinvastaiseen suuntaan.

Vaarana tasa-arvosta puhuttaessa on siis, että koemme sen jonain ihmisen sisäisenä ja synnynnäisenä ominaisuutena. Jos tasa-arvo olisi synnynnäinen lahja kaikille ihmisille, se johtaisi arendtilaisesta näkökulmasta tilanteeseen, jossa ”normaalit” kansalaiset nauttivat sen suojasta ”ei-normaalien” jäädessä ulkopuolelle.

Ihmiset ovat epätasa-arvoisia suhteessa luonnolliseen alkuperäänsä, organisaatioonsa ja kohtaloonsa historiassa. Heidän tasa-arvonsa on ainoastaan oikeuksien tasa-arvoa, eli inhimillisen tarkoituksen tasa-arvoa.⁵⁶
(Arendt 1973, 234)

Arendtin tarkoitusta ei pidä ymmärtää väärin, sillä käsitelleessään tasa-arvoa hän tarkoitti sanoa, että ihmisillä ei ole mitään yhtä ominaisuutta, joka tekisi heistä tasa-arvoisia. Hän ei kuitenkaan kieltänyt, ettei ihmisiä pitäisi kohdella tasa-arvoisina. Keedus (2012, 330) esittää, että tasa-arvo poliittisessa mielessä ei ole annettua; se on yhteisöllisen elämän ilmaus ja seurausta siitä. Ihmiset syntyvät erilaisilla ominaisuuksilla varustettuina ja erilaisiin kulttuureihin ja historialliseen ajankohtaan, minkä takia he harvoin ovat keskenään tasa-arvoisessa asemassa. Esimerkiksi johonkin Afrikan konfliktialueelle syntyvä lapsi on tänä päivänä huomattavasti erilaisessa asemassa verrattuna suomalaisen lapseen. Siinä missä suomalaisella lapsella taataan tietyt oikeudet pelkän olemassaolon pohjalta, afrikkalainen lapsi saattaa jäädä vaille minkäänlaista oikeudellista suojaa. Tämä ja muut vastaavat esimerkit riittävät osoittamaan, että tasa-arvo poliittisessa mielessä on yhteiskunnallinen päätös, ei ihmiseksi kutsutun olennon synnynnäinen ja luovuttamaton oikeus. Arendtin tasa-arvon kritiikki on perua hänen tulkinnasta totalitarismin kauhuista ja siitä tavasta, jolla kansallisvaltiot epäonnistuivat takaamaan ihmisten yhtäläiset ihmisoikeudet.

Tasa-arvoa, päinvastoin kuin kaikki mitä liittyy pelkkään olemassaoloon, ei ole annettu meille vaan se on seurausta inhimillisestä organisaatiosta sikäli kun se seuraa oikeuden periaatetta. Me emme synny tasa-arvoisiksi; meistä tulee tasa-arvoisia ryhmän jäseniä sen päätöksen voimalla, jolla takaamme itsellemme yhteiset ja tasa-arvoiset oikeudet.⁵⁷ (Arendt 1973, 301)

Ihminen ei Arendtin mukaan synny olentona tasa-arvoiseen tilanteeseen. Tasa-arvomme ei siis ole seurausta inhimillisestä olemuksesta, joka saisi oikeutuksen kaikille yhteisestä ihmisluonnosta. Päinvastoin meistä tulee tasa-arvoisia yhteisellä päätöksellä, joka saa voimansa ihmisen kuulumisesta johonkin ryhmään. Tämä ryhmään kuuluminen on Arendtille yksi keskeisistä ihmisoikeuksista. Totalitarismin kauheudet olivatkin Arendtin näkemyksen mukaan seurausta juuri päätöksestä, jonka nojalla joltain ihmisryhmältä riistettiin heidän oikeutensa kuulua johonkin ryhmään (ibid. 302).

...inhimillinen olotila ei ole sama asia kuin ihmisluonto. Inhimillisten aktiviteettien ja kykyjen summa, joka vastaa inhimillistä olotilaa, ei muodosta mitään ihmisluonnon kaltaista. Sillä eivät sen paremmin ne asiat, joita käsittelemme tässä, kuin ne, jotka jätämme pois, kuten ajattelu ja järki, eikä edes kaikkein pikkutarkin luettelo niistä, muodosta inhimillisen olemassaolon keskeisimpiä piirteitä siinä mielessä, että ilman niitä tuo olemassaolo lakkaisi olemasta inhimillistä.⁵⁸ (Arendt 1998, 9–10)

Koko keskustelu Arendtista ja hänen käsityksestään ihmisten tasa-arvosta liittyy hänen käsitykseensä ihmisestä: ihmisellä ei ole yhtä annettua ihmisluontoa, jonka nojalla kaikki voisivat vaatia itselleen samoja oikeuksia. Canovan (1994, 104) esittää, että ihmisluonnon määrittäminen täytyisi tehdä ihmisen ulkopuolelta. Tähän työhön tarvittaisiin siis eräänlainen Archimedeen piste, jonka näkökulman ainoastaan jumalat voisivat saavuttaa.

Lisäksi mikään ei oikeuta meitä olettamaan, että ihmisellä olisi ihmisluonto tai olemus samassa mielessä kuin muilla asioilla. Toisin sanoen, jos meillä olisi ihmisluonto tai olemus, varmastikin ainoastaan Jumala voisi tietää ja määritellä sen, ja hänen ensimmäisenä ennakkoehtonaan olisi, että kyettäisiin puhumaan ”kenestä” ikään kuin se olisi ”mikä”.⁵⁹ (Arendt 1998, 10)

Näiden sitaattien nojalla on selvää, että Arendt ei pitänyt ihmisluonnon määrittämisestä mahdollisena tai edes toivottavana pyrkimyksenä. Itse asiassa tällaisen olemuksen olettaminen johti Arendtin mielestä osaltaan viime vuosisadan ihmisoikeusrikkoksiin, kun totalitaristisen valtioiden toiminta osoitti hirvittävin seurauksin, kuinka heikolle perustalle

tällainen oletus jätti suuren joukon ihmisiä. Pelkkä inhimillinen ”puhdas oleminen” ei riittänyt suojelemaan ihmistä, kun hänet suljettiin oikeuksista nauttivan ryhmän ulkopuolelle. Arendt (1973, 447–448) ottaa esimerkiksi keskitysleirit, jossa rikollisuudesta tuomitut olivat juutalaisia paremmassa asemassa, koska he kuuluivat vielä lain – ja sitä kautta myös tiettyjen oikeuksien – piiriin. Juutalaiset puolestaan eivät enää olleet minkään ryhmän jäseniä. Palaan tarkastelemaan totalitarismia tarkemmin tutkielmani seuraavassa luvussa.

Esitän, että Arendtin tasa-arvon määritelmästä poliittisen alueen erityisyytenä seuraa merkittävää politiikan emansipaatiota. Näyttää siltä, että poliittinen alue on mahdollista luoda aina siellä, missä joukko ihmisiä kokoontuu yhteen tilanteessa, jossa eri yksilöiden välissä ei vallitse minkäänlaisia valta- tai erityisasetelmia tai missä näistä päätetään luopua. Arendtin teoria näyttäisi kannattavan paikallisdemokratiaa, jossa ihmiset voisivat todella päättää heitä koskevista asioista. Todellinen poliittinen vapaus on kuitenkin paljon enemmän kuin pelkkä pienen joukon keskustelukerho.

Tässä alaluvussa olen käsitellyt Arendtin ajatuksia epätasa-arvosta ja tasa-arvosta. Tärkein havainto liittyen tasa-arvoon on Arendtin teoriassa se, että ihmisten välinen tasa-arvoisuus ei ole seurausta puhtaasta olemassaolosta. Synnynnäisesti erilaisten ihmisten väliset oikeudet taataan yhteisellä päätöksellä, jonka noudattamista valvotaan yhteisesti. Seuraavassa alaluvussa siirryn käsittelemään vapauden ja politiikan suhdetta, joka pohjautuu tämän alaluvun käsittelemiin teemoihin.

3.3 Vapaus ja politiikka

Arendtin (2005, 108) vastaus kysymykseen politiikan tarkoituksesta on ensisilmäykseltä jopa naiivin yksinkertainen: politiikan tarkoitus on vapaus. Poliitiikan perimmäinen tarkoitus on vapaus, koska Arendtille vapaus voi toteutua ainoastaan poliittisen alueella (2006a, 144–145). Hän toteaa samassa yhteydessä, että vapaus on todellisuudessa ainoa syy, miksi ihmiset ylipäänsä elävät yhdessä. Olentona ihminen voi siis Arendtin mukaan olla todella vapaa vain toimiessaan toisten kaltaistensa parissa. Tässä mielessä vapaus palaa Arendtin toiminnan ja pluraalisuuden termeihin. Koska ihminen syntyy maailmaan kaltaistensa joukkoon ja koska toiminta on mahdollista vain ihmisten välisenä

aktiviteettina, ollakseen vapaa ihmisen täytyy elää toisten ihmisten seurassa. Luolassaan asustava erakko ei siis Arendtin mukaan voi olla vapaa, koska hän ei kohtaa toisia ihmisiä. Hän voi elää elämäänsä haluamallaan tavalla, mutta yksinäisyydessään ja eristyneisyydessään hän jää toisten ihmisten läsnäolon takaamasta vapaudesta paitsi. Erakko ikään kuin pyrkii kieltämään olemassaolonsa pluraalisen luonteen, jolloin hän ei voi todella tuntea edes itsensä. Käsittelen toisen ihmisen kohtaamista ja näkemistä Arendtin poliittisen teorian näkökulmasta tarkemmin seuraavassa alaluvussa.

Ennen kun voimme ymmärtää, mitä Arendt tarkoitti politiikan ja vapauden suhteella, meidän täytyy selvittää hänen näkemyksensä ihmisestä. Länsimaista filosofista ajattelua ihmisestä ja politiikasta on jo vuosisatojen – ellei vuosituhansien – ajan johdattanut Aristoteleen filosofia ja myös Arendt ottaa Aristoteleen ajatukset lähtökohdakseen. Ihminen on Aristoteleen mukaan *zoon politikon*, eli poliittinen eläin (Politiikka 1991, 1253a 1–3). Arendt (2005, 56) nostaa esiin myös Aristoteleen ajattelun, jonka mukaan *bios theoretikos* ja *bios politikos* ovat erialaisia ja -arvoisia elämäntapoja. Teoreettinen elämä on Aristoteleen mielestä poliittista arvokkaampaa, koska vain teoreettisella elämällä on itseisarvo. Ihmisellä on siis Aristoteleen mukaan synnynnäinen tarve yhteisöllisyyteen. Tämä ei kuitenkaan automaattisesti tee ihmisestä poliittiseen elämään sopivaa olentoa. Aristoteleen mukaan ihminen on täydellistyneenä elävistä olennoista paras, mutta lain ja oikeuden ulkopuolella kaikkein huonoin (Politiikka 1991, 1253a 30–49). Ihminen siis saavuttaa huippunsa vasta kasvatuksen ja toisten ihmisten seuran kautta. Ihminen, jolta syystä tai toisesta on riistetty toisten ihmisten seura, on Aristoteleen mukaan kaikista olennoista karmaisevin.

Arendt pitää Aristoteleen määritelmää puutteellisena tai jopa suorastaan virheellisenä. Hän esittää, että käsityksemme Aristoteleesta perustuu ikivanhalle väärinkäsitykselle. Arendtin tulkinnan mukaan Aristoteles tarkoitti ainoastaan sitä, että ihminen on ainutlaatuinen olento siinä suhteessa, että hän pystyy elämään *poliksessa* ja että *polis* on yhteisöllisen elämän korkein muoto. Oman työni kannalta tärkeää on huomioda, että Arendt ei hylkää Aristoteleen käsitystä vaan ainoastaan kiinnittää huomiomme siihen liittyvään väärinkäsitykseen. Arendtille (2005, 95) ihminen on epäpoliittinen. Tällä hän tarkoittaa, että ihmisen sisällä ei ole mitään, mikä tekisi hänestä poliittisen. Politiikka sijaitsee ihmisten välissä (ibid., 95). Hän siis näyttää ajattelevan, että politiikka on ihmisen ulkopuolella sijaitseva ilmiö. Politiikka voi toteutua ainoastaan ihmisten välisenä, eikä sitä

näin ollen ole olemassa muuten kuin toisten ihmisten seurassa. Aristoteleen ja Arendtin muotoilujen eroavaisuuksista tämä on mielestäni merkittävin ja myös oman tutkielmani kannalta keskeisin.

Moderni käsityksemme vapaudesta perustuu Arendtin mukaan väärinkäsitykselle. Länsimaisen filosofian traditio on vääristänyt vapauden merkityksen ja siirtänyt sen pois sen alkuperäisestä merkitysyhteydestään.

...vapauden ilmiö ei ilmene ajattelun maailmassa lainkaan. Vapautta tai sen vastakohtaa ei koeta minun ja itseni välisessä dialogissa, jonka aikana suuret filosofiset ja metafysiset kysymykset nousevat esiin ja että filosofinen traditio... on selventämisen sijaan vääristellyt vapauden ideaa, jollaisena se koetaan inhimillisessä kokemuksessa, siirtämällä sen pois sen alkuperäiseltä politiikan ja inhimillisten asioiden alueelta, sisäiseen maailmaan eli tahtoon, jossa se olisi vapaa itsetutkiskeluun.⁶⁰ (2006a, 144)

Puhuessamme vapaudesta emme Arendtin mukaan puhu mistään muusta kuin mielen ajatuksellisesta vapaudesta, joka on todellisen vapauden täydellinen vastakohta (ibid., 144–145). Tämä päätelmä on mielestäni seuraus pluraalisuuden keskeisestä asemasta Arendtin ajattelussa. Koska politiikka on mahdollista ainoastaan toisten – tasa-arvoisten, mutta erilaisten – ihmisten kanssa toimiessa, ei myöskään vapaus ole mahdollista ihmisen oman mielen sisällä. Ajattelu, jota Arendt kutsuu dialogiksi minun ja itseni välillä, ei siis määritelmällisesti voi olla vapaata, vaikka juuri sen nykyinen tulkintamme määrittää vapauden tärkeimmäksi linnakkeeksi.

Nykyajattelussa miellämme vapauden juuri joksikin mielen sisäiseksi toiminnoksi. Ihminen on käsityksemme mukaan vapaa, kun hän kykenee itse päättämään esimerkiksi omista mielipiteistään ja mieltymyksistään. Tässä mielessä ihminen voisi siis olla vapaa myös yhteiskunnassa, joka säätelisi kaikkea hänen julkista elämäänsä, kunhan hänelle jätettäisiin vain vapaus ajatella haluamiaan ajatuksia. Tällainen vapauden määrittely on tietenkin täysin epätydyttävä Arendtille, joka näki vapauden olevan poliittinen arvo ja sellaisena se voi esiintyä vain ihmisten välisenä entiteettinä.

Ihmiset *ovat* vapaita – erotukseksi heidän hallussaan olevasta vapauden lahjasta – niin kauan kuin he toimivat, eivät aikaisemmin tai myöhemmin; sillä *olla* vapaa ja toimia ovat sama asia.⁶¹ (ibid., 151)

Ollakseen vapaa, toiminnan täytyy olla vapaa sekä motiiveilta että sen tarkoitetuilta seurauksilta, eli ennustettavilta vaikutuksilta. Tämä ei tarkoita, että motiivit ja tavoitteet eivät olisi tärkeitä tekijöitä jokaisessa aktissa mutta ne ovat sen määrääviä tekijöitä ja toiminta on vapaata siinä laajuudessa kuin se pystyy ylittämään ne.⁶² (ibid., 150)

Arendtille vapaus ja toiminta ovat yksi ja sama asia. Jotta toiminta voisi olla vapaata, sen täytyy olla vapaata sekä toiminnan motiiveista että toiminnan tarkoitetuista seurauksista. Samassa yhteydessä Arendt korostaa, että motiivit ja seuraukset ovat luonnollisesti tärkeitä toiminnalle, mutta toiminta on vapaata ainoastaan siinä suhteessa, kun se nousee näiden molempien yläpuolelle. Vaikka Arendt ja Aristoteles ovatkin eri mieltä ihmisen olemuksesta, toiminnan käsitteen suhteen he näyttävät olevan samaa mieltä. Kang (2013, 157) esittääkin, että Arendt oli Aristoteleesta poiketen antiteleologinen ajattelija. Poliittinen elämä kuuluu Aristoteleen mukaan toimintaan (*praksis*) eli sen päämäärä on esillä jo aktiviteetissa, joka on jotain hyvää jo itsessään, kun taas tekemisessä (*poiesis*) päämäärä on jotain erillistä. Arendtin toimintaa ei mielestäni pidä ymmärtää pelkkänä filosofisena keskusteluna tai muusta maailmasta erillään olevana puuhasteluna, vaan erilaisten ihmisten välisenä aitona vuorovaikutuksena, jolla on mahdollisuus tuoda maailmaan myös konkreettisia muutoksia.

Vapaa toiminta juontaa Arendtin (2006a, 150–151) mukaan juurensa periaatteesta⁴. Periaatteet – jotka ilmenevät toimintana – ovat olemassa ainoastaan niin kauan kuin toiminta jatkuu (ibid., 151). Tästä näyttäisi seuraavan, ettei vapaus ole ihmisen täydellisessä hallinnassa. Vapaus on hetkellistä, ei suinkaan ikuinen olotila, mikä on mielestäni yksi merkittävä syy siihen, ettei Arendtin ajatuksia ole aina ymmärretty. Koemme vapauden intuitiivisesti olotilana, jonka ihminen saavuttaa ja jonka synnyssä ihmisen omalla mielellä ja vapaalla tahdolla on keskeinen rooli. Vapaus on meille, jotka emme enää kärsi suoranaisestä orjuudesta, mielen vapautta, eli vapautta ajatella ja toimia kuten itse parhaaksi koemme.

Arendt (ibid., 156) huomauttaa, että vapaa tahto oli antiikin ihmisille käytännössä tuntematon käsite. Vapaan tahdon käsitteestä seurannut vääristynyt käsityksemme vapaudesta johtuu Arendtin mukaan suurelta osin kristinuskon vaikutuksesta. En kuitenkaan aio keskittyä tässä työssä Arendtin käsityksiin kristinuskosta ja sen

mahdollisista vaikutuksista vapaan tahdon kysymykseen tämän enempää. Tässä yhteydessä on ainoastaan tärkeää huomioida, että Arendt ei pidä mielen vapautta oikeana ja todellisena vapautena.

Voima käskää, määrätä toimintaa, ei ole kysymys vapaudesta vaan voimasta tai heikkoudesta.⁶³ (2006a, 150)

Ihminen, joka kykenee toimimaan haluamallaan tavalla, ei Arendtin mukaan ole sanan varsinaisessa mielessä vapaa vaan ainoastaan voimakas. Samoin ihminen, joka ei kykene toimimaan haluamallaan tavalla, ei ole vailla vapautta, ainoastaan heikko tahdoltaan. Tämä Arendtin jaottelu perustuu hänen käsitykseensä ihmismielestä, jossa ajattelu on hiljaista dialogia minun ja itseni välillä. Kuten edellä olen osoittanut, tuon dialogin piirissä on Arendtin mukaan mieletöntä käyttää termiä vapaus, koska vapaus voi toteutua vain ihmisten välisenä ilmiönä. Yksilön mielen tasolla toiminnan määrääminen on ainoastaan kysymys mielen vahvuudesta tai heikkoudesta.

Toiminnan päämäärä riippuu ja vaihtelee maailman muuttuvista olosuhteista; päämäärän tunnistaminen ei riipu vapaudesta vaan oikeasta tai väärästä päättelystä [*judgment*].⁶⁴ (2006a, 150)

Arendt asettuu mielen ja vapaan tahdon kysymyksessä Sokrateen puolelle. Aivan kuten antiikin viisain mies, myös Arendt ajattelee, että oikean päämäärän tunnistaminen liittyy tietoon. Eli ihminen toimii oikein, jos hän on omaksunut oikeat tiedot käsillä olevasta kysymyksestä. Jos tiedot ovat väärä tai puutteellisia, ihminen voi toimia väärin. *Akrasia* eli heikkotahtoisuus, ei siis Arendtin mukaan liity vapautteen toimia. Oikean tiedon erottaminen väärästä liittyy tässä yhteydessä ihmisen mielen maailmaan, kun taas toiminta on arendtilaisessa diskurssissa aina ihmisten välinen aktiviteetti.

Koska Arendtille (*ibid.*, 152) toiminta ja vapaus eivät ole aina läsnä olevia ilmiöitä, hän muistuttaa, että toiminta ja sen seuraukset vaativat jatkuvaa uudistamista. Tämä huomio pätee kaikkiin inhimillisen toiminnan alueisiin, joissa toiminnan tarkoitus on yhtä itse suorituksen kanssa. Voimme ajatella esimerkkinä vaikkapa viulunsoittajaa. Yleisön edessä soittaessaan viulisti on suhteessa yleisöönsä soittonsa kautta. Hän aistii yleisön kuuntelemassa soittoaan ja yleisö puolestaan kiinnittää huomionsa esiintyjään. Toiminnan

⁴ Arendt (2005, 65) lainaa ajatuksen periaatteesta Montesquieun kuuluisasta kolmen toiminnan periaatteen

molemmat osapuolet ovat eräänlaisessa sanattoman yhteisymmärryksen tilassa, joka lakkaa olemasta sillä hetkellä kun soitto lakkaa tai yleisö lakkaa kuuntelemasta esiintyjän soittoa. Taatakseen toiminnan olemassaolon sekä soittajan että yleisön täytyy jatkuvasti uudistaa toiminnan aktia. Tätä tosiseikkaa ei poista se, että viulistin esiintyminen nauhoitettaisiin ja soitettaisiin yleisölle toisessa paikassa ja ajassa, koska silloin toiminta ei enää sijaitisi kahden osapuolen välissä. Toiminta on aikaan ja paikkaan sidottua ja vuorovaikutteista.

Toisessa yhteydessä Arendt korostaa, että hänen hahmottelemansa poliittinen vapaus on luonteeltaan spatiaalista eli avaruudellista (2005, 119). Tällä huomiolla hän näyttää korostavan erillisen poliittisen tilan vaatimusta. Tilaan sidottu käsitys vapaudesta näyttää mielestäni hankalalta, kun sitä tarkastellaan modernin länsimaisen poliittisen järjestelmän näkökulmasta. Koemme vapauden yleisenä olotilana, joka seuraa meitä kaikkialle. Toisaalta esittelin edellä Arendtin kritiikkiä juuri modernia vapauskäsitettä kohtaan. Nyky-yhteiskunta tarjoaa jäsenilleen hyvinkin suuret yksilönoikeudet esimerkiksi työhön ja vapaa-aikaan liittyen. Kuitenkin samaan aikaan valtion ja byrokratian valta muuttaa muotoaan ja ottaa yhä tiukemman otteen kansalaistensa elämästä. Tämä on mielestäni Arendtin yhteiskuntakritiikin yksi keskeisimmistä sisällöistä.

Koska poliittinen vapaus on spatiaalinen konstruktio, sen harjoittamiseen täytyy varata selkeästi rajattuja tiloja. Ilman erillistä poliittista tilaa vapaus kuihtuu hallinnon puristuksessa pelkäksi varjoksi. Aristoteles (Politiikka 1991, 1331a 30–35) kannattaa samanlaista ajatusta poliittisista tiloista, joiden merkityksen hänkin näki ehdottoman tärkeäksi valtion hyvinvoinnin kannalta. Aristoteles pitää ensiarvoisen tärkeänä sitä, että poliittinen tila⁵ on vapaa esimerkiksi kaikesta kaupankäynnistä. Tulkitsen Arendtin olevan samoilla linjoilla Aristoteleen kanssa siinä, että kumpikin heistä ymmärsi erityisesti poliittiselle toiminnalle varattujen tilojen merkityksen. Politiikka uhkaa kuihtua ja menettää ominaisluonteensa, jos sen harjoittamiselle ei varata aktuaalisia tiloja.

Missä ikinä ihmiset kerääntyvät yhteen, se [esiintymisen tila] on potentiaalisesti siellä, mutta vain potentiaalisesti, ei välttämättä eikä ikuisesti.⁶⁵ (Arendt 1998, 199)

erottelusta; hyveestä tasavallassa, kunniaa monarkiassa ja pelosta tyranniassa.

⁵ Aristoteles puhuu vapaasta aukiosta, jonka tulkitsen tarkoittavan poliittiselle toiminnalle erityisesti varattua toria tai aukiota.

Esiintymisen tila, jolla tulkiten Arendtin tarkoittavan poliittista tilaa, on siis potentiaalisesti aina olemassa, kun ihmiset kerääntyvät yhteen. Potentiaalisuus ei kuitenkaan läheskään aina aktualisoidu eikä edes aktualisoituessaan säily ikuisesti. Mikä sitten saa potentiaalisen poliittisen tilan aktualisoitumaan? Koska politiikka on mahdollista ainoastaan ihmisten välisenä asiana, täytyy sen toteutumisen mielestäni riippua pelkästään siihen osallistuvien ihmisten panoksesta. Yhteen kokoontuneiden ihmisten tulee itse tiedostaa mahdollisuutensa, jotta vapaus ja politiikka ovat mahdollisia. Poliittista tilaa täytyy siis edeltää jonkin ihmisryhmän tietoinen päätös tilan perustamisesta. Päätös vaatii lisäksi kaikkien osallistujien hyväksynnän. Jos edes yksi henkilö jää päätöksenteon ulkopuolelle, osallistujat eivät enää ole tasa-arvoisia suhteessa toisiinsa.

Vaikka poliittinen toiminta on luonteeltaan vapaata ja ihmisten välissä tapahtuvaa, toimijan täytyy aina olla vastuussa omista teoistaan ja puheistaan. Tutkielmani keskeisimpiä väitteitä on juuri tämä arendtilaisen toiminnan vastuu. Esitän, että vastuun ottaminen toiminnasta on ehdottoman tärkeää Arendtin poliittiselle teorialle. Juuri tämän vaatimuksen takia näen byrokratian ongelmallisena. Sen alueella kysymys vastuusta hämärtyy, mikä tekee siitä Arendtin näkökulmasta ei-poliittisen järjestelmän. Cioflec (2012, 651) on esittänyt samanlaisen tulkinnan, jonka mukaan myös kollektiivisesti tehdyissä päätöksissä yksilön täytyy olla henkilökohtaisesti vastuussa omasta toiminnastaan. Tulkiten tämän ajatuksen olevan yhden Arendtin keskeisimmistä normatiivista varoituksista: mikään järjestelmä, joka hämärtää yksilön vastuun omasta toiminnastaan, ei voi olla poliittinen. Tutkielmani viimeisessä luvussa palaan tähän aiheeseen Arendtin oman tapausesimerkin kautta.

Kollektiivista syyllisyyttä tai kollektiivista syyttömyyttä ei ole olemassa; syyllisyys ja syyttömyys ovat mielekkäitä termejä vain suhteessa yksilöihin.⁶⁶
(Arendt 2003, 29)

Nykymaailmassa Arendtin hahmottelema poliittinen tila vaatisi siis sidoksista ja velvollisuuksista vapaata erillistä aluetta. On kuitenkin vaikea nähdä, kuinka tuollainen tila voitaisiin luoda ja kuinka sitä voitaisiin ylläpitää keskusjohtoisessa kansallisvaltiossa. Arendtin tarkoituksena ei mielestäni silti ole tarjota meille suoraa vastausta poliittisen tilan sijainnista ja muodosta. Hän ainoastaan ravistelee käsityksiämme politiikasta ja yrittää saada meidät huomaamaan, kuinka tärkeä alue se on oman elämämme kannalta.

Olen tässä alaluvussa käsitellyt vapauden ja politiikan suhdetta Arendtin ajattelussa. Tutkielmani kannalta tämän alaluvun yksi tärkeimmistä huomioista liittyy Arendtin päätelmään, jonka mukaan vapaus on mahdollista vain toiminnan piirissä. Se mielen sisäinen vapaus, josta oma aikamme mieluusti puhuu, on Arendtin mukaan ymmärtänyt termin alkuperäisen merkityksen väärin. Toinen tärkeä huomio liittyy vapauden mukanaan tuomaan vastuuseen, jonka Arendt näki olevan aina yksilöllistä. Palaan pohtimaan vastuun ja siitä seuraavan syyllisyyden merkitystä Arendtin poliittisessa teoriassa seuraavassa pääluvussa. Seuraavaksi siirryn käsittelemään Arendtin määritelmää poliittisen toiminnan taidosta.

3.4 Poliittisen toiminnan taito

Poliittinen tila mahdollistaa Arendtin mukaan ihmisten välisen kohtaamisen ja vuorovaikutuksen. Toiminta poliittisessa tilassa eroaa muista ihmisen aktiviteeteista, eikä toimintaa voi ylipäänsä esiintyä julkisen alueen ulkopuolella. Koska Arendt erottaa julkisen alueen yksityisestä ja koska julkisella alueella voi esiintyä monenlaisia asioita ja mielipiteitä, täytyy siis olla olemassa myös poliittisen toiminnan taitavuutta eli kykyä toimia poliittisesti oikealla ja arvokkaalla tavalla. Määritellessään poliittista toimintaa Arendt kääntyy jälleen Aristoteleen puoleen. Aristoteleen (1989, 1155a 20–28) mukaan ystävyys on oikeudenmukaisuutta arvokkaampaa, koska ystävien kesken ei enää ole tarvetta oikeudenmukaisuudelle. Aristoteles toteaa, että ystävyudessa olemuksessa on jotain syvästi poliittista. Se näyttää pitävän valtiota koossa, sillä ystävien kesken vallitsee syvä yksimielisyys, joka on kaikkien viisaiden lainsäätäjien tavoitteena.

Arendtin mukaan ystävyuden poliittinen luonne näyttäytyy siinä, että ystävät ymmärtävät toisen osapuolen mielipiteen ja siihen kätkeytävän totuuden. Ystävä ymmärtää ja näkee, kuinka ihmisten välinen maailma näyttäytyy toiselle henkilölle. Tämä ymmärrys, jonka avulla voimme nähdä maailman toisen henkilön silmin, on Arendtin ajattelussa poliittinen oivallus *par excellence*. Näin määriteltynä valtiomiehen hyve olisi kyky ymmärtää suurin mahdollinen valikoima erilaisia todellisuuksia ja kyetä kommunikoidaan näiden erilaisten näkemysten välillä samalla osoittaen maailman samankaltaisuuden. (Arendt 2005, 17–18)

Arendt (2006a, 87) itse valaisee ajatustaan poliittisen toiminnan taidosta jälleen pöytäesimerkkinsä kautta. Sama pöytä näyttäytyy aina eri kulmasta sen ääressä istuville ihmisille, ilman että se lakkaisi olemasta kaikille yhteinen objekti. Sama asia voi siis näyttäytyä monille ihmisille täysin eri perspektiivistä. Esimerkiksi voidaan ajatella autoa. Automekaanikko näkee neljällä pyörällä liikkuvan välineen hyvin erilaisesta näkökulmasta kuin minä, jolle autot ovat täysin tuntemattomia kapistuksia. Ammattimekaanikko näkee autossa paljon sellaisia ominaisuuksia, jotka jäävät maallikolta huomaamatta. Voimme katsella samaa autoa automekaanikon kanssa yhtä aikaa ja näemme kaksi täysin erilaista kokonaisuutta. Mekaanikko näkee autossa iskuilavuuksia, akkuja, jousituksia ja automaattivaihteita. Minä näen autossa neljälle kumirenkaalla pohjustetun punaisen metallihäkin.

Arendtin heikkoudeksi voidaan kuitenkin laskea se, että hän ei milloinkaan tarjoa ratkaisua konfliktitilanteiden – joita väistämättä syntyy ihmisten välisissä toimissa – selvittämiseksi. Historiamme osoittaa lukemattomia tilanteita, joissa yksittäisten ihmisten tai kokonaisten kansakuntien edut näyttävät olevan totaalissa ristiriidassa, eikä sovitteluratkaisu näytä olevan mahdollinen. Kuten aikaisemmin olen kuitenkin esittänyt, Arendt itse kielsi pyrkivänsä luomaan mitään yhtenäistä poliittista teoriaa, joten hänen kritisoimisensa tässä yhteydessä ei ole niin yksiselitteistä.

Vain siellä, missä moni voi nähdä asioita eri puolilta vaihtamatta identiteettiään, niin että heidän ympärilleen kokoontuneet tietävät näkevänsä samuuden äärimmäisessä moninaisuudessa, voi maailmallinen todellisuus todella ja luotettavasti ilmaantua.⁶⁷ (Arendt 1998, 57)

Poliittinen ja julkinen tila on Arendtille ainut alue, jossa asuttamamme maailma voi näyttäytyä meille sellaisena kuin se oikeasti on. Julkisessa tilassa jokainen ihminen voi säilyttää oman identiteettinsä ja tällöin nähdä maailman sellaisena kuin se todellisuudessa on. Ihminen kykenee myös näkemään ”samuuden äärimmäisessä moninaisuudessa”. Tällä Arendt mielestäni tarkoittaa inhimilliseen olemassaoloon liittyvää pluraalisuutta, jota käsittelin edellisessä luvussa. Tämän lukuisuuden jokainen ihminen jakaa kaikkien muiden ihmisten kanssa ja juuri sen kautta syntyy ihmisten moninaisuus. Erilaisuutemme kautta meistä siis tulee samanlaisia. Tästä syystä tarvitsemme julkista elämää paljastamaan meille maailman, niin kuin se kanssaihmisillemme näyttäytyy. Ilman toisia ihmisiä näkisimme maailman vain omasta kapeasta näkökulmastamme. Esimerkiksi itse tiedän, että en autoa

katsoessani näe sitä kuin vain yhdestä ja hyvin kapeasta kulmasta. Paikalla oleva automekaanikko voi kuitenkin kertoa minulle jotain, mitä en aiemmin tiennyt, jolloin auto näyttäytyy minulle jo hyvin erilaisena.

Poliittinen toiminta edellyttää siis kykyä asettua toisen ihmisen asemaan. Arendt ei mielestäni tarkoita tällä sitä triviaalia ja pinnallista toisen asemaan asettumista, jota me arkipuheessamme tarkoitamme. Kun asetumme toisen ihmisen asemaan, tarkoitamme tällä usein sitä, että pyrimme ymmärtämään miltä itsestämme tuntuisi, jos kokisimme saman kuin mietintämme kohde. Tällöin voimme tuntee sympatiaa tätä henkilöä kohtaan ja ehkä toivoa, että itse emme koskaan joutuisi kokemaan vastaavaa.

Mielestäni Arendt tarkoittaa toisen asemaan asettumisella kuitenkin jotain muuta. Kyetäksemme poliittiseen toimintaan, meidän täytyy todella *ymmärtää* toisen henkilön näkökulma: kuinka hän ymmärtää maailman ja miksi hänen täytyy tämän ymmärryksen perusteella toimia parhaaksi katsomallaan tavalla. Todellinen ymmärrys näyttää myös tukevan Arendtin ajatuksia anteeksiannon merkityksestä. Jollemme kykene ymmärtämään toisen henkilön asemaa, emme myöskään kykene todella antamaan hänellä anteeksi. Seuraavassa sitaatissa Arendt selvittää julkisen alueen olemusta ja sen merkitystä sille, miten näemme maailman ympärillämme.

...julkisen alueen todellisuus luottaa lukemattomien näkökulmien ja perspektiivien yhtäaikaiseen olemassaoloon, joissa yhteinen maailmaa näyttäytyy ja jolle ei koskaan voida kehittää yhtä yhteistä mittaa tai nimittäjää. Sillä vaikka yhteinen maailma on kaikkien yhteinen tapaamispaikka, ne, jotka ovat siellä läsnä, sijoittuvat eri paikkoihin sen sisällä eikä yhden paikka voi olla sama kenenkään toisen kanssa sen paremmin kuin kahden objektinkaan. Nähdä ja kuulla tuleminen saavat merkityksensä siitä tosiasiasta, että jokainen näkee ja kuulee eri paikasta. Tämä on julkisen elämän tarkoitus...⁶⁸ (Arendt 1998, 57)

Arendt (2005, 99) toteaa, että yksikään ihminen ei voi elää ilman ennakkoluuloja, eikä politiikan tule tähän edes pyrkiä. Hän ei kiellä sitä, ettei politiikassa tulisi pyrkiä pois esimerkiksi rasistisista ennakkoluuloista tai muista päänäpintymistä. Hän näyttää ainoastaan tarkoittavan, että poliittisen alueella toimiakseen ihmisen ei tarvitse olla ennakkoluuloton ja jollain lailla erikoisen hyvä ihminen (ibid., 99). Arendtin ajatus ihmisestä erehtyvällisenä ja useimmiten jopa ennakkoluuloisena olentona on mielestäni yksi hänen poliittisen teoriansa tärkeimmistä oivalluksista. Poliittiselle alueelle saapuessaan

ihmisen ei tarvitse hylätä asenteitaan ja ajatuksiaan ovensuuhun. Tämä olisi Arendtin mukaan jopa erittäin vaarallista (ibid., 168). Poliittinen alue on tarkoitettu juuri erilaisten ajatusten ja myös ennakkoluulojen testaukseen ja arviointiin. Arendtilaisessa maailmassa ilman ennakkoluuloja tapahtuva toiminta muistuttaisi jo eräänlaista tyranniaa, jossa kaikki toiminta olisi pakotettu yhden ainoan ideaalin tasolle. Norberg (2011, 144) esittääkin, että yhteisten arvojen ja sosiaalisen yhteneväisyyden vaatimus itse asiassa tarkoittaisi arendtilaisen politiikan loppumista. Esimerkki tällaisesta yhteiskunnasta voisi olla viime vuosisadan totalitaristiset valtiot, joissa kansalaiset pyrittiin ahtamaan yhteen ja ennalta määritettyyn ihmismuottiin. Tarkastelen totalitarismin vaikutuksia Arendtin poliittiselle teoriassa tarkemmin seuraavassa luvussa.

Arendtin käsitys poliittisesta toiminnasta herättää hankalia kysymyksiä. Kuinka pitkälle ihmisiltä voidaan vaatia toisten – ja joskus omasta mielestämme jopa vaarallisten – mielipiteiden ymmärtämistä? Arendtin lähtökohtana on yksi maailma, joka kuitenkin näyttäytyy jokaiselle ihmiselle erilaisena. Poliittisella alueella hän antaisi jokaiselle ihmiselle mahdollisuuden esiintyä omalla persoonallaan ja puolustaa omia mielipiteitään, toisin sanoen sitä kuvaa, joka hänellä on maailmasta. Arendtia voidaan kritisoida siitä, että hänen poliittisen toimintansa malli sallii rasististen ja jopa väkivaltaan yllyttävien mielipiteiden esittämisen. Väitän kuitenkin, että Arendtin malli ei salli aivan mitä tahansa ja että useimmiten tämänkaltainen kritiikki ei osu kohteeseensa. Tässä mielessä Arendt on tiukka sanan- ja mielipiteenvapauden puolustaja; julkisella alueella kaikilla on oikeus esittää oma mielipiteensä, olkoon se kuinka poikkeava tahansa.

Arendt (2005, 164) esittää, että väkivalta ja sota ovat luonteeltaan ei-poliittisia. Poliittisen alueella ei ole tilaa pakottamiselle, oli se sitten fyysistä tai henkistä. Tietyn kansanryhmän tuhoamista ehdottava henkilö toimii väärin ja ei-poliittisesti riippumatta siitä tosiseikasta, että hänen kuvansa maailmasta tekee tällaisen mielipiteen muodostamisen mahdolliseksi. Vaikka esimerkiksi uusnatsi siis on oikeutettu tuomaan mielipiteensä julkisen alueelle, jolloin hän paljastaa todellisen luontonsa meille muille, esittäessään niitä hän toimii Arendtin näkökulmasta ei-poliittisesti. Yhtä kaikki hänellä on oikeus tuoda oma mielipiteensä julki. Samoin on argumentoinut Kang (2013, 152), jonka mukaan Arendtin poliittinen tila koostuu harkinnasta ja toiminnasta, jotka ovat vapaita pakottamisesta ja väkivallasta.

Lisäksi väkivallan vaara, vaikka se liikkuisi tietoisesti lyhyen tähtäimen tavoitteiden maltillisessa viitekehyksessä, tulee aina olemaan se, että tarkoitus pyhittää keinot. Jos tavoitteita ei saavuteta nopeasti, tuloksena ei ole ainoastaan tappio vaan väkivallan käytännön tuominen koko poliittiselle kentälle. Toiminta on peruuttamatonta ja *status quon* paluu tappiutilanteessa on aina epätodennäköistä. Väkivallan käyttäminen, kuten kaikki toiminta, muuttaa maailmaa, mutta kaikkein todennäköisin muutos on kohti entistä väkivaltaisempaa maailmaa.⁶⁹ (Arendt 1972, 177)

Arendt muistutti jatkuvasti väkivallan vaaroista, jos sitä pyritään käyttämään poliittisiin tarkoituksiin. Canovan (1994, 167) väittää, että väkivallan vaarallisuus perustuu inhimillisen toiminnan arvaamattomaan luonteeseen. Kun perustelemme väkivallan käyttöä jonkin suuremman hyvän takia, perustamme argumenttimme täysin epärealistiseen kuvaan tulevaisuuden tapahtumien kontrolloinnista. Nykypäivän esimerkkinä voimme ajatella ISIS-järjestön nousua Syyrian ja Irakin alueilla. Yhdysvaltojen päätös viime vuosikymmen alussa syrjäyttää Saddam Hussein Irakin johdosta loi alueelle valtatyhjiön, jonka täyttämistä on taisteltu siitä lähtien. Väkivaltainen vallanvaihdos loi tilaa äärijärjestöjen nousulle, joista tänä päivänä merkittävin ja näkyvin on ääri-islamilainen ISIS-järjestö. Väitän, että Arendtin määritelmä väkivallan käytöstä politiikan välineenä kuvastaa erittäin tarkasti Syyrian ja Irakin alueen tapahtumia. Kun päätös Saddamin syrjäyttämistä tehtiin, osa Yhdysvaltojen ja heidän liittolaistensa päättäjistä luultavasti yliarvioi ihmisten kykyä hallita tulevaisuuden tapahtumia. Ohjusten ja armeijan käyttäminen yli kymmenen vuotta sitten on johtanut tilanteeseen, jossa Yhdysvallat suorittaa jälleen ilmaiskuja tuhotakseen vihollisiaan samalla alueella. Arendt luultavasti kysyisi, mitä Yhdysvallat toivoo väkivallan käytöllä saavuttavansa. Jos historia toistaa jälleen itseään – mikä voi Arendtin ei-deterministisen historiakäsityksen nojalla joko tapahtua tai olla tapahtumatta – Yhdysvaltojen ja sen liittolaisten tämänkertaiset iskut ruokkivat ainoastaan seuraavan ääri liikkeen syntyä.

Kukaan, joka ajattelee historiaa tai politiikkaa, ei voi pysyä tietämättömänä siitä valtavasta roolista, jota väkivalta on aina näytellyt ihmisten asioissa. Ensisilmäykseltä onkin hiukan yllättävää, että väkivalta on niin harvoin eroteltu erityisen huomion kohteeksi.⁷⁰ (Arendt 1972, 110)

Vaikka Arendt kehottaakin meitä harkitsemaan tarkkaan väkivallan käytön oikeutusta ja etenkin sen arvaamattomia seurauksia, hän ei missään nimessä olisi niin naiivi, että kieltäisi väkivallan näyttelevän usein suurta roolia ihmisten välisessä kanssakäymisessä. Hän ei myöskään ollut pasifisti, kuten esimerkiksi Canovan (1994, 186–189) huomauttaa.

Väkivallan käyttäminen ongelmien ratkaisuna olisi sinisilmäistä, sillä sen käyttäminen luo myös aina uusia ongelmia. Canovan (ibid., 185–186) toteaaakin, että parhaassa tapauksessa voimme pitää mielessä väkivallan olemassaolon ja ehkä sopivissa olosuhteissa pyrkiä pitämään sen poissa politiikan alueelta.

Arendt (1998, 51) huomauttaa, että on monia asioita, jotka eivät kestä ”toisten jatkuvasta läsnäolosta johtuvaa leppymättömän kirkasta valoa”. Julkisella alueella voidaan Arendtin mukaan sietää vain relevantteja asioita, niitä, jotka ansaitsevat tulla kuulluksi ja nähdyksi. Hän näyttää siis uskovan jonkinlaiseen itsesensuuriin. Jos henkilön mielipiteet ovat muiden ihmisten silmissä typeriä ja vaarallisia, kyseiset mielipiteet siirtyvät pian pois muiden ihmisten läheisyydestä. Itse näen Arendtin poliittisen alueen keskustelun yhtenä merkittävänä suojaavana tekijänä juuri tämän ihmisten itsesensuurin. Esimerkiksi kun vielä muutamia vuosikymmeniä sitten Suomenkin lehdistössä voitiin käyttää räikeän rassistista kieltä, ei moinen kirjoittelu olisi nykypäivänä enää mahdollista minkään suuren sanomalehden sivuilla. Jos joku yrittäisi käyttää rassistista kieltä jostain etnisestä ihmisryhmästä, yleinen paheksunta ja lainsäädäntö hiljentäisi hänet hyvin nopeasti. Tätä Arendt mielestäni tarkoittaa toisten ihmisen jatkuvan läsnäolon leppymättömän kirkkaalla valolla. Toisin sanoen ne mielipiteet, jotka yleinen mielipide tulkitsee typeriksi ja tai jopa vaarallisiksi, jäävät lausumatta julki.

Arendt tarkoittaa toisten ihmisten mielipiteiden kunnioituksella sitä rajapintaa, joka sijaitsee persoonan ja mielipiteen liitoskohdassa. Jotta Arendtia voidaan ymmärtää oikein, meidän tulee ensin ymmärtää henkilön persoonan ja hänen mielipiteensä ero. Arendt (2006a, 51) toteaa, ettei ymmärtämisessä ole kyse toisen henkilön persoonan ymmärtämisestä, vaan maailman näkemisestä toisen henkilön näkökulmasta. Väitän, että ymmärtääksemme Arendtia oikein, meidän tulee hyväksyä se tosiseikka, että ihminen on muutakin kuin pelkkiä mielipiteitä. Koska emme voi olettaa saavuttavamme täydellistä totuutta maailmasta, meidän tulee hyväksyä se tosiseikka, että mielipiteiden ja asenteiden skaala on kirjava. Tähän joukkoon mahtuu yhtä lailla hyviä kuin huonojakin ajatuksia.

Paras mahdollinen ratkaisu epätäydellisessä maailmassa on, että jokaisella ihmisellä on mahdollisuus mielipiteeseensä, olkoon se oikea tai totaalisen väärä. Jokaisen meistä on myös syytä muistaa, että sanan- ja mielipiteenvapaus ei tarkoita pelkästään oikeutta kertoa mielipiteensä julki ilman väkivallan tai sorron pelkoa. Se tarkoittaa myös kuulijan oikeutta

saada tietää muiden ihmisten mielipiteitä ilman sensuuria. Toinen vaihtoehto olisi, että alkaisimme rajoittaa ihmisten vapautta omiin ajatuksiinsa, mikä johtaisi tilanteeseen, jossa demokratiaan pohjaava yhteiskunta alkaisi lipsua kohti tyranniaa.

Tärkeintä on Arendtin (2005, 128–129) mukaan ymmärtää, ettei kukaan meistä voi saavuttaa objektiivista tietoa maailmasta yksin, erillään muista. Maailma näyttäytyy jokaiselle ihmiselle eri perspektiivistä, jotka kaikki paljastavat maailmasta jotain. Jos haluamme ymmärtää maailmaa ja nähdä sen sellaisena kuin se todellisuudessa on, meillä ei Arendtin mukaan ole muuta mahdollisuutta kuin hyväksyä oman näkökulmamme rajallisuus ja pyrkiä yhdessä muiden ihmisten kanssa kohti asteittain parempaa ymmärrystä maailmasta ja sen rakenteista. Norbergin (2011, 138) esittää, että Arendtin politiikka on erilaisten mielipiteiden polemiikki, joka häviää näkyvistä, kun vallalla on vain yksi totuus.

Kriittinen ajattelu ei päde ainoastaan doktriineihin ja käsitteisiin, perittyihin ennakkoluuloihin ja perinteisiin, joita saamme toisilta. Juuri soveltamalla kriittisiä standardeja omiin ajatuksiimme opimme kriittisen ajattelun taidon.⁷¹ (Arendt 1992, 42)

Poliittisen toiminnan taitoon – kuten myös arvostelukykyyneen, josta Arendt käyttää termiä *judgement* – liittyy läheisesti ihmisen kyky tarkastella omien mielipiteidensä perusteita ja valmius muuttaa näkemyksiään parempien todisteiden ilmaantuessa. Young-Bruehl (2006, 178) kutsuu tätä ajattelun taitoa itsensä kyseenalaistamiseksi ja erottaa sen itsensä epäilemisestä. Poliittisen toimijan täytyisi kaiken aikaa olla valmis kyseenalaistamaan omia käsityksiään vertaamalla niitä muiden esittämiin todisteisiin ja heidän käsityksiinsä. Esitän, että natsirikolliselta Adolf Eichmannilta puuttui tyystin tämä kyky kyseenalaistaa omaa toimintaansa, minkä takia hän kykeni järjestelemään tuhansien ihmisten siirtoja keskitysleireille. Palaan tarkastelemaan tätä Eichmannille ja muille natsibyrokraateille tyypillistä ajattelun vajavaisuutta tutkielmani viimeisessä luvussa.

Vain yhden totuuden noudattaminen on elämänohjeena äärimmäisen vaarallinen doktriini, sillä mikä tahansa oppi tai ajatus voi tietyissä olosuhteissa kääntyä itseään vastaan ja saada aikaan suurta vahinkoa. Young-Bruehl (ibid., 173) mukaan Arendt ymmärsi, että monet ihmiset haluavat omaksua itselleen jonkin tietyn moraalisen ohjenuoran, jota seuraamalla he voivat aina olla varmoja toimiensa oikeutuksesta. Tämä toive naiiviudessaan on erittäin vaarallinen, sillä se voi jättää ihmisen totaalisen kykenemättömäksi ajatella uusia ja

ennennäkemättömiä tilanteita muuten kuin yhdellä tavalla. Lisäksi Canovan (1994, 173–174) huomauttaa, että Arendt ei nähnyt moraalialue yhdeksi yleispäteväksi järjestelmäksi vaan rikkonaiseksi ja epäkoherentiksi kokonaisuudeksi. Lähtökohdastaan huolimatta Arendt ei mielestäni missään nimessä ollut moraalinen nihilisti.

Arendtin ajattelu on paljossa velkaa Heideggerille ja Jaspersille, sekä ennen heitä Kierkegaardille ja Nietzschele. Häntä ei kuitenkaan voida kutsua eksistentiaalistiksi edellä mainittujen filosofien tapaan ilman tarkennusta. Arendtille ihminen on ”maailmaan heitetty” siinä mielessä, että ihmisen tulee itse löytää elämänsä ne tavat ja ohjenuorat, joiden kanssa elää. Uskonnollisen perinteen hiipussa tuo vaatimus on modernissa maailmassa entistä selvemmin kaikkien nähtävissä. Toisin kuin edeltäjänsä, Arendt ei kuitenkaan näe ihmisen olemassaolon tapaa yksinäisenä. Hänelle ihmiset, ei yksi ihminen, asuttavat maailmaa, jolloin olemassaolomme tapa on pluraalinen. Canovan (ibid., 190–191) kutsuu Arendtin ajattelua politisoiduksi eksistentiaalistiksi, millä hän viittaa juuri Arendtin käsitykseen ihmiselon pluraalisuudesta.

Eksistentiaalistisen perinteen jatkajana Arendt oli sitä mieltä, että ihmisten ainoa vaihtoehto on selvittää eteenpäin tulevista moraalisisista ongelmista oman järkensä avulla. Tätä väitettä tukee Arendtin hyvin tunnettu käsitys uskonnollisen moraalisen hiipumisesta länsimaalaisessa poliittisessä diskurssissa. Sekularisaation, uskonnon ja modernisaation suhteesta on kirjoittanut esimerkiksi Samuel Moyn (2008). En aio tarkastella Arendtin moraalifilosofiaa tai uskonnollisuutta ja sekularisaatiota käsitteleviä ajatuksia tämän laajemmin. Palaan kuitenkin tutkimukseni myöhemmissä luvuissa pohtimaan lyhyesti niiden vaikutuksia siihen, kuinka Arendt näki kaikille yhtäläisten ja yleisten ihmisoikeuksien olevan mahdollisia ainoastaan kaikkien ihmisten välisen sopimuksen seurauksena.

Mitä enemmän eri ihmisten näkökantoja minulla on mielessäni pohtiessani annettua asiaa ja mitä paremmin pystyn kuvittelemaan mitä ajattelisin ja tuntisin heidän sijassaan, sitä vahvempi on kykeni edustukselliseen ajatteluun ja sitä validimmat ovat lopulliset päätelmäni ja mielipiteeni.⁷² (Arendt 2006a, 237)

Toimiakseen poliittisesti ihmisen täytyy olla kaltaistensa seurassa. Voidaksemme tehdä päätöksiä, meidän täytyy aina ottaa huomioon myös muiden päätökset. Parvikko (2008, 208) toteaa, että kyky ajatella toisen ihmisen näkökulmasta on eri asia kuin ajattelu

yleensä. Parvikon mukaan todellinen taito ajatella asioita on poliittinen kyky, jonka voimme saavuttaa vain toisten ihmisten läsnä ollessa. Vain silloin voimme ”vapautua yksilöllisistä ehdoistamme”. Jennifer Nedelsky (2001, 109) esittää, että emme halua tietää ainoastaan, miten kanssaihmisemme tekevät päätöksiä, vaan miten itse tekisimme päätöksiä heidän sijassaan. Samoin on argumentoinut Young-Bruehl (2006, 166), jonka mukaan oikean ratkaisun (*judgement*) tekeminen edellyttää asian näkemisen toisen ihmisen kannalta. Ratkaisun tekeminen ei tarkoita, että hyväksyisimme tai ymmärtäisimme toisen henkilön näkökannan vaan ainoastaan, että mielikuvituksemme antaa meille mahdollisuuden nähdä tilanne jonkun toisen ihmisen silmin.

Toisten ymmärtäminen ei tarkoita Arendtille empatiaa. Se ei ole toisen tilanteen ymmärtämistä tai myötätuntoa vaan kykyä ajatella toisten kanssa (Benhabib 2000, 191). Se on eräänlaista kantilaista laajentunutta mentaliteettia, jonka avulla pystymme näkemään kulloisenkin asian monesta suunnasta, jotka kaikki kertovat yhden puolen asian todellisesta luonteesta. Bilsky (2001, 271) argumentoi, että tätä ihmisen pluraalisuuteen perustuvaa laajentunutta tietoisuutta ei tule sekoittaa empatiaan.

Jos totuutta ylipäänsä on olemassa, se näyttäytyy ainoastaan ihmisten välissä ja siinä tilassa, joka on seurausta inhimillisen olemassaolon ehdoista. Arendt (2006a, 241) itse toteaa, että koska filosofinen totuus koskee ihmistä hänen singulariteetissaan, se on luonteeltaan epäpoliittista. Totuutta ei voi saavuttaa nojatuolifilosofian avulla vaan ainoastaan vertaamalla asiaa mahdollisimman monen ihmisen näkökulmasta.

Olen tässä alaluvussa käsitellyt Arendtin määrittelemää poliittisen toiminnan taitoa. Arendtin teoriaa voidaan mielestäni oikeutetusti kritisoida siitä, että se määrittää toiminnalle ja politiikalle liian tiukat ja yltiöoptimistiset rajat. Seuraavaksi meidän tuleekin pohtia, voiko politiikkaa Arendtin määrittelemänä ylipäänsä esiintyä maailmassa ja jos voi, niin kuinka harvinaista sen ilmestyminen ihmisten kokemusmaailmaan on.

3.5 Poliitiikan harvinaisuus

Arendtin määrittelemänä politiikka näyttää huomattavasti heikompana ja häilyvämpänä kuin se politiikka, jota oma länsimaalainen traditiomme on tottunut arvioimaan. Arendtille

politiikka on maailmassa tapahtuvaa ja täydellisen vapauden sävyttämää ihmisten välistä toimintaa, joka kuitenkin on aina sidoksissa todellisen maailman tarpeisiin ja rajoituksiin. Kuinka realistinen tämä Arendtin kuvaus politiikasta on? Jos politiikka on niin haurasta kuin Arendt antaa meidän ymmärtää, onko Arendtin ajattelulla meille mitään annettavaa, vai jäävätkö hänen ajatuksensa pelkiksi ontologiseksi pilvilinnoiksi?

Politiikka sellaisenaan on esiintynyt niin harvoin ja niin harvassa paikassa, että historiallisesti puhuen vain muutamat mahtavat aikakaudet ovat tunteneet sen ja tehneet siitä todellisuutta. Nämä muutamat historiallisen hyvän onnen pyyhkäisyvät ovat kuitenkin olleet ehdottoman tärkeitä; vain niiden kautta politiikan merkitys – sekä sen edut että sen mukana tuomat haitat – on tullut täysin esille.⁷³ (Arendt 2005, 199)

Todellinen politiikka onkin niin harvinaislaatuinen ilmiö, että se on Arendtin mukaan realisoitunut vain muutamana historiallisena aikakautena. Suurimman osan esimerkeistään Arendt ammentaa Sokratesta edeltäneestä Ateenasta, jossa hän näki yhden tällaisen historiallisen aikakauden. Näiden yksittäisten ja harvinaisten esimerkkien merkitys on Arendtin mukaan siinä, että ne luovat standardin, joka määrittää myös niitä aikakausia, jolloin politiikalta on riistetty sen todellinen luonne (ibid., 119–120). Toisin sanoen Arendt argumentoi sen puolesta, että vaikka politiikka historiallisesti on erittäin harvinaislaatuinen tapahtuma, sen merkitys ulottuu sen aktuaalisen olemassaolon ulkopuolelle. Politiikka – sen arendtilaisessa mielessä – tuo maailmaan ideoita ja käsitteitä, jotka valaisevat myös niitä aikoja, kun ne on totaalisesti suljettu vallitsevan olotilan ulkopuolelle.

Kuten olen edellä esittänyt, Arendtille politiikka ei ole aina ja kaikkialla vallitseva olotila, joka olisi ihmiselle luontainen ja synnynnäinen. Politiikka syntyy ihmisten välillä ja se jatkaa olemassaoloaan vain niin kauan, kun ihmiset itse uudistavat sitä. Samalla Arendt kuitenkin näyttää ajattelevan, että politiikka voi synnyttää maailmaan jotain uutta ja pysyvää. Tulkitsen Arendtin tarkoittavan sitä, että vaikka politiikka on parhaimmillaankin ainoastaan ohikiitävä tuulahdus, se voi kuitenkin luoda maailmaan oman olemassaolonsa kautta uusia ideoita ja määritelmiä. Nämä ideat puolestaan voivat selvitä senkin jälkeen, kun politiikka on jo lakannut toimimasta. Vaikka Arendtin politiikka näyttäytyy hauraana ja harvinaisena ilmiönä, sillä näyttäisi kuitenkin olevan myös sitkeämpi ja voimakkaampi puolensa.

Samoin on argumentoinut muun muassa Canovan (1994, 147–149), jonka mukaan arendtilaisen politiikan harvinaisuudelle – erotukseksi sen potentiaalisesta olemassaolosta lähes milloin tahansa – on kaksi erilaista syytä. Ensimmäinen syy piilee siinä, että inhimillinen toiminta on luonteeltaan ennakoimatonta ja repivää, kun ihmisten luomat instituutiot ovat puolestaan jäykkiä ja pyrkivät ennakoivaan toimintaan. Tämä ristiriita tekee todellisen politiikan ilmaantumisesta harvinaisen tapahtuman. Toinen syy politiikan harvinaisuudelle seuraa siitä, että se pyritään usein syrjäyttämään muiden inhimillisten aktiviteettien, kuten työ, edeltä. Näin käy silloin, kun toiminnan sijaan ihmisten välinen kohtaaminen pyritään käsittämään valmistamisena. Tällöin politiikka syrjäytetään ihmisten hallinnolla, joka ei voi sallia alueellaan ennakoimatonta ja arvaamatonta toimintaa.

Voimme ajatella esimerkkinä – kuten Arendt myös monissa yhteyksissä tekee – mitä tahansa totalitaristista valtiokoneistoa, jossa keskusjohtoinen valtio pyrkii säilyttämään tiedon ja ideologian monopolin. Tällaisella valtiolla on vain yksi julkinen totuus, jonka muotoilusta vastaa vallanpitäjien eliitti. Totalitarismi oli Arendtille politiikan katoamista, koska se pyrkii tuhoamaan ihmiset puhuvina ja toimivina olentoina ja tekemään näin ihmisistä tarpeettomia (Young-Bruehl 2006, 39). Totalitarismille toiminta ja puhe ovat vaarallisia, sillä se ei voi kestää niiden vaikutusta. Siksi kaikki toimivat ihmiset nähdään uhkana, joka täytyy hävittää.

Ideat, jotka Arendtin mukaan syntyvät ainoastaan oikeassa poliittisessa toiminnassa, eivät välttämättä kuihdu pois, kun poliittinen toiminta lakkaa. Tämä poliittisen toiminnan mahdollisuus voi luonnollisesti johtaa myös katastrofaalisiin seurauksiin. Näyttäisi siltä, että kerran ääneen lausuttu idea on potentiaalisesti olemassa niin kauan kuin on olemassa ihmisiä sitä ajattelemaan ja toteuttamaan. Näyttää siis siltä, että vaikka Arendtin lukijoilleen antama määritelmä politiikasta saattaa ensisilmäyksellä vaikuttaa liian ahtaalta, se kuitenkin ottaa huomioon politiikan mahdollisuudet ajatusten ja ideoiden kehittäjänä. Arvokkaat periaatteet ja ideat ovat Arendtille aina potentiaalisesti olemassa, jolloin poliittisen toiminnan merkitys ulottuu myös sen hetkellisen olemassaolon ulkopuolelle. Esitän, että tämä politiikan mahdollisuus oman temporaalisuutensa ylittämiseen on Arendtin keskeisiä ajatuksia. Vaikka politiikka on historiallisesti harvinainen tapahtuma, sen hedelmät saattavat nousta esiin yllättävissä paikoissa.

Tässä alaluvussa olen lyhyesti käsitellyt arendtilaisen politiikan harvinaisuutta. Vaikka Arendt määrittelee politiikan harvinaiseksi ja ajallisesti lyhytaikaiseksi tapahtumaksi, politiikan vaikutus voi ulottua huomattavasti pidemmälle. Kerran ääneen lausuttu tarina on potentiaalisesti olemassa aina ja kaikkialla. Samoin myös politiikka voi versoa uusia ajatuksia ja muutoksia, vaikka ne ihmiset, jotka sen laittoivat alulle, eivät enää olisikaan yhdessä.

3.6 Näyttäytyminen poliittisen alueella

Tässä luvussa olen käsitellyt Arendtin näkemystä poliittisesta tilasta ja siellä toimimisesta. Luvussa esitellyt teemat pohjautuvat edelliseen päälukuun, jossa erottelin Arendtin inhimillisiä aktiviteetteja ja ihmisen olemusta. Kokonaisuutena kolmas luku toimii alustuksena seuraavalle ja tutkielmani viimeiselle sisällölliselle luvulle, jossa siirryn käsittelemään Arendtin ajatuksia byrokratiasta. Luvuissa kaksi ja kolme olen käsitellyt Arendtin ajatuksia politiikasta ja ihmisestä, jotta voin neljännessä luvussa verrata niitä Arendtin käsitykseen byrokratiasta. Viides ja tutkimukseni viimeinen luku toimii yhteenvedona, jossa erittelen omaa tutkielmaani ja vedän käsittelemästäni materiaalista lopulliset johtopäätökset.

Kolmannen luvun ensimmäinen alaluku käsittelee Arendtin politiikka näyttämömetaforan avulla. Arendtilaisessa politiikassa on pohjimmiltaan kyse ihmisten välisestä näyttäytymisestä. Poliitiikan alueella ihmiset nousevat vuorollaan näyttämölle kaltaistensa eteen ja kertovat teoillaan ja sanoillaan keitä he ovat. Aivan kuten teatterissakin, myös politiikassa läsnä täytyy olla useampia ihmisiä, jotta poliittinen toiminta olisi ylipäänsä mahdollista. Yhden ihmisen olisi yhtä vaikeaa tehdä politiikkaa kuin näyttelijän olisi esittää Shakespearia tyhjälle teatterisalille. Esitän, että näyttelijän – jollainen jokainen meistä Arendtin poliittisessa katsonnassa on – ja yleisön suhde on dualistinen. Samalla kun yleisö näkee ja oppii tuntemaan näyttämöllä esiintyvän henkilön, näyttelijä näkee itsensä yleisön kautta. Ilman toisia ihmisiä emme Arendtin tulkinnan mukaan voi tuntea itseämme, sillä oma näkökulmamme paljastaa itsestämme vain yhden ulottuvuuden. Vasta kun lisäämme omaan näkökulmaamme kaltaistemme ihmisten näkökulmat voimme todella tietää keitä olemme. Tässä mielessä politiikka on siis Arendtille ihmisten välisen toiminnan

lisäksi myös itsetuntemuksemme väline, jota ilman jäisimme esiintymään ikuisesti tyhjälle katsomolle.

Toisessa alaluvussa käsittelen epätasa-arvon ja tasa-arvon merkitystä Arendtin poliittiselle teorialle. Luvun teemat ovat haastavia ja ne voidaan helposti ymmärtää väärin, joten katson tässä yhteydessä parhaaksi selventää joitakin tärkeimpiä kohtia tutkielmani kannalta. Arendtin yksi kiistanalaisimmista ajatuksista liittyy tasa-arvoon ja sen syntymiseen. Arendtin mukaan ihmiset eivät synny tasa-arvoisiksi, kuten usein nykypäivänä haluamme ajatella. Tämän näkemyksen taustalla vaikuttaa Arendtin kokemus natsi-Saksan ihmisoikeusrikoksista ja siitä, kuinka alastoman heikkoja ihmiset olivat, kun heiltä vietiin pois valtion suojelus. Arendtille ihmisistä tulee tasa-arvoisia vasta yhteiskunnan yhteisellä päätöksellä, jolla ihmisille taataan yhtäläiset oikeudet. Väitteensä perusteluiksi Arendt kehottaa meitä katsomaan juutalaisten ja muiden vainottujen ihmisryhmien kohtelua toisen maailmansodan aikana ja sitä edeltäneinä vuosina Euroopassa. Kun näiltä miljoonilta ihmisiltä riistettiin valtion suojelus, he eivät palanneet mihinkään yhteiseen ihmisarvoon ja sen suomaan turvaan vaan heiltä vietiin kaikki oikeudet tässä maailmassa. Tämä historiallinen esimerkki riittää Arendtin mukaan osoittamaan, että ihmiset eivät ole syntyjään tasa-arvoisessa asemassa toistensa kanssa.

Arendtin puolustukseksi täytyy todeta, että hänen käsityksensä ihmisten välisestä epätasa-arvosta ja tasa-arvosta on puhtaasti deskriptiivinen, ei normatiivinen. Arendtille ihmiset ovat ehdottomasti tasa-arvoisia olentoja siinä mielessä, että kaikille heille kuuluu yhtäläiset oikeudet ja velvollisuudet. Samaan aikaan hän kuitenkin varoittaa meitä suhtautumasta tähän oletukseen liian naiivisti. Se, että haluaisimme asian olevan tietyllä tavalla, ei tarkoita, että näin on. Arendt siis varoittaa meitä, ettemme ottaisi tasa-arvoa itsestäänselvyytenä, sillä tällaisella asennoitumisella voi olla kauheita seurauksia.

Luvun kolmas alaluku käsittelee vapautta ja politiikka. Arendtille politiikan päämäärä on vapaus. Toisin kuin nykypäivänä usein ymmärrämme, vapaus on Arendtin mukaan mahdollista vain ihmisten välisessä toiminnassa, eli politiikassa. Käsityksemme vapaudesta mielen sisäisenä tilana pohjautuu Arendtin mukaan väärinkäsitykselle, joka on koko länsimaalaisen filosofian historian mittainen. Vapauden tematiikka Arendtin ajattelussa on oman tutkielmani kannalta keskeinen, sillä sen kautta pääsen käsittelemään tarkemmin

poliittisen suhdetta byrokraattiseen. Tulkitsen byrokratian hallinnon muotona, jossa tuo poliittiselle toiminnalle olennainen vapaus uhkaa kadota ihmisten maailmasta.

Vapaus on Arendtille mahdollista ainoastaan ihmisten välisessä toiminnassa, koska vain siinä voimme toteuttaa omaa pluraalisuuttamme. Vapaus liittyy tätä kautta Arendtin käsitykseen politiikasta teatterina, jossa ihmiset sanoin ja teoin kertovat toisilleen keitä he ovat. Ilman tuota vapautta emme oppisi tuntemaan sen paremmin kanssaihmissiämme kuin itseämmekään. Esitän seuraavassa luvussa, että byrokratia on tästä syystä ei-poliittinen järjestelmä, koska pyrkii toimiakseen tehokkaasti vähentämään tuon ihmisten välisen kohtaamisen minimiin. Tämä ei tietenkään tarkoita, että byrokratia olisi kokonaisuudessaan täysin hyödytön keksintö. Argumentoin ainoastaan sen puolesta, että Arendtin poliittisen teorian kannalta byrokratia on ihmisten toiminnan kanssa vakavassa ristiriidassa.

Poliittisen toiminnan taito on luvun neljännen alaluvun aihe. Tuo taito pohjautuu jälleen Arendtin käsitykseen ihmisen pluraalisuudesta, sillä se näyttäytyy toimintana ihmisten välisessä tilassa ja se koostuu kantilaisesta laajentuneesta mentaliteetista. Koska ihminen voi olla vapaa vain kaltaistensa parissa ja koska hän voi oppia tuntemaan kaltaisensa ja itsensä vain heidän kauttaan, poliittisen toiminnan taito on yhtä kuin maailman näkeminen mahdollisimman monen ihmisen silmin. Emme voi Arendtin mukaan paeta sitä tosiasiaa, että maailma paljastuu meille vain yhdestä kapeasta näkökulmasta. Olemme siis vangittuja oman perspektiivimme sisään. Tästä syystä politiikan alueella tulisi pyrkiä ymmärtämään muiden ihmisten tilanteita ja luoda maailmasta mahdollisimman monipuolinen kuva. Näin voimme pyrkiä pakenemaan oman näkökulmamme rajallisuutta.

Tämä poliittisen toiminnan taidon perusta liittyy Arendtin käsitykseen ihmisten välisestä epätasa-arvosta ja tasa-arvosta. Koska ihmiset ovat luonnostaan erilaisia ja he syntyvät erilaisiin asemiin yhteiskunnassa, on tärkeää, että he saapuvat poliittiselle alueelle omina itsenään. Samalla he tuovat mukanaan ennakkoluulonsa, tietonsa, kykynsä ja epäilyksensä. Tällöin varmistamme sen, että poliittisella alueella maailma nähdään kaikessa laajuudessaan ja monimutkaisuudessaan. Muussa tapauksessa joutuisimme jo ennen poliittisen alueella saapumista päättämään, mitkä mielipiteet kelpaavat siellä esitettäväksi. Tämä puolestaan jättäisi kuvamme maailmasta entistä köyhemmäksi. Toisin sanoen tasa-arvon vaatimus saattaisi alkaa toimia itseään vastaan.

Luvun viidennessä alaluvussa käsittelen lyhyesti politiikan harvinaisuutta. Luvun sisältö pohjautuu Arendtin käsitykseen toiminnan arvaamattomasta luonteesta. Niin hyvässä kuin pahassakin toiminta on Arendtille aina lopputuloksen kannalta arvaamaton prosessi. Vaikka todellinen politiikka onkin historiallisesti harvinainen tapahtuma, sen vaikutukset voivat nousta pintaan odottamattomilla tavoilla ja yllättävillä hetkillä. Tässä ennalta-arvaamattomuudessa piilee sekä politiikan suurin mahdollisuus että sen suurin vaarakin.

Tutkielmani toisessa ja kolmannessa luvussa olen käsitellyt Arendtin poliittisen teorian teemoja siltä osin, kun ne liittyvät omaan tutkielmaani. Joihinkin ideoihin olen viitannut vain ohimennen, jos niiden merkitys oman tutkielmani kannalta on vähäinen. Jotkin Arendtin ajattelun mielenkiintoisista huomioista olen joutunut myös rajaamaan kokonaan tämän tutkimuksen ulkopuolelle. Seuraavassa luvussa vertailen aiemmin käsittelemiäni teemoja byrokraatiaan ja pyrin nostamaan esille niitä ongelmia, joita se hallinnan muotona luo Arendtin määritelmälle poliittisesta toiminnasta. Samalla käsittelen tarkemmin ja seikkaperäisemmin joitakin aiemmissa luvuissa esiin nousseita kysymyksiä ja huomioita, joihin olen tähän mennessä luonut vain pikaisen katsauksen.

4 BYROKRATIA HANNAH ARENDTIN AJATTELUSSA

Arendtille poliittinen tila on yhtä toiminnan ja vapauden kanssa. Toiminta on vapaata ja ennalta-arvaamatonta ja sen lopputulos on aina hämärän peitossa. Jokaiseen aloitteeseen liittyy aina tulevaisuuden arvaamattomuus, sillä kerran alkunsa saanut tapahtumien ketju on potentiaalisesti ikuinen. Vapaus toimintaan seuraa Arendtin ajatuksesta, jonka mukaan jokainen ihminen on kykenevä ihmeisiin (Arendt 1998, 246). Ihmeen käsitteellä Arendt viittaa ihmisten syntyväsyyteen ja aloitekykyyn, ei mihinkään yliluonnolliseen. Toisin sanoen jokainen ihminen voi omalla toiminnallaan aloittaa jotain uutta, jonka mukana hän sitoo itsensä niihin sukupolviin, jotka tulevat hänen jälkeensä. Toiminnan seurauksista ei ole olemassa mitään takeita. Tänään voimme toimintamme kautta laittaa liikkeelle tapahtumaketjun, jolla saattaa yhtä hyvin olla hyviä kuin huonojakin seurauksia. Arendtille tärkeintä on mahdollisuus tuohon toimintaan, ei tulevien tapahtumien ennustettavuus.

Jos ihmiseltä riistetään tämä mahdollisuus uuden aloittamiseen – kuten Arendtin mukaan oli asianlaita viime vuosisadan totalitaarisissa valtioissa Hitlerin Saksassa ja Stalinin Neuvostoliitossa (Arendt 2005, 108) – hän menettää samalla sen ainoan asian, joka mahdollistaa mielekkään inhimillisen olemassaolon. Arendt esittää vahvan normatiivisen väitteen, jonka mukaan valtaapitävien ja valtakoneiston täytyy tukea tuon ihmiselle niin tärkeän aktiviteetin selviytymistä riippumatta vallalla olevasta hallintomuodosta. Ihmisen vapautta toimintaan rajoittava hallintomuoto sotii siis ihmisen olemassaolon ehtoja vastaan ja on Arendtin käsitteitä lainaten epäpoliittinen.

Tässä vaiheessa näen tarpeelliseksi korostaa, ettei tällaisen hallinnon tarvitse välttämättä olla suuri ja paha sekä kaikkea valvova isovelji, joka salaisen poliisinsa turvin vakoilee ja erottaa ihmiset toisistaan. Hallinnon ei tarvitse saavuttaa George Orwellin dystopiaa kirjassa 1984 ollakseen epäpoliittinen. Arendtin esittelemä totalitarismi on ainoastaan se kaikkein huonoin vaihtoehto, joka juuri äärimmäisyytensä takia toimii selkeärajaisena ja hyvänä esimerkkinä. Arendtin kirjoitus- ja ajattelutyyliin kuului juuri vahva esimerkkien ja vertauksien käyttö. Totalitarismin aikakauden ehkäpä kaikkein tärkein opetus maailmalle oli Arendtin mukaan siinä, että siihen johtaneet elementit jäävät elämään totalitarististen valtioiden jo tuhouduttua ja että ne voivat nousta esiin uusilla ja entistäkin kauheammilla tavoilla (Arendt 1973, 460). Arendt siis varoittaa maailmaa tuudittautumasta siihen

uskoon, että keskitysleireihin ja *gulageihin* johtaneet polut pyyhkiytyivät maailmasta natsi-Saksan ja Stalinin Neuvostoliiton häipyessä historian hämärään. Näiden kauhujen elementit ovat edelleen olemassa ja ne voivat tulevaisuudessa nousta uudelleen esiin erilaisissa muodoissa.

Siirryn seuraavaksi tutkielmani kannalta tärkeään vaiheeseen. Esittelen Arendtin ajatuksia byrokratiasta ja tutkin, mitä seurauksia byrokratialla on hänen luonnostelemalleen poliittiselle tilalle. Tutkin sitä, onko Arendtin ajattelusta löydettävissä viitteitä siitä, että byrokratia on hänelle yhteensopimaton hallinnon muoto politiikan ja toiminnan suhteen? Tutkielmani kaksi edellistä lukua toimivat neljännen luvun pohjana ja käytän niissä käsiteltyjä teemoja tutkiessani Arendtin käsitystä byrokratiasta.

Jaan tutkielmani neljännen pääluvun viiteen alalukuun, joista ensimmäinen käsittelee byrokratian syntyhistoriaa Arendtin näkökulmasta, toinen byrokratian ja modernin maailman suhdetta, kolmas byrokratiaa luonnetta kasvottomana hallinnan muotona ja neljäs Adolf Eichmannia esimerkkinä todellisesta byrokraatista. Viides alaluku toimii pääluvun yhteenvetona. Byrokratian historiaa käsittelevässä luvussa analysoin Arendtin ajatuksia byrokratian historiasta ja sen merkityksestä länsimaalaiseen ajatteluun. Samalla tarkastelen Arendtin ei-determinististä historiakäsitystä, jolla on erittäin suuri vaikutus koko Arendtin poliittisen teorian tulkinnalle. Ei-deterministisen historiakäsityksen ymmärtäminen on tärkeää myös siksi, että käsittelemäni esimerkit byrokratian historian merkityksestä Arendtin ajattelussa asettuvat oikeaan asemaan.

Toinen alaluku keskittyy byrokratian ilmenemismuotoihin nykymaailmassa. Lisäksi käsittelen lyhyesti Arendtin modernismikritiikkiä, joka yksi nykyisen Arendt-tutkimuksen mielenkiintoisimmista kysymyksistä. Esitän, Arendt on kriittinen modernia maailmaa kohtaan, koska hän näki siinä paljon byrokratiaan liittyviä piirteitä. Nykyihmisen elämästä ihmisen kohtaloksi saattaa Arendtin mukaan jäädä pelkkä paljas käyttäytyminen, tilanne, jossa toiminnan alkuperäinen merkitys olisi kadonnut.

Luvun kolmas alaluku käsittelee byrokratiaa eräänlaisena kasvottomana valtana. Lainaan ilmauksen kasvottomasta vallasta suoraan Arendtilta itseltään, koska se kuvastaa parhaiten niitä byrokratian puolia, joita pyrin omassa tutkimuksessani nostamaan esille. Tämä alaluku on sisällöltään ehkäpä tutkielmani kaikista merkittävien, koska siinä käsittelen niitä

byrokratian piirteitä, jotka ovat tulkintani mukaan Arendtin määrittelemälle politiikalle kaikkein ongelmallisimpia. Alaluvun aikana palaan tutkielmani aiempien lukujen teemoihin, joiden kautta puolustan ajatusta, että Arendtin poliittisen teorian kannalta byrokratia on ontologiselta perustaltaan epäpoliittinen hallinnon muoto.

Esitän byrokratian kasvotonta luonnetta käsittelevässä alaluvussa, että byrokratian vaarallisuus perustuu juuri sen persoonallista vastuuta hämärtävässä vaikutuksessa. Tämän päätelmän nojalla pohdin myös sitä, kuinka tuo persoonallisen vastuun hämärtäminen on laajemminkin politiikkaa – siinä mielessä kuten Arendt politiikan määritteli – uhkaava ilmiö, jonka vaikutus ulottuu myös byrokratian ulkopuolelle. Oma tutkielmani keskittyy byrokratian vaikutukseen, mutta vastaavia ja aivan yhtä vaarallisia muutoksia voidaan löytää myös muulta maailmasta.

Luvun neljäs ja viimeinen sisällöllinen alaluku lähestyy byrokratiaa Arendtin oman ja hyvin kuuluisan tapausesimerkin kautta. Adolf Eichmannin oikeudenkäynti antoi Arendtille tilaisuuden seurata läheltä natsi-Saksan ihmisoikeusrikosten takana vaikuttaneen byrokraatin toimia ja luonnetta. Se, mitä Arendt oikeudenkäynnin aikana havaitsi, yllätti hänet itsensäkin. Hänen aiheesta julkaisema kirja on edelleen vilkkaan julkisen keskustelun aiheena. Omassa tutkielmassani Eichmann antaa kasvot sille persoonattomalle byrokratialle, jonka esitän olevan uhka kaikelle arendtilaiselle politiikalle. Pelottavinta noissa kasvoissa, kuten Arendt itsekin asian ilmaisi, on se, että ne voisivat kuulua kenelle tahansa ja niiden kantaja ei välttämättä ole ihmisenä sen huonompi tai vaarallisempi kuin kuka tahansa meistä. Tällainen ihminen ei myöskään tarvitse pahoja motiiveja syyllistyäkseen hirvittäviin rikoksiin. Parvikko (2008, 215–216) argumentoi, että *Eichmann in Jerusalem* -teosta ei tule lukea poliittisen päätöksenteon filosofis-teoreettisena katsantona vaan yhden poliittisen ilmiön empiirisenä kuvauksena. Olen Parvikon kanssa samaa mieltä siitä, että kirja on parasta lukea pelkästään oikeudenkäynnin ja Eichmannin henkilöahmon kuvauksena. Tästä huolimatta kirjaa ja sen herättämiä kysymyksiä voidaan mielestäni käyttää esimerkkinä Arendtin ajattelun laajemmassa kuvauksessa, sillä Eichmannissa Arendt näki malliesimerkin todellisesta byrokraatista. Kirja antaa lukijalleen vain yhden esimerkin, mutta laadultaan sitäkin tarkemman.

Kokonaisuudessaan neljäs luku toimii analysoivana ja kokoavana osana, jossa vertailen Arendtin byrokratiakäsitystä aiemmin käsittelemiini politiikan ja inhimillisen

olemassaolon ehtoihin. Se on myös samalla tutkielmani viimeinen sisällöllinen luku, jonka jälkeen seuraa vielä viimeinen pohdintaluku.

4.1 Arendtin byrokratian historian lyhyt oppimäärä

Byrokraattia kuvaillessaan Arendt käyttää esimerkkinä Intian ja Egyptin siirtomaahallinnoissa työskennellyttä lordi Cromeria. Elämänsä loppupuolella Cromer esitteli pääperiaatteet, joita Arendt kutsuu ”byrokraatin filosofiaksi” (Arendt 1973, 213). Hyvän byrokraatin täytyy Cromerin mukaan olla henkilö, jolle henkilökohtaiset kunnianosoitukset ovat toissijaisia ja jonka suurin intohimo liittyy kulissien takana toimimiseen. Samalla hyvän byrokraatin täytyisi halveksia julkisuutta ja kaikkia niitä ihmisiä, jotka sitä arvostavat. Henkilökohtaiset tunteet ja tunnustukset ovat byrokraatille toisarvoisia. Cromerin ajatukset sopivat täysin yhteen sen kanssa, mitä Arendt sanoo byrokratian kasvottomasta luonteesta. Koska byrokraatin – ollakseen mahdollisimman tehokas – täytyy jäädä kasvottomaksi, ei tuolle ”kokemattomalle massalle”, jolla Arendt tarkoittaa muita ihmisiä, jää mitään tai ketään, johon vedota tai viitata. Tilana tällainen kasvottomuus on täysin vastakkainen Arendtin ajatukselle julkisesta poliittisesta tilasta.

... jotta hänen toimintansa olisi ylipäänsä mahdollista, byrokraatin täytyy tuntea olevansa vapaa... kaikista julkisten instituutioiden kontrollista...⁷⁴
(Arendt 1973, 214)

Arendtin Cromer-esimerkki koskettaa myös siirtomaahallintoja kolonialistisessa Afrikassa, jossa byrokratia kehittyi kaukana emämaasta sijaitsevien siirtomaiden hallintoa varten. Byrokratiata tarvittiin tilanteissa, joissa paikallisten valtaapitävien täytyi tehdä päätöksiä ilman yhteyttä emämaahan paikallisten asukkaiden ympäröimänä. Näin byrokratiasta muodostui hallintomuoto, jonka Arendt näki taipuvaisena salailuun ja erikoistumiseen, jotka molemmat ennemminkin sulkevat ihmisiä ulkopuolelle kuin kutsuvat heitä sisään. Byrokratiassa pieni osa ihmisiä vastaa niistä suurista kysymyksistä, joiden Arendtin ajattelun mukaan tulisi kuulua kaikille.

Canovan (1994, 30–31) huomauttaa, että Arendtin käyttämä termi byrokratia ei vastaa yleistä käsitystämme sen merkityksestä. Arendt ei Canovanin tulkinnan mukaan tarkoittanut byrokratialla weberiläistä rationaalisuutta tai virkamiesmäisyyttä. Arendt näki

byrokratian ilmiönä, joka tasoitti tietä totalitarismin nousulle imperialismin ajan hiipuessä historiaan. Tämä Arendtin uusi tulkinta byrokratiasta on yksi oman tutkielmani keskeisistä sisällöistä, minkä takia olen jättänyt Weberin byrokratia-ajatukset vähälle huomiolle. Keskeisin huomio liittyy juuri termin byrokratia uutuuteen, sillä Arendt näki siinä jotain, mitä ihmiskunta ei aiemmin siinä muodossaan ollut vielä kohdannut.

Byrokratia oli suuren laajentumispelin organisaatio, jossa jokainen uusi alue nähtiin astinlautana uusiin tapahtumiin ja jokainen uusi kansa instrumenttina uusiin valloituksiin.⁷⁵ (Arendt 1973, 186)

Arendt jäljittää byrokratian synnyn imperialismiin ja sen tarpeisiin hallita aina vaan isompia ja kauempana sijaitsevia alueita (ibid., 185–186). Eurooppalaiset siirtomaaherrat joutuivat Afrikassa ja myös muualla maailmassa pohtimaan uusia hallinnan keinoja, kun kotimaassa käytetyt mallit eivät sellaisinaan kelvanneet siirtomaiden hallintaan. Näiden ongelmien ratkaisuksi kehittyi byrokratia. Sen avulla siirtomaaherrat pystyivät hallitsemaan alueitaan ilman jatkuvaa yhteyttä emämaahan. Edellä esitetyssä sitaatissa Arendt näyttää liittävän byrokratian jatkuvasti muuttuvan ja laajentuvan maailman organisaatioksi. Samassa yhteydessä Arendt korostaa, että rasismi ja byrokratia, vaikkakin monin paikoin sidoksissa toisiinsa, kehittyivät silti omia teitään. Rasismilla on selkeästi keskeinen rooli totalitarismin kehityksessä, mutta tutkielmani kannalta se ei ole keskeisin idea Arendtin tuotannossa. Koska Arendt kuitenkin näki rasismin ja byrokratian kehittyneen käsi kädessä eurooppalaisen imperialismin tarpeisiin, esitän seuraavaksi lainauksen, joka valaisee molempien käsitteiden alkuperää.

Imperialistisen hallinnan kahdesta keskeisestä poliittisesta välineestä rotu keksittiin Etelä-Afrikassa ja byrokratia Algeriassa, Egyptissä, ja Intiassa; näistä ensimmäinen oli alun perin hädin tuskin tietoinen reaktio heimoihin, joiden inhimillisyyttä eurooppalainen ihminen häpesi ja pelkäsi, kun taas jälkimmäinen oli seurausta siitä hallinnosta, jolla eurooppalaiset olivat yrittäneet hallita vieraita kansoja, joiden he kokivat olevan auttamattomasti itseään alempiarvoisia ja samaan aikaan heidän erityisen suojeluksensa tarpeessa. Toisin sanoen rotu oli pako vastuuttomuuteen, missä mitään inhimillistä ei enää voinut olla olemassa, ja byrokratia oli seurausta vastuusta, jollaista yksikään ihminen ei voi kantaa kanssaihmisestään eikä yksikään kansa toisesta kansasta.⁷⁶ (Arendt 1973, 207)

Arendt näyttää ajattelevan, että byrokratia oli seurausta siirtomaiden hallinnosta, jotka pitivät alistamiaan kansoja ja ihmisiä synnynnäisesti ja toivottomasti itseään

alempiarvoisina. Uusien maa-alueiden ja kansojen alistaminen oikeutettiin ajattelemalla, että uusi järjestely palvelee molempien osapuolten etuja. Koska muut kansat nähtiin kykenemättöminä hallitsemaan edes omia asioitaan, oli imperialistien logiikan mukaan välttämätöntä, että eurooppalaiset ottaisivat vallan omiin käsiinsä. Siirtomaaherrat näkivät itsensä eräänlaisina ankarina isähahmoina, joiden tiukkaa kasvatusta ja määräysvaltaa ”alempiarvoiset rodut” tarvitsivat. Young-Bruehl (2006, 55) esittää, että Arendtin tarkoituksena oli selventää imperialismien vaikutusta totalitarismin kehitykselle, kun siirtomaissa opitut käytännöt palasivat takaisin emämaahan. Näitä käytäntöjä olivat esimerkiksi toisten ihmisten epäinhimillistäminen sekä ihmisten ajatteleminen välineinä.

Lainauksen viimeisessä lauseessa Arendt esittää ajatuksen perättömästä vastuusta, jonka seurausta imperialistinen byrokraatia oli. Mitä hän itse asiassa tarkoittaa sanoessaan, että yksikään ihminen ei voi kantaa tuollaista valtaa kanssaihmisestään? Vanhempi kantaa mielestäni oikeutetusti vastuuta lapsistaan, joiden ei vielä koeta olevan kypsiä vastaamaan omista teoistaan. Samoin koiran omistaja vastaa lemmikkinsä käyttäytymisestä, sillä koira ei omaa tarvittavia kognitiivisia kykyjä oman toimintansa hallitsemiseen. Vastuu aikuisesta ihmisestä, tai kokonaisesta kansakunnasta, on kuitenkin jotain aivan muuta. Siirtomaaherrojen valtaa onkin lähes mahdotonta ymmärtää ilman rasismia. Kun toinen ihmisryhmä koetaan jonain ei-täysin-ihmisenä, vasta silloin näiden ihmisten hallinta voidaan oikeuttaa sopimaan valloittajan – sekä myös alistettujen ihmisten itsensä – etuihin. Arendt näyttää esittävän, ettei yksikään ihminen voi kantaa tällaista vastuuta kanssaihmisestään. Kahden ihmisen välillä ei voi esiintyä hallintaa, joka pakottaa toisen alisteiseen asemaan ja antaa toiselle oikeuden – ja sitä kautta myös velvollisuuden – hallita vertaistaan. Voimme kuitenkin ymmärtää, mitä Arendt tarkoittaa rasismin ja byrokratian läheisellä suhteella. Jos pidämme itsestäänselvyytenä, että toinen ihmisryhmä on alempiarvoinen itseemme nähden, on helppo perustella, miksi meidän tulisi hallita heikommilla lahjoilla varustettua ihmisryhmää. Byrokraatia säilyttää ihmisen harteille vastuun, jollaista ei Arendtin mukaan voi olla olemassa ihmisten kesken.

Byrokraatia on aina eksperttien hallinto, jossa ”kokeneen vähemmistön” täytyy parhaansa mukaan vastustaa ”kokemattoman enemmistön” suunnalta tulevaa jatkuvaa painetta. Jokainen kansa on perustaltaan kokematon enemmistö, eikä sille sen takia voida luottaa niinkin pitkälle erikoistunutta asiaa kuin politiikkaa ja julkisia asioita. Byrokraatilla ei itse asiassa pitäisi olla mitään yleisiä ideoita poliittisista asioista.⁷⁷ (ibid., 214)

Byrokratian näkökulmasta kokeneen vähemmistön täytyy vastustaa painetta, jonka ihmisten kokematon enemmistö asettaa sitä vastaan. Arendt ei kuitenkaan määrittele, mitä hän tarkoittaa jatkuvalla paineella, jota ekspertti-byrokraattien täytyy sietää enemmistön taholta. Jotain voidaan silti päätellä sitaatin toiseksi viimeisestä lauseesta, jossa todetaan, ettei politiikkaa ”voida luottaa enemmistön käsiin”. Byrokratian näkökulmasta politiikka on siis liian haastavaa ja monimutkaista, jotta sen voitaisiin antaa maallikoiden ratkaistavaksi. Ajatukseen sisältyy pelko siitä, että tarpeellisen koulutuksen ja ammattitaidon puuttuessa maallikot saattaisivat tehdä virheen yrittäessään toimia poliittisesti, eikä politiikkaa siksi voida luottaa maallikoiden käsiin. Ajatus siitä, että osa ihmisistä täytyisi sulkea pois politiikan piiristä, koska he saattaisivat tehdä virheen, on Arendtin poliittisessa teoriassa absurdi, sillä kaikkeen inhimilliseen toimintaan sisältyy jo määrätelmällisesti riski epäonnistumisesta.

Byrokraatilla ei myöskään pidä olla mitään ajatuksia politiikasta. Poliittisen alueen rikkaus on kuitenkin Arendtin mielestä juuri sen monimuotoisuus, jossa ihmiset esittävät omia mielipiteitään ja kuuntelevat toisiaan. Ihmisten ei Arendtin (2005, 168) mukaan pidä pyrkiä täydelliseen puolueettomuuteen poliittisen alueella, sillä silloin menettäisimme suhteemme maailmaan ja sen tapahtumiin. ”Puolueeton” byrokraatti erottaa itsensä maailmasta ja sen tapahtumista, jos hän käyttää valtaa ilman mitään omia ajatuksia poliittisesta.

Afrikan kolonialistisista alueista tuli mitä hedelmällisintä kasvualustaa myöhemmälle natsieliitille. Siellä he olivat nähneet omin silmin kuinka ihmisistä voitaisiin muokata rotuja ja kuinka, yksinkertaisesti ottamalla prosessin aloite omiin käsiinsä, olisi mahdollista työntää oma kansa herrarodun asemaan.⁷⁸ (Arendt 1973, 206)

Oman tutkielmani kannalta Arendtin ajatukset totalitarismista ovat keskeisiä. Esitän, että byrokratia oli yksi niistä elementeistä, joiden varaan viime vuosisadan totalitaristiset valtiot rakentuivat. Arendtin *Origins of Totalitarianism* -teos on jaettu kolmeen osaan, jotka käsittelevät antisemitismia, imperialismia ja totalitarismia. Toiseksi mainittu osa on viime aikoina herättänyt huomattavaa kiinnostusta Arendt-tutkimuksen piirissä. Arendt näki imperialismin olleen tärkeä osa siinä kehityksessä, joka lopulta johti natsien rotuoppiin ja keskitysleirien kauhuihin. Arendtin ajattelun suurimpana vahvuutena – mikä suurelta osalta selittää hänen ideoidensa ajankohtaisuuden vielä tänäkin päivänä – on

Christopher Leen (2011, 102) mukaan juuri sen ”mielikuvituksellisuuden skaala”. Kolmen merkittävän ismin yhteensovittaminen avaa monia mahdollisuuksia tulkita mitä toisen maailmansodan aikana ja sitä edeltävinä vuosikymmeninä oikeastaan tapahtui. Lee myös puolustaa Arendtia niitä tutkijoita vastaan, joiden mielestä hän ei avannut selkeästi kuinka imperialismi vaikutti Euroopan poliittiseen kenttään, toteamalla, että Arendtin tarkoituksena oli enemminkin esittää, millaisia laajempia vaikutuksia imperialismilla oli Eurooppaan kokonaisuutena, eikä ainoastaan antaa omaa tulkintaansa imperialismiin vaikutuksesta poliittiseen diskurssiimme.

Origins of Totalitarianism -teoksessa Arendt käsittelee natsi-Saksan lisäksi myös Stalinin Neuvostoliittoa esimerkkinä totalitarismista. Arendtille natsismi ja stalinismi olivat saman kolikon kaksi eri puolta, sillä molempien liikkeiden tavoitteena oli kieltää ihmisyyden (Kristeva 2001,4). Tekstissä painotus on kuitenkin selvästi Saksassa ja Neuvostoliitto ja stalinismi jäävät huomattavasti pienemmälle huomiolle. Tästä epätasaisuudesta huolimatta Arendt esittää teoksensa kahdessa ensimmäisessä osassa – antisemitismistä ja imperialismista – että samat historialliset kehityskulut ovat löydettävissä molempien totalitarististen valtioiden taustalta. Benhabib (2000, 67) selittää tätä epäsuhtaa sillä, että erityisesti kylmän sodan jälkeen totalitarismin tutkimus alettiin yhdistää ensisijassa ”Neuvostoliittolaisiin” valtiomuotoihin. Tällöin Arendtin tulkinta totalitarismin ilmiöstä alkaa näyttää yksipuoliselta ja jopa harhaanjohtavalta.

Canovan (1994, 12–13) esittää, että 1900-luvun kaksi suurta totalitaristista valtiota tekivät kaksi virhettä, jotka näyttävät perusteiltaan olevan ristiriidassa toistensa kanssa. Ensiksi totalitaristinen järjestelmä olettaa determinismin, jonka mukaan ihminen on jonkin itsensä ulkopuolisen voiman vietävissä vailla vaikutusmahdollisuuksia. Toisaalta totalitarismi olettaa kuitenkin, että tekemällä uhrauksia kaikki on mahdollista. Arendt (1973, 440) toteaaakin, että juuri tämä uskomus kaiken mahdollisuudesta oli jotain, mitä maailma ei ollut kohdannut ennen totalitarististen valtioiden ilmaantumista.

Arendtin tulkinta totalitarismin kehityksestä johtaa hänet vaikeuksiin hänen oman historiatulkintansa kanssa. Arendtille historiaa ei voida ymmärtää kausaalisen tapahtumaketjuna, joka voitaisiin jälkikäteen selittää deterministisesti. Päinvastoin Arendtille historia voisi aina tapahtua myös toisin, eikä yhdenkään historiallisen tapahtuman selitystä voida aukottoman varmasti löytää sitä edeltävistä tapahtumista.

Kuitenkin hän itse pyrki selittämään totalitarismin kehitystä antisemitismin ja imperialismin historian kautta. Tällöin totalitarismi näyttäytyy ainoastaan tyrannian uudenlaisena muotona, jonka erottavana tekijä on sen historiallisen suuret ihmisoikeusrikkokset. Kang (2013, 158–159) puolustaa Arendtia toteamalla, että totalitarismi täytyy erottaa uudeksi ilmiöksi, jotta sen ennennäkemätön pyrkimys ihmisyyden hävittämiseen voidaan käsittää. Tämä puolustus ei kuitenkaan ota huomioon Arendtin omaa käsitystä historiasta, jonka mukaan kausaaliset selitykset eivät kykene esittämään maailman todellisuutta. Kristeva (2001, 102) lainaa Arendtin sanoja todetessaan, että jokainen tapahtuma valaisee omaa menneisyyttään, mutta sitä ei voi johtaa deduktiivisesti menneisyyden tapahtumista.

Edellisessä sitaatissa Arendt esittää, että imperialismin myötä Eurooppaan rantautui aivan uudenlainen käsitys rodusta ja sen merkityksestä. Toki eurooppalaiset olivat jo kauan tienneet, että maailmassa asuu ihonväriltään, ulkomuodoltaan, tavoiltaan ja kulttuureiltaan heistä itsestään poikkeavia ihmisiä. Rasism⁶ ja byrokratian esiintuomat ”mahdollisuudet” vallan kasvattamiseen ja tuhoamiseen eivät Arendtin mukaan kuitenkaan nousseet kenenkään mieleen vielä Afrikan valloitusten aikana (Arendt 1973, 186). Vasta totalitarististen liikkeiden myötä rasism ja byrokratian yhteenlaskettu potentiaali aktualisoitui kauheimmalla mahdollisella tavalla.

On huomionarvoista, että kuvaillessaan Afrikan alkuperäiskansoja Arendt itse käyttää kieltä, joka voitaisiin tulkita jopa avoimen rasistiseksi. Jimmy Casas Klausen (2010, 395–398) puolustaa Arendtia toteamalla, että rasistisesta kielenkäytöstä huolimatta Arendtin kommentit täytyy ymmärtää ennemminkin antiprimitiivisiksi. Arendt näyttää Klausenin tulkinnan mukaan erottavan ihmiset, joilla on ylös kirjattu historia, ihmisistä, joilla tuollaista historiaa ei ole. Kysymys Arendtin antiprimitiivisestä ajattelusta on

⁶ *Origins of Totalitarianism* –teoksessa Arendt esittää joitakin erittäin kiistanalaisia, jopa suoraan rasistisia, mielipiteitä. En aio tutkielmassani keskittyä tämän tarkemmin pohtimaan Arendtin ensilukemalta rasistisilta kuulostavia mielipiteitä, mutta haluan silti nostaa esiin kaksi sitaattia, jotka hyppäävät esiin kirjan sivuilta: When the Boers, on their fright and misery, decided to use these savages as though they were just another form of animal life, they embarked upon a process which could only end with their on degeneration into a white race living beside and together with black races from whom in the end they would differ only in the color of their skin. (Arendt 1973, 194)

Their [poor white afrikans] poverty is almost exclusively the consequence of their contempt for work and their adjustment to the way of life of black tribes. Like the blacks, they deserted the soil if the most primitive cultivation no longer yielded the little that was necessary or if they had exterminated the animals of the region. (Arendt 1973, 194)

mielenkiintoinen, mutta omassa tutkimuksessani ei aio pohtia kysymystä tämän tarkemmin.

Arendtin toiminnan määritelmään kuuluu ennalta-arvaamattomuus, jonka lopputulosta – olkoonkin se hyvä tai paha – ei voida etukäteen tietää. Otamme siis riskin epäonnistumisesta joka ainoa kerta, kun toimimme. Epäonnistumisen mahdollisuudessa piilee kuitenkin myös suurin voimavaramme, jonka byrokratia koettaa poistaa politiikan alueelta. Arendt vaikuttaa kritisoidun myös ajatusta ”politiikasta pitkälle erikoistuneena alana”. Aiemmin olen jo käsitellyt Arendtin ajatuksia poliittisesta tilasta ja toiminnasta, jotka ovat hänen politiikan määritelmänsä kivijalat. Arendtille politiikka kuuluu kaikille ihmisille ja se alkaa sillä hetkellä, kun kokoontumme yhteen päättämään asioista ja keskustelemaan niistä. Poliitiikka on siis Arendtille inklusiivista, ei eksklusiivista. Mitä useampi ihminen poliittisen toimintaan osallistuu, sitä tarkemman kuvan me sekä muut ihmiset voivat saada maailmasta.

Koska byrokratia on eksperttien hallinto, Arendt näyttää ajattelevan, että byrokratia ei voi sisällyttää hallintaan kuin ainoastaan pienen osan ihmisistä. Jokaisen kansan enemmistö on epäpätevää hoitamaan niinkin ”pitkälle erikoistunutta asiaa kuin politiikkaa ja julkisia asioita.” Suhteessa politiikkaan tämä määritelmä on hyvin ei-arendtilainen. Arendtin tarkoituksena onkin maalata kuvaa politiikasta juuri byrokratian näkökulmasta. Byrokratian silmin politiikka on todellakin pitkälle erikoistunutta ja maallikoille hankalaa ymmärrettäväksi. Arendt siis pyrkii ainoastaan osoittamaan kuinka byrokratian muodot ovat yhteensopimattomia politiikan kanssa. Arendtin politiikka näyttää olevan ristiriidassa byrokratian kanssa, koska hänt haluaa sisällyttää mahdollisimman monta ihmistä toiminnan ja samalla politiikan alueelle, mikä byrokratian kannalta katsottuna johtaa mielipiteiden (etenkin huonojen sellaisten) sekamelskaan. Mitä enemmän ihmisiä – ja sitä kautta erilaisia mielipiteitä – politiikan alueella kuitenkin on, sitä paremman ymmärryksen voimme saavuttaa maailmasta.

Tämänkaltainen ymmärrys – maailman näkeminen toisen ihmisen näkökulmasta – on poliittisista oivalluksista erinomaisin. Jos haluaisimme määritellä perinteiseen tapaan valtiomiehen tärkeimmän hyveen, voisimme sanoa, että se koostuu suurimman mahdollisen maailmankuvien joukon ymmärtämisestä...ja samaan aikaan kyvystä kommunikoida kansalaisten kesken ja heidän mielipiteistään, jotta tämän maailman jaettavuus (*commonness*) käy selväksi.⁷⁹ (Arendt 2005, 18)

Jos byrokrania, kuten Arendt asian ilmaisee, pyrkii aina sulkemaan kokemattoman enemmistön pois politiikan piiristä, se tulee samalla rajoittaneeksi julkisella alueella kuultavien ihmisten ja heidän mielipiteidensä määrää. Poliitiikkaa koostuu Arendtin mielestä puhtaimmillaan mahdollisimman suuresta joukosta erilaisia mielipiteitä, joista osa eittämättä on toisia parempia ja osa huonompia. Emme kuitenkaan voi sulkea yhtään mielipidettä politiikan ulkopuolelle, koska emme koskaan voi olla varmoja toiminnan lopputuloksesta. Emme siis voi etukäteen tietää, mitkä mielipiteistä osoittautuvat hyödyllisiksi ja mitä haitallisiksi. Ainoa vaihtoehtomme on kuulla mahdollisimman monenlaisia mielipiteitä ja pyrkiä oman tietomme varassa valitsemaan niistä parhaat. Arendt näyttää selkeästi olevan sitä mieltä, että kaikilla mielipiteillä on yhtäläinen oikeus tulla esitetyksi ja kuulluksi poliittisella alueella. Byrokratian pyrkimys rajoittaa tuota tavoitetta estää tässä mielessä arendtilaisen poliittisen ymmärryksen syntymisen.

Byrokraattisen virtausten kasvulle maailmassa Arendt löytää yhden selityksen Marxin ajattelusta. Arendt (2006, 19–20) tulkitsee Marxin tarkoittaneen vallankumouksen jälkeisellä lisääntyvällä vapaa-ajalla aikaa, joka on vapaata sekä työstä että politiikasta ja joka aktualisoituu, kun ”asioiden hallinnoiminen (*administration of things*) on syrjäyttänyt poliittisen toiminnan. Arendtin mielestä Marx itse asiassa osui oikeaan siinä, vaikka tämä ei pitänytkaan kehitystä hyvänä, että poliittiseen toimintaan käytetty aika on modernissa maailmassa jatkuvasti vähentynyt, kun taas hallinnoimiseen käytetty aika on lisääntynyt (ibid., 20). Arendt tulkitsee, että marxilainen käsitys historiasta on johtanut yleisesti hyväksytyyn oletukseen, jonka mukaan politiikan merkityksen väheneminen on luonnollinen ja odotettavissa oleva kehityskulku. Marxilainen ajattelu on siis kyllästännyt modernin diskurssin siten, että politiikan syrjäytyminen nähdään luonnollisena ja välttämättömänä ilmiönä. Arendt ei kuitenkaan missään nimessä hyväksynyt determinististä historiantulkintaa. Arendtille historia voisi aina tapahtua myös toisella tavalla, eikä toimintamme seurauksista ole takeita. Arendt kyllä hyväksyy Marxin tulkinnan modernin maailman kehityksestä, mutta kieltää sen, että tuo kehitys olisi jotain välttämätöntä.

Arendtin historiakäsityksen ymmärtäminen on tärkeää, jotta voimme käsitellä hänen määritelmiään politiikasta ja byrokratiasta ja ymmärtää, miksi Marxin mainitsema hallinnollisuuden kasvu on Arendtille ongelmallista. Käyn seuraavien muutamien sivujen

aikana läpi joidenkin Arendt-tutkijoiden ajatuksia Arendtin ei-deterministisestä historiatalukinnasta, jotta saamme paremman käsityksen sen vaikutuksesta koko Arendtin poliittiselle teorialle.

Parvikon (1999, 228) sanoin; ”Arendtilaisen käsityksen mukaan historiallisessa tapahtumisessa ei ole mitään vääjäämätöntä, eikä siitä voida edes jälkikäteen rakentaa aukotonta välttämättä toisiaan seuraavien tapahtumien ketjua, jossa aikaisemmat tapahtumat selittävät myöhemmät tapahtumat, puhumattakaan että tällaisella historiallisella tapahtumisella olisi jokin ennaltamäärätty *telos*.” Canovan (1994, 95) on samoilla linjoilla Parvikon kanssa todetessaan, että Arendtille tulevaisuus ei ollut pelkästään menneisyyden jatkumo vaan jotain täysin arvaamatonta ja yllättävää. Canovanin mukaan käsityksemme historiasta perustuu illuusion, jonka saa alkunsa sillä hetkellä, kun käänämme katseemme menneisyyteen ja olemme näkevinämme siellä seikkoja, joiden nojalla pyrimme selittämään tätä hetkeä ja tulevaisuutta.

Arendtin historiakäsityksestä on kirjoittanut myös Markku Koivusalo (2003, 105), jonka mukaan *Origins of Totalitarianism* -teoksessaan Arendtin oli ainoastaan tarkoitus kuvata niitä historiallis-transsendentaalisia mahdollisuusehtoja, jotka kristalloituivat lopulta totalitarismiksi. Olen samaa mieltä Parvikon ja Koivusalon kanssa siitä, että *Origins of Totalitarianism* -teosta ei pidä lukea niinkään tarkkana historiallisena kertomuksena vaan enemminkin eräänlaisena totalitarismin ilmiön luonnehdintana. Pelkästään antisemitismin historiaa koskeva avausosuus riittää vakuuttamaan lukijan siitä, että teoksen tarkoitus ei ole esittää lukijalle historiallisia tapahtumia ja johtaa niistä vääjäämättä jokin lopputulos vaan ainoastaan eritellä niitä olosuhteita ja ajatuksia, jotka osaltaan edesauttoivat totalitarismin syntyä.

Historiaa ei siis nykyisen Arendt-tutkimuksen mukaan voida lukea auki pelkkänä tapahtumien ketjuna ja toivoa, että nämä tapahtumat voisivat selittää lopputuloksen. Minkä tahansa ilmiön käsittelemisessä – Arendtin kuuluisin esimerkki oli totalitarismi – Arendt arvosti enemmän ymmärtämistä selittämisen sijaan, sillä pelkkä selittäminen redusoi tapahtumat kausaalisuhteiksi ja samalla tyhjentää ne merkityksestä (Kang 2013, 142–143). Kang näkee Arendtin historiakäsityksen taustalla tämän toiminnan määritelmän, jonka mukaan jokainen ihminen on kykenevä aloittamaan tapahtumia, joiden lopputulos on ennalta-arvaamaton. Jos historia olisi selitettävissä aiempien tapahtumien perusteella,

Arendtin toiminnan käsite jäisi vaille sisältöä. Samalla se heikentäisi ihmisten vastuuta omista toimistaan (ibid., 145). Myös Benhabib (2000, 64) muistuttaa, ettei Arendtin tarkoituksena missään vaiheessa ollut luoda determinististä historiankuvausta. Tämä olisi ollut suorassa ristiriidassa spontaanisuuden, jonka Arendt näki ihmisen keskeisenä kykynä, kanssa. Benhabib korostaa, että Arendtille tulevaisuus ei voi olla jotain, jonka täytyi tulla toteen, koska jos tulevaisuus seuraisi välttämättä historian tapahtumista, epäonnistuisimme sen takia tunnistamaan juuri tapahtuneen ainutkertaisuuden ja uutuuden.

Arendtin on tulkittu vastustaneen juuri poliittiseen ajatteluun ja filosofiaan pesiytynyttä ajatusta varmuudesta poliittisten ja historiallisten kehityskulkujen taustalla. Julia Honkasalo (2008, 136) tulkitsee Arendtin tarkoittaneen, että filosofinen traditiomme on pyrkinyt hallitsemaan ennakoimattomuutta muodostamalla välttämättömyyteen ja ehdottomuuteen perustuvia käsityksiä todellisuudesta. Arendt korostaa toiminnan arvaamattomuutta ja sitä kautta seurausten epävarmuutta, minkä takia historiaa ei voida maalata suoraan seurausten kautta. Emme siis voi vetää suoraa syy-seuraus -yhteyttä tapahtuman ja sitä edeltävien ajanhetkien välille. Honkanen on siis samoilla linjoilla Benhabibin kanssa siitä, että Arendtin ajattelussa ihmisten toiminnan spontaanisuuden ja ennalta-arvaamattomuuden täytyisi estää meitä tuomasta filosofista varmuuden käsitettä historiaa koskevaan keskusteluun.

Tämä Arendtin käsitys historiasta täytyy ottaa huomioon, kun tarkastelemme hänen suhdettaan Marxiin. Arendt tulkitsee Marxin tarkoittaneen, että pelkkä byrokratia olisi riittävä hallinnon muoto yhteiskunnassa, jossa ihmisten välillä vallitsisi ”radikaali ja universaali tasa-arvo” (Arendt, 2005, 77). Tämä on Arendtin mukaan virhepäätelmä, johtuen byrokratian kasvottomuudesta ja inhimillisen toiminnan ennalta-arvaamattomuudesta. Toisaalla Arendt esittää ajatuksen, että tasa-arvo ei tule meille annettuna vaan meistä tulee tasa-arvoisia yhteisen päätöksen kautta, jolloin myös takaamme toisillemme yhtäläiset oikeudet (Arendt 1973, 301).

Byrokraatiaan perustuvan hallintomuodon taustalla, ja sen luontaisen tavan korvata lait temporaalisilla ja vaihtuvilla asetuksilla, on taikausko mahdollisesta ja taianomaisesta ihmisen identifikaatiosta historian voimien kanssa. Tällaisen poliittisen kokonaisuuden ideaali tulee aina olemaan ihminen, joka vetelee historian naruja näyttämön takana.⁸⁰ (Arendt 1973, 216)

Byrokraatia hallintomuotona näkee Arendtin mukaan ihmisen eräänlaisena historiallisten voimien toimeenpanijana. Byrokraatti on siis eräänlainen välikappale ihmisen ulkopuolisten – mutta silti häneen liittyvien – voimien toiminnassa. Huomionarvoista on, että Arendt käyttää sanaa taikausko kuvaamaan byrokraattisen hallintomuodon perusoletusta. Oletus siitä, että ihminen voisi toteuttaa jotain historiallista tai luonnollista voimaa, on arendtilaisessa ajattelussa absurdi idea, koska emme pysty millään varmasti tietämään tuollaisen voiman olemassaolosta ja lisäksi koska oman toimintamme ennalta-armaamattomuus tekee mahdottomaksi arvioida pienimmänkään teon seurauksia. Tulkitsen Arendtin näkökulmasta byrokraatian epäpoliittiseksi hallinnon muodoksi juuri näistä syistä. Kukaan ei voi todeta varmasti tietävänsä, minkä voiman tulisi ohjata ihmisten elämää. Ja vaikka joku tähän pystyisikin, emme kykenisi tuota voimaa seuraamaan, koska toimintamme on lopputulosten suhteen täydellisen hämärän peitossa.

Mikä tekee totalitarismista todella uuden ja kauhean, ei ole sen kieltämä vapaus tai väite siitä, että vapaus ei ole ihmiskunnalla hyväksi tai edes tarpeellista vaan enemmänkin käsitys siitä, että inhimillinen vapaus täytyy uhrata historialliselle kehitykselle... Tämän näkemyksen jakavat kaikki erityisesti poliittiset liikkeet, joiden keskeisin teoreettinen ajatus on se, että vapaus ei sijaitse sen paremmin ihmisen toiminnassa tai yhteistoiminnassakaan kuin heidän välilleen muodostuvassa tilassaankaan. Vapaus myönnetään kuuluvaksi sille prosessille, joka tapahtuu toimijoiden selän takana ja tekee työnsä salassa, näkyvien julkisten asioiden ulkopuolella.⁸¹ (Arendt 2005, 120)

Tällaisessa ajattelussa vapaus yhdistetään historian kulkuun, jota Arendt kuvaa ”historian virraksi”. Virta kuljettaa tapahtumia tiettyyn suuntaan, eikä sen voimaa kannata vastustaa. Pahimmillaan tämä voi Arendtin (ibid., 121) mukaan johtaa tilanteeseen, jossa ihmisten ainoaksi tehtäväksi nähdään tuon virtauksen kiihdyttäminen. Tällainen historiankäsitelmä on täysin vieras Arendtille, eikä sitä voi yhteensovittaa hänen poliittisen teoriansa kanssa. Arendtin mukaan (ibid., 126–127) determinismi maailmassa on mahdollista vain silloin, jos jokaiselta vastasyntyneeltä viedään mahdollisuus uuden aloittamiseen, kuten totalitaristisilla valtioilla oli tavoitteena.

Marxilaisuuteen kuuluva käsitys historian muutoksesta voidaan Canovanin (1994, 71) mukaan nähdä Arendtin esittelemän totalitarismin taustalla. Canovanin mukaan Marxin ajatus työtä tekevästä ihmisestä vaikutti osaltaan totalitarismin ajatukseen historiallisista voimista ja ihmisen roolista niiden toteuttajana. Lisäksi Canovan (ibid, 73) argumentoi,

että Marx olisi Arendtin mukaan ollut saman länsimaalaisen filosofian historian vanki ja tämän takia Marx olisi nähnyt virheellisesti politiikan valmistamisen ja työn kategorioiden kautta. Kuten edellä olen osoittanut, Arendtille työ ja valmistaminen on erotettava toiminnasta, eli politiikasta.

On syytä mainita lyhyesti, mitä Arendt tarkoittaa noilla ”historian voimilla”, jotka byrokraatiaan nojaava totalitaristinen hallintomuoto oletti ihmisen toimintaa ohjaaviksi periaatteiksi. Natsismin rotuopin taustalla oli väärinymmärretty ja vääristelty käsitys Darwinin luonnonvalinnasta ja vahvimman yksilön selviytymisestä, jonka lopullisena tarkoituksena olisi arjalaisen rodun luominen. Bolsevismin ajatus luokkataistelusta historian voimien kuvaajana puolestaan perustuu Marxin ideaan historian vääjäämättömästä kehityksestä kohti sosialismia (Arendt 1973, 463 & Arendt 2003, xix). Canovan (1994, 164) kutsuu toista biologiseksi determinismiksi ja toista historialliseksi determinismiksi. Natsiliike oikeutti hirmutekojaan sillä oletuksella, että ne ainoastaan nopeuttivat arjalaisen rodun vääjäämätöntä voittokulkua. Tässä he käyttivät avukseen eräänlaista keinotekoista luonnonvalintaa, kun miljoonia ei-toivottuja yksilöitä tapettiin tai pakkosterilioitiin. Natsi-ideologia oletti tavoitteekseen arjalaisen rodun, johon päästäisiin rodunjalostuksen avulla. Marxin ajatteluun pohjautuva bolsevismi puolestaan olettaa luokkataistelun taustalla vaikuttavan jättimäisen historian voiman, jonka päämääränä on sosialismiin perustuva yhteiskunta. Tämä on Arendtin mielestä virheellinen käsitys, koska historia ei ole determinististä. Toisin sanoen historia ei johda mihinkään tiettyyn pisteeseen tai tapahtumaan. Se ainoastaan tapahtuu.

Darwinismi saavutti niin huimaa suosiota, koska se tarjosi perinnöllisyyteen nojaten ideologiset aseet sekä rodun että luokan hallinnalle, ja koska sitä pystyttiin käyttämään sekä rodullista syrjintää vastaan että sen puolesta... Poliittisen keskusteluun darwinismi tarjosi kaksi tärkeää konseptia: kamppailun olemassaolosta ja optimistisen luottamuksen luonnonvalinnan tarpeellisuuteen ja automaattisuuteen, ja loputtomat mahdollisuudet, jotka näyttivät olevan seurausta ihmisen evoluutiosta eläimistä, mikä aloitti uuden eugeniikan ”tieteen”.⁸² (Arendt 1973, 178)

Darwinismin toinen puoli, ihmisten periytyminen eläimistä, valitettavasti selviytyi. Eugeniikka lupasi nujertaa nuo selviytymisopin hankalat epäselvyydet, joiden mukaan on mahdotonta joko ennustaa, kuka lopulta on vahvin, tai tarjota kansoille keinot kehittää ikuista vahvuutta.⁸³ (ibid., 178–188)

Arendt näki natsien harjoittaman eugeniikan taustalla darwinismin mukana yleiseen tietoisuuteen nousseen ajatuksen ihmisen ja eläinten yhteisestä kehityshistoriasta. Kun Darwinin ajatukset olivat läpäisseet länsimaalaisen ajattelun, niitä pystyttiin käyttämään oikeutuksena sekä rodulliselle syrjinnälle että tietyn ihmisryhmän ylemmyydelle. Näin rotuhygienian kannattajan saivat aseita darwinismista, joiden avulla he pystyivät ”perustelemaan” jonkin ihmisryhmän paremmuutta. Kun ihminen miellettiin kehittyneen eläimistä jollekin ylemmälle tasolle, länsimaalaiseen ajatteluun ilmestyi havainto siitä, ettei ihmisen kehitys sinällään tähtää mihinkään tavoitteeseen. Samalla ymmärrettiin, ettei ollut mitään syytä olettaa ihmislajin kehityksen saavuttaneen mitään määränpäättä, koska evoluutio ei itse aseta toiminnalleen tavoitteita; se tähtää ainoastaan elämän selviämiseen.

Afrikan kolonialistisista alueista tuli mitä hedelmällisintä kasvualustaa myöhemmälle natsieliitille. Siellä he olivat nähneet omin silmin kuinka ihmisistä voitaisiin muokata rotuja ja kuinka, yksinkertaisesti ottamalla prosessin aloite omiin käsiinsä, olisi mahdollista työntää oma kansa herrarodun asemaan.⁸⁴ (Arendt 1973, 206)

Nostan nyt esiin uudelleen jo aiemmin esitetyn sitaatin, koska siitä on löydettävissä toinen Arendtin tärkeä ajatus. Darwinin evoluutioteoria ei nosta yhtä lajia toisten yläpuolelle. Se ainoastaan kiinnittää huomionsi siihen, että yksilöiden väliset satunnaiset erot vaikuttavat niiden mahdollisuuksiin siirtää geenejään eteenpäin. Pienikin etu tuossa kilpailussa muokkaa sukupolvien vieressä lajin ominaisuuksia, kun vähemmät hyödylliset ominaisuudet ja niitä kantavat yksilöt karisevat pois. Itselleen sokeana prosessina evoluution suuntaa ei kuitenkaan voida ennustaa. Arendt näki, että eugeniikka lupasi poistaa tuon evoluutioteorian arvaamattomuuden. Rotuhygienian avulla olisi mahdollista päättää, mikä ihmisryhmä olisi vahvin tässä keinotekoisessa luonnonvalinnan tilassa. Näin natsiliike toimi, kun se päätti luoda tiettyyn ihanteeseen perustuvan ihmisrodun tuhoamalla kaikki tuohon malliin sopimattomat yksilöt. Darwin pyörisi mitä luultavimmin haudassaan, jos hän tietäisi, miten hänen teoriaansa luonnonvalinnasta väärinkäytettiin viime vuosikymmenen hirveissä ihmisoikeusrikoksissa.

Arendt ei missään nimessä väittäisi Darwinin tai Marxin ajatusten olevan syyllisiä Natsi-Saksan tai Neuvostoliiton kauheuksiin. Molemmissa tapauksissa maailmassa esiintyvät ajatukset kuitenkin johtivat tilanteeseen, jossa niitä käytettiin väärin oikeuttamaan yhden järjestelmän ylivaltaa. Vaikka natsien tarkoituksena selvästi olikin luoda (tai säilyttää

vanha) arjalainen rotu⁷ käyttäen hyväkseen vääristeltyä Darwinin teorian ajatusta luonnonvalinnasta, Arendt muistuttaa, että totalitarististen valtioiden toiminnassa tiede oli vain astinlauta valtaan. Kun valta oli saavutettu, totalitaristiset valtiot kadottivat pakkomielteensä ”tieteellisiin” todisteisiin (ibid., 345). Ja vaikka ajatus suuremman voiman palvelemisesta on selkeästi havaittavissa molempien totalitarististen valtioiden ideologiassa ja toiminnassa, on vähintäänkin kyseenalaista nostaa se totalitarismin ”logiikkaa” selittäväksi tekijäksi. En aio tässä tutkielmassani pohtia Marxin ja Darwinin teorioiden merkitystä natsismin ja stalinismin ideologialle tämän tarkemmin. Tärkeää on kuitenkin huomioida, että Arendt näki byrokratian ja totalitarismin välillä yhteyden. Molemmissa yksilö nähdään jonkin itsensä ulkopuolisen voiman palvelijana ja toteuttajana, mikä ei sovi ajatukseen politiikasta ihmisten välisenä ja ennalta-arvaamattomana toimintana.

Olen tässä alaluvussa käsitellyt Arendtin ajatuksia byrokratian historiasta ja synnystä. Samalla keskityin kuvaamaan totalitarististen valtioiden taustalla vaikuttaneita oletuksia historiasta, koska Arendtin ei-deterministinen historiakäsitys on keskeinen oman tutkielmani kannalta. Lisäksi totalitarismi liittyy seuraaviin alalukuihin, joissa pohdin tarkemmin byrokratian kasvottomuutta ja sen mahdollisia seurauksia. Korostan, ettei tarkoitukseni ole tarkastella totalitarismia ja byrokratiata yhtenä ja samana asiana; Arendtille byrokratia kuitenkin oli yksi totalitarismin elementeistä, minkä takia totalitarismin esimerkki paljastaa paljon byrokratian vaikutuksista. Seuraavaksi siirryn käsittelemään Arendtin näkemystä byrokratiasta modernissa maailmassa

4.2 Byrokratia modernissa maailmassa

Byrokratia on välttämätön järjestelmä modernissa massademokratiassa. Arendt ei missään yhteydessä kiistä tätä. Canovan (1994, 194) esittää, että institutionaalinen byrokratia ja muut vallan käyttöön perustetut rakennelmat ovat tarpeellisia ja vaativat jatkuvaa uudistusta, koska vain ihmisten yhteisellä sopimuksella voimme perustaa oikeudenmukaisen tasavallan ja taata sen lainvoimaisella päätöksellä kaikille yhtäläiset

⁷ Arendt huomauttaa, että saksalaiset eivät suinkaan olleet arjalainen rotu, jonka ylivaltaan natsit uskoivat. Todellisuudessa arjalainen rotu oli tarkoitus luoda SS-joukoista, joihin valittiin vain ”puhtaimmat” yksilöt:

oikeudet ja suojan. Suuret ihmisjoukot eivät voi kaikki keskustella valtion yhteisistä asioista *agoralla*, kuten antiikin kreikkalaiset tekivät. Mitä enemmän ihmisiä poliittiseen yhteisöön kuuluu, sitä varmemmin tarvitaan byrokraattista koneistoa hoitamaan hallinnollisia tehtäviä. Byrokratia mahdollistaa asioiden hoidon silloinkin, kun suuri osa ihmisistä ei suoraan ota osaa päätöksentekoon. Juuri tämä on kuitenkin Arendtin mukaan edustuksellisen demokratian ongelma nyky maailmassa.

Edustuksellinen hallinto on tänä päivänä kriisissä osittain siksi, että se on ajan saatossa kadottanut kaikki ihmisten aktuaalista osallistumista tukevat instituutiot ja toisaalta siksi, että sitä kalvaa tauti, josta puoluesysteemi kärsi; byrokratisoituminen ja molempien puolueiden taipumus edustaa vain puoluekoneistoja.⁸⁵ (Arendt 1972, 89)

Edellä esitetty sitaatti liittyy Arendtin tulkintaan Yhdysvaltojen sisäpoliittisesta kuohunnasta, joka oli voimakkaimmillaan 1960-luvun lopussa⁸ ja 1970-luvun alkupuolella. Tarkoitukseni ei tässä yhteydessä ole paneutua tarkemmin Arendtin ajatuksiin Yhdysvaltojen sisäpolitiikan kiemuroista vaan löytää ja tulkita hänen määritelmänsä byrokratiasta. Arendtin kirjoitustyylin ehkäpä suurin vahvuus – ja samalla yksi sen heikkouksia – on hänen tapansa käyttää historiallisia esimerkkejä, jotka hän sitten sitoo yleisempään teoreettisempaan pohdintaan. Tämä tekee lukijan tulkinnasta välillä raskasta, koska ilman todella laajaa historiantuntemusta iso osa esimerkeistä jää vaille kiinnityspintaa. Joka tapauksessa byrokratisoituminen on Arendtille yksi edustuksellisen hallinnon ongelmista nykypäivänä, koska se on niin tiukasti sidoksissa puoluepolitiikkaan. Arendt ei jatka ajatustaan pidemmälle, ja tämän vuoksi on vaikeaa nähdä, mitä hän oikeastaan tarkoittaa. Arendtin muuhun ajatteluun sitoen näyttää kuitenkin todennäköiseltä, että byrokratisoituminen on hänen mielestään ongelmallista siksi, koska se vie jotain pois politiikan alkuperäisestä luonteesta. Byrokratia – vaikkakin Arendtin mielestä välttämätön paha massayhteiskunnassa – on siis epäpoliittista.

Mallina poliittisesta tilasta Arendt käyttää antiikin kaupunkivaltioiden *agoraa*, johon vapaat kansalaiset kokoontuivat päättämään yhteisistä asioista. Hän palaa ajattelussaan jatkuvasti takaisin antiikkiin, jossa hän näki aidon poliittisen toiminnan olleen yleisempää.

The Nazis did not think that the Germans were a master race, to whom the world belonged, but that they should be led by a master race, as should all other nations, and that this race was only on the point of being born. Not the Germans were the master race, but the SS (Arendt 1974, 412).

⁸ Toki 1960-luvun lopun poliittinen liikehdintä ei rajoittunut pelkästään Yhdysvaltoihin. Opiskelijat ja toisinajattelijat nousivat barrikadeille ympäri maailmaa, eivät pelkästään Yhdysvalloissa.

Ateenan pylväskäytävät ja kansankokoukset antavat Arendtille mallin siitä, millainen politiikan maailma oli parhaimmillaan ja mikä nykymaailmassa ehkä on vialla. Villa (2001, 293–294) kuitenkin toteaa, että Arendtille paluuta menneisyyteen ei ole. Tästä Arendtin antiikin ihannoinnista – ja sinne paluun mahdottomuudesta – on monesti seurannut se virhekesitys, että hän olisi antimodernisti. Jones (1998, 188–189) on esittänyt, että tämän antiikin ihannon taustalla on saksalaiseen ajatteluperinteeseen liittyvä ”modernin massayhteiskunnan” halveksuva tulkinta. Jones esittää, että tässä ajatteluperinteessä nykymaailmaa tulkitaan aina peilaten sitä myyttiseen ja vahvasti idealistiseen historiaan, tässä tapauksessa antiikin Kreikkaan.

Vaikka Arendtin tuomitseminen antimoderniksi onkin varmasti liioiteltua ja vaatii hänen ajattelunsa vahvaa yksinkertaistusta, on selvää, että Arendt oli erittäin kriittinen modernin maailman tilaa kohtaan. Canovan (1994, 22) esittää, että Arendt voidaan eri yhteyksissä käsittää modernistiksi tai antimodernistiksi, koska hän kyseenalaisti tietoisesti ne perusteet, joille nuo määritelmät on pystytetty. Nähdään Arendt kuuluvan mihin ajattelusuuntaukseen tahansa, on selvää, että hän näki modernissa maailmassa paljon haasteita. Yhdeksi nykymaailman suurimmaksi ongelmaksi Arendt nosti sosiaalisen merkityksen kasvun, koska kasvaessaan se valtaa alaa poliittiselta.

Sosiaalisen täydellinen voitto luo aina jonkinlaisen ”kommunistisen fiktion”, jonka selkein poliittinen piirre on se, että sitä todellakin hallitsee ”näkyvätön käsi”, toisin sanoen, ei-kukaan.⁸⁶ (Arendt 1998, 44–45)

Arendt nostaa byrokratian kaikkein sosiaalisimmaksi hallintomuodoksi, koska se on kasvotonta ja näin ollen tietyissä olosuhteissa kaikkein julminta ja tyrannimaisinta valtaa (ibid. 40). Byrokratia hallitsee ihmisiä kasvottomana koneistona, jonka vallan alueella poliittiselle toiminnalle – ja ajattelulle – ei jää tilaa. Elizabeth Brient (2000, 528) esittää, että Arendtille modernin maailman leimallinen ja varmasti yksi sen vaarallisimmista piirteistä on juuri ajattelemattomuus. Toisin sanoen moderni maailma edesauttaa ajattelemattomuutta, jonka seuraukset saattavat olla kauhistuttavia. Arendtia on myös kritisoitu hänen joustamattomasta käsityksestään liittyen massayhteiskuntaan ja hänen tulkintaansa sen vaikutuksista (Jones 1998, 189–190). Arendt nostaa byrokratian ongelmaksi ja sivuuttaa esimerkiksi luokkakysymykset triviaaleina. Jones nostaa esille sen, ettei Arendt missään vaiheessa selitä tarkemmin sitä, kuinka esimerkiksi laki voisi ”hallita ihmisiä, jos samaan aikaan ei olisi olemassa organisaatiota käyttämässä sitä” (ibid 190).

Jonesin kritiikki osuu mielestäni tärkeään kohteeseen. Arendt näkee modernin massayhteiskunnan huonossa valossa juuri siksi, että sen hallinta on näkymätöntä eikenenkään valtaa. Byrokratia on hyvä esimerkki tästä kasvottomuudesta, jota Arendt pitää yhteensopimattomana poliittisen tilan ja toiminnan kanssa. Kritiikkiä esittäessään Arendt kuitenkin epäonnistuu selittämään kuinka mikään ihmisyhteisö voisi pysyä pystyssä ilman hallintaan tarkoitettuja järjestelmiä. Jones pohtii, josko Arendtin ajattelua voisi selittää hänen nuoruutensa Königsbergissa, joka oli erittäin pitkälle byrokratisoitunut yhteiskunta. Nuoruuden kokemuksia suurempi vaikutus oli varmastikin Arendtin henkilökohtaisilla muistoilla natsi-Saksan totalitaristisen tuhkoneiston toiminnasta (ibid 190). Oli syy mikä tahansa, Arendt ei onnistu perustelemaan sitä, kuinka hänen vahvasti idealistinen politiikan määritelmänsä voisi olla mahdollinen ilman byrokratiaa, jota ilman isomman ihmisryhmän yhteiseloa on vaikea kuvitella.

On täysin kuviteltavissa, että moderni aika – joka alkoi inhimillisen aktiivisuuden ennennäkemättömällä ja lupaavalla lisääntymisellä – saattaa loppua kaikkein kuolettavimpaan ja steriileimpään passiivisuuteen, jonka historia on koskaan tuntenut.⁸⁷ (Arendt 1998, 322)

Modernissa maailmassa ihmisen kohtaloksi saattaa jäädä sama paljas käyttäytyminen, josta lajimme ponnisti menneiden vuosisatojen aikana pois. Arendt puhuu tästä vaarasta sosiaalisuuden nousulla, jossa ihmisistä tulee pelkkiä työntekijöitä (*jobholders*), jotka tyytyvät ainoastaan omaan rooliinsa eivätkä edes kaipaa poliittista toimintaa. Canovan (1994, 153–154) esittää, että modernin ihmisen kyky muuttaa luontoa ja jopa luoda uutta luontoa fysiikan ja kemian keinoin antaa lajillemme mahdollisuuden tehdä käytännössä mitä tahansa, mutta kaikesta potentiaalistamme huolimatta päätämme silti muokata itsestämme uudestaan sen eläinlajin edustajia, joita olemassaolomme alkutaipaleella olimme.

Mikä tekee massayhteiskunnasta niin raskaan kestää, ei ole ihmisten määrä, ainakaan pääsääntöisesti, vaan se tosiseikka, että heidän välisensä maailma on menettänyt voimansa kerätä heidät yhteen, liittää ja erottaa heidät toisistaan.⁸⁸ (Arendt 1998, 52–53)

Mitä enemmän ihmisiä on, sitä voimakkaampi on yhdenmukaista voima, joka heihin vaikuttaa. Tulkitsen tämän huomion olevan Arendtin massayhteiskuntakritiikin keskeisin

sisältö. Massojen paine siis heikentää ihmisten välistä tilaa, jonka Arendt näki poliittisena tilana. Malcolm Bull (2005, 677–678) esittää, että suuri ihmisjoukko auttaa varmistamaan mukautumisen ja yksimielisyyden, kun alkuperäisessä kreikkalaisessa *poliksessa* juuri ihmisten välinen tila antoi heille mahdollisuuden määritellä ja ylläpitää omaa identiteettiään peilaamalla sitä ympärillä oleviin ihmisiin. Byrokratia – joka on Arendtin mielestä kaikkein sosiaalisin hallintomuoto – estää juuri tämän yksilöllisen identiteetin muokkaamisen ja ylläpitämisen. Sosiaalisen alueen levittäytyessä sekä yksityisen että julkisen alueelle ihmisistä tulee aina vaan enemmän toistensa kaltaisia. Villa (2001, 290) puolestaan argumentoi, että Arendtin kritiikki modernia maailmaa kohtaan kumpuaa hänen käsityksestään, jonka mukaan julkisen alueen asemaa heikentävät monet leimallisesti modernit voimat, kuten kapitalismi ja teollinen automaatio.

Arendtille julkinen tila on päinvastoin varattu yksityisyyden näyttäytymiselle (Arendt 1998, 41). Vain julkisen alueella ihminen saattaa olla yksilö vertaistensa seurassa. Tulkitsen Arendtin tarkoittavan juuri tätä yhteensopimattomuutta, kun hän kutsuu byrokraattista valtaa kaikkein tyrannimaisimmaksi vallaksi, koska se on kasvotonta ja ei-yksilöllistä. Ihmisten konformismi, joka Arendtin mukaan on modernin tasa-arvoisuuden käsitteen perusta, on syrjäyttänyt toiminnan käyttäytymisellä ihmisten välisen kanssakäymisen ensisijaisena muotona (ibid., 41). Modernissa yhteiskunnassa Arendt siis näki aidon toiminnan – ennalta-arvaamattoman ja yksilöllisen – mahdollisuuden kaventuneen, minkä seurauksena mahdollisuutemme säilyttää yksilöllisyytemme on heikentynyt.

Mikä teki totalitarismista – jota Arendt käsittelee tuotannossaan erittäin paljon – ennennäkemättömän kauhean järjestelmän ei ollut sen aiheuttamat ihmishenkien menetykset vaan sen pyrkimys ihmisen perimmäisen olemuksen hävittämiseen. Totalitarismin suurin kauhu oli siinä, että se oli ensimmäinen hallintamuoto, joka otti poliittiseksi ideaaliksi ihmisen erityisyyden tarpeettomaksi tekemisen. Kimberley Curtis (1997, 33–34) väittää, että totalitarismin myötä ensimmäistä kertaa ihmiskunnan historiassa ihmisen erityisyyden sammuttamisesta tuli politiikan tarkoitus.

Koska me tiedämme tänä päivänä, että tappaminen on kaukana pahimmasta asiasta mitä aiheuttaa toiselle ihmiselle ja toisaalta, että kuolema ei missään nimessä ole se mitä ihminen eniten pelkää. Kuolema ei ole ”kaiken pelottavan perikuva” ja valitettavasti on olemassa paljon kuolemantuomiota

ankarampia rangaistuksia. Lause: ”Jos kuolemaa ei olisi olemassa, maailmassa ei olisi enää pelkoa”, täytyy korjata tekemään tilaa sietämättömälle kivulle kuoleman rinnalla.⁸⁹ (Arendt 1970, 127)

Arendtin ajattelun keskeisimpiä kohtia on väite siitä, että totalitarismin kauhujen myötä länsimaalaiset moraalii- ja poliittiset rakennelmat ovat nyrjähtäneet pois paikoiltaan. Se mitä aiemmin pidettiin moraalisesti hyvänä tai pahana, ei enää onnistu kuvaamaan maailmaa sellaisena kuin se on. Jotain maailman olemisessä on perustavanlaatuisesti muuttunut, emmekä kykene käsittelemään tuota muutosta niillä moraalii-eettisillä ja poliittisilla työkaluilla, joihin olemme aikaisemmin luottaneet. Arendtin sanoin, ”kokemushorisonttimme on rikkoontunut”. (Curtis 1997, 33–34)

Olen viipynyt tarinan tässä kappaleessa, jonka todelliset ulottuvuudet Jerusalemin oikeudenkäynti epäonnistui tuomaan maailman silmien eteen, koska se tarjoaa selkeimmän ymmärryksen siitä totaaliiisesta moraaliiisesta romahduksesta, jonka natsit aiheuttivat kunnioitetussa eurooppalaisessa yhteiskunnassa – ei pelkästään Saksassa vaan melkein kaikissa valtioissa, ei pelkästään vainoojien, vaan myös uhrien joukossa.⁹⁰ (Arendt 2006b, 125–126)

Natsi-Saksan onnistui toteuttaa ennenäkemättömiä kauheuksia, koska eurooppalainen ajattelu ei ollut valmis hyväksymään sen luomaa uhkaa. Parvikko (2008, 201) kiinnittää edellä esitetystä sitaatista huomiota siihen, että romahdus oli yhtä lailla natsien kanssa yhteistyötä tehneen juutalaisyhteisön kuin myös laajemmin koko Euroopan epäonnistuminen. Samalla kun juutalaisneuvostot luottivat ikaikaiseen myönnytystaktiikkaan vainoojien edessä, samoin muut eurooppalaiset valtiot sulkiivat silmänsä natsismin todelliselta luonteelta.

Myös Canovan (1994, 158–159) kiinnittää huomiota siihen, että totalitarismin pelottavin puoli ei ollut natsien fanaattisuus vaan tavallisten saksalaisten kyky luopua aiemmin perustavanlaatuisina pidetyistä moraaliiiohjeista ilman suurempia ongelmia. Canovanin mukaan Arendtin suurin anti moraaliiilosofialle onkin tämän huomio siitä, kuinka moraaliiimme muistuttaa enemmän tapoja kuin todellisia ja määrääviä käskyjä ja kehotuksia. Arendt käytti esimerkkinä tästä moraaliiin häilyväisyydestä Adolf Eichmannia, jota käsitelen tarkemmin myöhemmässä alaluvussa. Tässä yhteydessä nostan ainoastaan esille Arendtin kuvauksen Eichmannista, jonka hahmo näyttää meille mitä moraaliiarvostelmiemme nyrjähtäminen pois paikoiltaan voi todella tarkoittaa.

Ja tuomarit eivät uskoneet häntä, koska he olivat liian hyviä ja ehkä myös liian tietoisia oman ammattinsa perusteista myöntääkseen, että keskiverto, ”normaali” henkilö, ei sen paremmin yksinkertainen, indoktrinoitu tai kyyninenkään, voisi olla täydellisen kykenemätön erottamaan oikeaa väärästä. He mieluummin päättelivät satunnaisista valheista, että hän (Eichmann) oli valehtelija – ja hukkasivat suurimman moraalisen ja jopa lainopillisen haasteen koko oikeustapauksessa.⁹¹ (Arendt 2006b, 26)

Olen tässä alaluvussa käsitellyt byrokratiaa modernissa maailmassa. Samalla olen kiinnittänyt huomiota Arendtin modernismikritiikkiin, joka voidaan ymmärtää usealla eri tavalla. Seuraavassa alaluvussa siirryn käsittelemään byrokratiaa kasvottomana valtana.

4.3 Kasvotonta valtaa

Byrokraattinen valta, byrokraatin anonyymi valta, ei ole yhtään vähemmän despoottista koska ”ei-kukaan” käyttää sitä. Päinvastoin se on sitäkin pelottavampaa, koska kukaan ei voi puhua tai vedota tähän ”ei-kehenkään.”⁹² (Arendt 2005, 97)

Tässä sitaatissa Arendt esittää, että anonyymi byrokratia ei kasvottomuudestaan huolimatta ole viatonta. Itse asiassa juuri kasvottomuus tekee byrokratiasta Arendtin poliittisessa ajattelussa epäilyttävän. Eichmannin oikeudenkäynnissä kävi Arendtin mukaan selväksi, että juuri hallinnollinen objektiivisuus ja kansanmurhan ajattelu taloudellisilla termeillä mahdollistivat natsien kauheudet (Arendt 2006b, 69). Kuten ensimmäisessä luvussa osoitin, Arendtin mukaan poliittinen tila on ennen kaikkea persoonallisten yksilöiden aluetta. Poliittisella alueella ihmisellä on mahdollisuus osoittaa vertaistensa edessä, kuka hän itse asiassa on. Lisäksi poliittisella alueella meidän on mahdollista oppia tuntemaan myös itsemme toisten ihmisten kautta. Ilman tätä mahdollisuutta jäljellä jää pelkästään yksityisen alue, jota Arendt ei pidä riittävänä ihmiselle, koska yksityisessä ei ole tilaa, tai edes mahdollisuutta, kohdata toisia ihmisiä. Sitä varten tarvitaan erityinen tila, joka mahdollistaa mahdollisimman vapaan toiminnan.

Esitän, että Arendtille byrokraattinen valta on luonteensa takia itse asiassa despoottista valtaa vaarallisempaa. Byrokratiasta tekee vaarallista sen kasvottomuus, joka jättää ihmisen vaille veto-oikeutta. Koska emme tiedä kuka tai mikä valtaa käyttää, emme voi millään keinoin puolustautua sitä vastaan.

Hallinnon piti olla ei-valtaa, mutta tosiasiaassa se voi olla ainoastaan ei-kenenkään- valtaa, toisin sanoen byrokratiaa, joka on hallintomuoto, jossa kukaan ei kanna vastuuta. Byrokratia on hallintomuoto, josta hallinnan persoonallinen elementti on hävinnyt... Mutta tämä ei-kenenkään-valta, ottaen huomioon, että autenttissa byrokratiassa kukaan ei istu hallitsijan tuolilla, ei tarkoita, että vallan olosuhteet olisivat hävinneet. Tämä ei-kukaan hallitsee erittäin tehokkaasti hallituiden näkökulmasta ja mikä vieläkin pahempaa, se jakaa yhden piirteen tyrannin kanssa.

⁹³ (Arendt 2005, 77–78)

Tyrannimainen valta määritellään perinteisesti omavaltaisena valtana ja alun perin tämä merkitsi valtaa, jonka ei tarvitse tehdä selontekoa, valtaa, joka ei ole vastuussa kenellekään. Sama pitää paikkansa myös byrokraattisesta ei-kenenkään-vallasta, tosin täysin eri syistä. Byrokratiassa voi olla paljon ihmisiä, jotka saattavat vaatia selontekoa, mutta siellä ei ole ketään sitä antamassa, koska ei-kenenkään ei voida vaatia vastuuseen. Tyrannin mielivaltaisten päätösten sijaan löydämme umpimähkäisiä universaaleihin menettelytapoihin perustuvia ratkaisuja, ratkaisuja, jotka ovat ilman sekä pahantahtoisuutta että mielivaltaisuutta, koska niiden takana ei ole tahtoa, johon ei siksi myöskään voi vedota.⁹⁴ (ibid., 78)

Byrokratialla ja tyrannialla on yhteistä se, että molemmissa hallintomuodoissa kukaan ei ole vastuussa päätöksistä. Tyranniassa hallinta on tyrannin henkilökohtaisten oikkujen varassa. Kukaan ei milloinkaan tiedä, mitä tyranni tavoittelee eikä hänen tarvitse selittää toimiaan kenellekään. Hän on muiden yläpuolella ja Aristoteleen määritelmää lainaten joko peto tai jumala. Sekä Aristoteles että Arendt luultavasti myöntäisivät, että ihmiskunnan historiassa ensin mainittua ryhmää edustavat tyrannit ovat olleet enemmistössä. Sama kasvottomuus vailla veto-oikeutta pätee myös byrokratiaan, tosin eri syistä, kuten Arendt huomauttaa. Arendtin tulkinnan mukaan byrokratia on ei-kenenkään-valtaa, jolloin kukaan yksittäinen ihminen ei ole vastuussa päätöksistä. Tyranniassa vastuu lepää lopulta tyrannilla, mutta asemansa vuoksi hänen ei tarvitse tehdä selontekoa kenellekään. Byrokratiassa valta puolestaan on järjestelmällä, joka on kasvoton ja siksi vastuukysymysten ulkopuolella. Vaikka ihmiset vaatisivat byrokratiaa vastuuseen, se pysyy vaihi, koska ei-kenenkään ei voida vedota. Valtaistuini on tyhjä, mutta valta on silti jäljellä.

...kaikkien hallintojen uhkaava muodonmuutos...byrokratioiksi, joissa vallassa ei ole laki eivätkä ihmiset vaan anonyymit virastot ja tietokoneet, joiden täydellisen persoonaton hallinto voi osoittautua suuremmaksi vaaraksi vapaudelle ja kohteliaisuudelle, joita ilman mitään yhteisöllistä elämää ei voi kuvitella, kuin kaikkein mielivaltaisim tyrannia, jonka historia tuntee.⁹⁵(Arendt 2003, 4)

Valta näyttää olevan Arendtille jotain persoonallista. Byrokratiassa tuo vallan persoonallinen elementti on hävinnyt. Kukaan ei enää istu hallitsijan tuolilla, mutta valta on silti jatkuvasti käytössä. Tällöin päätökset eivät enää ole mielivaltaisia samassa mielessä kuin tyrannin päänäpistot. Byrokratian tekemät päätökset perustuvat aina joihinkin periaatteisiin, jotka on luotu hallinnon mahdollisimman tehokkaan käytön takia. Byrokratian päätökset eivät siis voi olla pahoja samassa mielessä kuin tyrannin päätökset. Ne voivat silti olla tyranniaakin vaarallisempia, koska niiden takana ei ole ketään. Byrokraattiset päätökset voivat olla vaarallisia, koska niiden ei tarvitse perustua kenenkään persoonalliseen päätökseen. Väitän, että Arendt tulkitsee byrokratian näinkin negatiivisesti, koska hänelle politiikka on vapaiden yksilöiden välistä kanssakäymistä. Poliitiikan alueella meidän täytyy voida kohdata toisemme ja nähdä toisemme kanssaihmistemme kautta. Arendtille byrokraattinen hallinta on vaarallista, koska sen alueella jäämme yksin.

Arendt kuitenkin epäonnistuu määrittelemään tarkemmin byrokratian säädösten ja asetusten merkityksen. Hän ei myöskään selvennä lain ja asetuksen välistä eroa, vaikka hän kritisoikin byrokratiata juuri jatkuvasti muuttuvista asetuksista ja niiden umpimähkäisyydestä. Tämä epäonnistuminen jättää Arendtin byrokratiakritiikin ongelmiin. Arendt syyttää byrokratiata umpimähkäisistä ja persoonattomista ratkaisuksista, jotka ovat vastuukysymysten ulkopuolella. Tässä mielessä byrokratiata lähestyy Arendtin mielestä tyranniaa, koska tyrannin ei tarvitse vastata kenellekään. Arendt jättää kuitenkin epäselväksi sen, mikä on lain suhde byrokratiata. Umpimähkäisyys byrokraattisessa päätöksenteossa hämärtää yksilön vastuuta päätöksistä, vaikka tämän toiminta olisikin lain kirjaimen mukaista. Laillisuudestaan huolimatta Arendt näkee byrokratian vaarallisena. Esitän jatkossa, että Arendtille byrokratian vaarallisuus piilee juuri sen yksilön vastuuta – sekä moraalisessa että juridisessa mielessä – heikentävässä vaikutuksessa.

Siispä byrokraatti välttelee kaikkia yleisiä lakeja ja hoitaa jokaisen tilanteen erikseen asetusten avulla, koska lain luontainen stabiilitteetti uhkaa pystyttää pysyvän yhteisön, jossa kukaan ei voisi olla jumala, koska kaikkien täytyisi totella lakia.⁹⁶ (ibid., 216)

Arendt ei tarkenna, mitä hän tarkoittaa lain ja asetusten erolla. Laki näyttää olevan Arendtille jotain pysyvää, kun taas asetukset ovat väliaikaisia ja aina jokaiseen tilanteeseen uudelleen luotavissa. Tulkitsen Arendtin tarkoittavan lailla sitä poliittisen toiminnan

periaatetta, jonka mukaan kaikki ovat poliittisen alueella tasaveroisia. Samoin jokainen ihminen vastaa itse omista teoistaan vertaistensa edessä. Laki ei siis tässä yhteydessä viittaa mihinkään konkreettiseen vaan ainoastaan yleiseen periaatteeseen. Samoin puhe jumalasta tarkoittaa ainoastaan sitä, ettei kukaan ihminen voi väistää tuota vastuusta, kuten tyranni tekee omassa hallinnossaan. Kun kaikki ihmiset vastaavat omista teoistaan ja puheistaan poliittisen alueella, ei kukaan voi vedota järjestelmään ja piilotella sen takana vastuutaan. Juuri näin Arendt esittää byrokratian toimivan. Tietystä vertauskuvallisessa mielessä byrokraatti on jumalan asemassa, koska hän ei tarvitse valtaa käyttäessään vastata omasta toiminnastaan. Hän voi ainoastaan istua näyttämön takana – kasvottomana ja tunnistamattomana – ja käyttää järjestelmän valtaa.

Poliittiselle ja sosiaaliselle tieteelle on tietysti tärkeää, että totalitarististen hallintojen, ja ehkä myös jokaisen byrokratian, olemukseen kuuluu tehdä ihmisistä virkailijoita ja pelkkiä hallinnollisen koneen osia ja siten riistää heiltä heidän ihmisarvonsa. Ja voimme myös väitellä pitkään ja voitollisesti ei-kenenkään-vallasta, jota byrokratiaksi kutsuttu hallinnon muoto todellisuudessa on.⁹⁷ (Arendt 2006b, 289)

...on välttämätöntä, että puhumme kaikista systeemin [byrokratian] käyttämistä henkilöistä hammasrattaina ja pyörinä, jotka pitävät hallinnon pyörimässä. Jokainen hammasratas, toisin sanoen jokainen henkilö, täytyy olla vaihdettavissa itse systeemiä muuttamatta. Tämä oletus löytyy jokaisen byrokratian taustalta... mutta kysymys koko tehtävää hoitavien henkilöiden persoonallisesta vastuusta on marginaalinen asia.⁹⁸ (Arendt 2003, 29)

Byrokraatti käyttää toimiessaan järjestelmän valtaa, mutta ei ole itse henkilökohtaisesti vastuussa noista päätöksistä. Edellä esitetyssä sitaatissa Arendt huomauttaa, että byrokratian olemuksessa on jotain, joka pyrkii riisumaan ihmiseltä hänen ihmisyytensä. Haluan välttää liian pitkälle meneviä johtopäätöksiä, sillä en usko Arendtin tarkoittaneen, että jokainen byrokratia toimisi näin pelkän oletuksen perusteella. Arendtin käyttämästä voimakkaasta kieliasusta huolimatta on mielestäni selvää, että hän näki byrokratian – eli ei-kenenkään-vallan – toimivan tavalla, joka pyrkii minimoimaan inhimillisen toiminnan vaikutuksen. Samalla se tulee hämärtäneeksi hallintoon ja päätöksentekoon liittyvät vastuukysymykset, koska ketään ei sen piirissä voida suoraan nimetä vastuulliseksi, jos toimet ovat olleet byrokratian määräysten mukaisia.

Vastuun siirtäminen on jokaisessa byrokraattisessa systeemissä arkipäiväistä rutiinia ja jos haluamme määritellä byrokratian poliittisen tieteen termeillä...

byrokratia on onnettomasti ei-kenenkään hallintaa ja tästä syystä se on luultavasti kaikkein vähiten inhimillinen ja samalla kaikkein raain hallinnan muoto.⁹⁹ (Arendt 2003, 31)

Arendtille byrokratia oli yksi totalitarismin syntyyn ja myös sen lyhyeen menestykseen vaikuttaneista tekijöistä. Arendtin (1973, 460) toteaa, että totalitarismin elementit jäävät maailmaan kauan sen jälkeen, kun 1900-luvun totalitaristiset valtiot ovat haipuneet historian hämäriin. Eli ne ajatukset, ideologiat ja suuntaukset, jotka kristallisoituivat natsi-Saksassa ja Neuvostoliitossa, ovat edelleen olemassa ja voivat tulevaisuudessa näyttäytyä uusissa muodoissa. Young-Bruehlin (2006, 46–54) mukaan byrokratia on yksi neljästä totalitarismin elementistä, joiden kautta natsismi ja stalinismi kehittyivät lopullisiin muotoihinsa. Kolme muuta elementtiä ovat totalitaristisen hallinnon ideologinen ”superaisti”, totaalinen terrori ja luontaisten inhimillisten suhteiden sekä julkisen että yksityisen tuhoaminen. Superaisti on eräänlainen yleistotuus, jonka avulla totalitaristiset liikkeet pyrkivät selittämään kaiken maan ja taivaan välillä. Tämä oletuksen perusteella voidaan oikeuttaa mitä hirveimpiä rikoksia, koska liikkeen sisältä päin – eli niiden ihmisten silmissä, jotka liikkeeseen kuuluvat – oletus yhdestä täydellisestä totuudesta näyttää täysin loogiselta. Ulkopuolisille sama selitys näyttää puolestaan täysin tuulesta temmatulta. Totaalinen terrori kuvastaa totalitarististen valtioiden tuhokoneistoja, joiden ainoaksi tarkoituksiksi muodostui tuhota aina vaan suurempi osa väestöstä. Lopulta totalitaristiset valtiot tuhosivat sekä julkisen että yksityisen alueen, jolloin edes perheenjäsenten välillä ei ollut erityistä suhdetta.

Young-Bruehl (2006, 48–50) nostaa esimerkiksi nykypäivän totalitarismista uskonnollisen fundamentalismin, joka pyrkii yhteen muuttumattomaan totuuteen nojautuen levittäytymään ympäri maailmaa. Young-Bruehl myös huomauttaa, että Arendt ei omana aikanaan kyennyt ennustamaan nykypäivän uskonnollisten ääriliikkeiden nousua ja niiden imperialismia tihkuvaa retoriikkaa. Young-Bruehlin mukaan jotkin uskonnot palvelevat nykyään samaa tarkoitusta kuin käsitys luonnosta palveli natsiliikettä tai historiakäsitys stalinismia. Ne toimivat ideologioina, joiden avulla totaaliseen valtaan tähtäävät organisaatiot oikeuttavat pyrkimyksiään.

Esitän, että Arendtilla olisi paljon annettavaa uskonnollisen fundamentalismin tulkintaan nykymaailmassa. Vaikka Arendt itse ei nähnyt uskonnollista fundamentalismia uhkana politiikalle, oma aikamme todistaa hänen olleen asian suhteen väärässä. Esimerkiksi

fundamentalistista islamin tulkintaa ajavat äärijärjestöt toteuttavat täysin samoja asioita, joista Arendt varoitti totalitarististen ideologioiden kohdalla. Ääriuskonnolliset liikkeet toimivat sisäisen logiikan – jota ulkopuolinen ei voi käsittää tai edes ymmärtää – mukaan ja lupaavat tarjota vastauksen kaikkiin kysymyksiin. Arendt (1973, 307–308) itse esitti, että totalitaristisen liikkeen jäsenet ovat vastakkaisten argumenttien tavoittamattomissa. Aivan samoin kuin natsi-Saksassa, nämä uskonnolliset ääriliikkeet pyrkivät luomaan ihmisestä yhden mallin, jonka ne näkevät ihmisten oletettuna *teloksena*. Samoin niillä on vahvat imperialistiset piirteet kuten totalitarismillakin.

Arendt (ibid., 326) määritteli totalitaristisen liikkeen juuri *liikkeeksi*, jonka täytyy selvitäkseen pysyä jatkuvasti liikekannalla. Liikkeellä ei voi olla päämäärää, jonka saavuttamalla se voisi täydellistyä. Ja vaikka tällainen tavoite olisikin, se asetetaan niin kauas, ettei sen toteutuminen ole mahdollista. Hitlerillä tuo tavoite oli kaikkien alempiarvoisten rotujen hävittäminen ja arjalaisen rodun hegemonia. Fundamentalistisella islamilla sama tavoite on saattaa koko maailma yhden ja kaiken kattavan uskonnollisen tulkinnan alaisuuteen ja luoda koko maailmasta islamilainen kalifaatti. Canovanin (1994, 26) mukaan oppirakennelmasta tulee ideologia siinä vaiheessa, kun se toteaa pystyvänsä yhdellä totuudella sekä selittämään menneisyyden että ennustamaan tulevaisuuden. Tähän määritelmään jotkin nykypäivänä vaikuttavat fundamentalistiset islamilaiset liikkeet sopivat erittäin hyvin.

Koska Arendtin poliittisen ajattelun tärkeimpiä varoituksia oli totalitarististen elementtien mahdollinen uudelleenilmestyminen, meidän täytyy nostaa esillä hänen epäonnistumisensa uskonnollisen fundamentalismin aliarvioimisessa. Vasta tämän virheen myöntämisen kautta voimme kuulla Arendtin varoituksen ja havaita, kuinka totalitarismin elementit ovat edelleen läsnä ja aivan yhtä vaarallisia kuin menneisyydessä. Canovanin (ibid., 90) kuvaus totalitaristisista ideologioista vastaa erittäin tarkasti sitä kuvaa, minkä esimerkiksi ääri-islamilainen ISIS-järjestö antaa itsestään.

Olen tässä alaluvussa käsitellyt Arendtin ajatuksia byrokraatiasta kasvottomana valtana. Esitän, että byrokraatian vaarallisuus piilee sen vastuuta hämärtävässä luonteessa. Kun yksittäinen byrokraatti tekee päätöksiä yleisen, mutta tarkemmin määrittelemättömän mandaatin nojalla, hän ei enää näytä olevan vastuussa omasta toiminnastaan. Vastuu siirtyy järjestelmälle, jonka saa legitimizeettinsä muilta ihmisiltä, mutta byrokraatia ei

kuitenkaan vastaa päätöksensä seurauksesta, koska vallan rakenne hämärtyy. Tämän byrokratian luonteen lisäksi olen käsitellyt totalitarismin merkitystä, koska Arendtille byrokratia oli yksi tuon hallintomuodon perustavista tekijöistä. Byrokratia totalitarismin yhtenä selittävänä tekijänä liittyy myös seuraavaan alalukuun, jossa käsittelen byrokratian vastuuta hämärtävää luonnetta Arendtin kuuluisan historiallisen esimerkkitalanteen pohjalta.

4.4 Eichmann – byrokraatin muotokuva

Hannah Arendtin ehkäpä kiistanalaisin ja poleemisin teos *Eichmann in Jerusalem – The Banality of Evil* julkaistiin alun perin artikkelisarjana *The New Yorker* -sanomalehdessä. Julkaisemisestaan asti kirja on ollut jatkuvan keskustelun ja usein kovankin kritiikin kohteena, josta Hannah Arendt sai omana elinaikanaan oman osansa. Kirjan joidenkin väitteiden myötä Arendtista tuli eräänlainen *persona non grata* juutalaisyhteisöissä, ja moni hänen tuttavistaan katkaisi välit kirjoittajaan (Arendt 2003, xv). Jotain kirjan valtaisasta vaikutuksesta kertoo se, että Eichmann-oikeudenkäynnin jälkeen Arendtin ajatuksiin liittyvä keskustelu tunnettiin yleisesti Kiistana⁹ (Young-Bruehl 2006, 25). Parvikko (2008, 16) puolestaan kiinnittää huomiota siihen, että Arendtin kuvaus Eichmannista ei itse asiassa ollut sittenkään valtavirrasta niin poikkeava. Monet Arendtin ajatuksista oli jo esitetty lehdistössä tai muussa julkisessa keskustelussa ja tietyssä mielessä koko Eichmann-kirja voidaankin nähdä pelkästään oikeudenkäynnin ympärillä pyörineen keskustelun tiivistämisenä yksiin kansiin.

Teoksen keskiössä on Adolf Eichmannin henkilöahmo, jota Arendt ei pitänyt pahuuden ruumiillistumana vaan ainoastaan tavallisena ihmisenä, jonka suurin synti oli hänen epäonnistumisensa ajatella tekojaan ja niiden seurauksia toisten ihmisten näkökulmasta (Arendt 2006b, 46–47). Juuri asioiden näkeminen toisten ihmisten puolelta oli Arendtin mielestä poliittinen hyve *par excellence*. Arendtin tulkinnan mukaan – joka oli hänelle itselleenkin yllätys – Eichmann vaikutti aivan tavalliselta ihmiseltä, ei paholaiselta, ja lopulta hirttotuomion saaneen miehen merkittävin yksittäinen luonteenpiirre oli hänen rauhallisuutensa yhdistettynä hänen epäonnistumiseensa ajatella. Adolf Eichmann tuomittiin Jerusalemin oikeudessa lopulta kuolemaan, joskin Arendt huomauttaa, että

⁹ Englanniksi The Controversy tai saksaksi Die Kontroverse.

hänen tuomionsa näytti päätetyltä jo ennen oikeudenkäyntiä ja että hänen rooliaan holokaustissa on suuresti liioiteltu (ibid., 210). Oikeudenkäynnin poliittisesta luonteesta on kirjoittanut myös Parvikko (2008, 243–249).

Se, mitä kohtasin, oli kuitenkin täysin erilaista ja silti kiistattoman todellista. Hämmästyin tekijän ilmeistä pinnallisuutta, joka teki mahdottomaksi jäljittää hänen tekojensa kiistattoman pahuuden joihinkin syvempiin tekijöihin tai motiiveihin. Teot olivat hirvittäviä, mutta tekijä... oli sangen tavallinen, arkipäiväinen, eikä sen paremmin demoninen kuin hirviömäinenkään. Hänessä ei ollut jälkeäkään vankoista ideologisista vakaumuksista tai tietyistä pahoista motiiveista. Ainut selkeästi havaittava luonteenpiirre hänen menneessä käyttäytymisessään sekä oikeudenkäynnin että sitä edeltäneen poliisitutkinnan aikana, oli jotain täysin negatiivista: se ei ollut typeryyttä vaan ajattelemattomuutta.¹⁰⁰ (Arendt 1977, 4)

Eichmann ei Arendtin tulkinnan mukaan ollut kiihkeä natsi-ideologian kannattaja. Hänen toimiensa motiivit eivät olleet viha juutalaisia kohtaan tai usko natsismin täydelliseen yliveritaisuuteen. Eichmann oli opportunisti, joka näki natsipuolueessa tikkaat oman sosiaalisen asemansa parantamiseen. Toisaalta Arendtin tulkintaa Eichmannista on myös kritisoitu. Bernstein (1997, 309) huomauttaa, että kevään ja kesän 1944 aikana Eichmann jätti huomioimatta esimiehensä käskyn, jossa käskettiin lopettaa Unkarin juutalaisvähemmistön karkottaminen keskitysleireille. Organisoitukyvyistään huolimatta Eichmann ei Arendtin näkemyksen mukaan ollut mitenkään erityisen älykäs ihminen. Itse asiassa Eichmann oli tavanomainen kaikissa paitsi yhdessä suhteessa, joka teki hänestä Arendtin silmissä erittäin vaarallisen ihmisen; Eichmann oli ajattelematon. Tämä teki hänestä vaarallisen, sillä ajattelematon ihminen ei kykene näkemään asioita toisten ihmisten kannalta. Ja juuri tämä toisten näkökulmien ymmärtäminen on Arendtille poliittisen toiminnan tärkein ominaisuus. Ilman sitä ihmiset eivät enää pysty kohtaamaan toisiaan ja näyttäytymään kaltaisilleen. Samoin on esittänyt myös Canovan (1994, 177), jonka mukaan Eichmann oli Arendtin silmissä täydellinen vastakohta Sokrateen hahmolle ja ettei yksikään aidosti ajatteleva ihminen olisi kyennyt suoriutumaan Eichmannin byrokraattisista tehtävistä yhtä vaivattomasti.

Eichmannin tapauksessa Arendt nostaa esiin usein saksalaisuuteen – ja myös täydelliseen byrokraattiin – liitetyn ominaisuuden, eli perinpohjaisuuden (*thoroughness*), joka on kykyä toimia yli velvollisuuden, jolloin toimija näyttäytyy yhtä aikaa sekä lainkuuliaisena että lainsäätäjänä. Natsi-Saksassa tämä byrokraattien hyve nousi arvoonsa erityisesti

natsiliikkeen eliitin parissa. Eichmann itse perusteli, tosin epäjohdonmukaisesti eikä kovinkaan uskottavasti, toimintaansa Kantin deontologisella etiikalla ja kategorisella imperatiivilla. Kuten Arendt itsekin samassa yhteydessä myöntää, Eichmann toimi joka tapauksessa Kantin ohjeiden mukaan yhdessä suhteessa; laki on laki, eikä siitä voi olla poikkeuksia. (Arendt 2006b, 136–137)

Suuri osa siitä kauhistuttavasta perinpohjaisuudesta viimeisen ratkaisun toteutuksessa – perinpohjaisuus, joka yleensä näyttäytyy katsojalle hyvin saksalaisena tai täydellisen byrokraatin piirteenä – voidaan jäljittää siihen Saksassa hyvin yleiseen ja outoon käsitykseen, jonka mukaan lainkuuliainen kansalainen ei tarkoita ainoastaan lakien tottelemista vaan käyttäytymistä ikään kuin henkilö olisi niiden lakien säätäjä, joita hän tottelee. Tästä seuraa vakaumus siitä, että mikään vähempi kuin velvollisuuden ylittäminen ei riitä.¹⁰¹ (ibid., 137)

Eichmannin Kant-kommentit on ehkä helpompi ymmärtää, kun otamme huomioon Arendtin esityksen byrokraatista teoksessa *Origins of Totalitarianism*, jossa Arendt esittää, että byrokraattisen hallinnon taustalla, missä lait korvataan väliaikaisilla ja vaihtuvilla asetuksilla, vaikuttaa taikauskoinen käsitys ihmisen ja historian voimien yhteensulautumisesta (Arendt 1973, 216). Tällöin poliittinen ideaali on näyttämön takana piilossa oleva ihminen, joka ”vetelee historian lankoja”. Tähän malliin Eichmann näyttää sopivan paremmin kuin hyvin. Tässä yhteydessä lailla on hiukan arkikielestä poikkeava merkitys. Se ei tarkoita lakikirjaan kirjoitettuja pykäläiä, vaan jotain pysyvää ja ihmisten kesken sovittua ohjenuoraa, jonka tulisi olla viimeinen mittari toimintamme oikeutukselle.

Eichmann kuitenkin tulkitsi Kantin ajatuksen virheellisesti. Arendtin mukaan Kant tarkoitti, että jokaisesta ihmisestä tulee lainsäätäjä sillä hetkellä, kun hän alkaa toimia. Käytännöllistä järkeään käyttäen ihmisen on mahdollista löytää ne periaatteet, joiden tulisi muodostaa lakien perusta (Arendt 2006b, 136). Toimiva ihminen siis löytää järkensä avulla ne periaatteet, joiden hän haluaisi muodostavan yhteiskunnan lait. Eichmannin ”keittiöfilosofisessa”¹⁰ Kant-tulkinnassa käytännöllisen järjen tilalla oli Hitlerin tahto, joka – laista poiketen – vaihteli päivittäin ja niin suuresti, ettei siinä ulkopuolisen silmin näyttänyt olevan mitään logiikkaa. Arendt viittaa tähän, kun hän myöntää Eichmannin olleen tietysti suhteessa oikeassa Kantin kategorisen imperatiivin tulkinnassaan. Kun Eichmann hyvänä byrokraattina oli sisäistänyt Hitlerin tahdon vastaavan lakia, jäljelle ei

jäänyt muuta kuin toteuttaa annetut määräykset mahdollisimman tehokkaasti ja perinpohjaisesti. Tämä Kantin ajatusten väärinymmärtäminen ei Parvikon (2008, 208) mukaan ollut ainoastaan Eichmannin luonteenpiirre vaan laajemmassa mittakaavassa koko natsibyrokratiaa määrittävä ominaisuus. Monet Eichmannin kaltaiset byrokraatit ja pikkuvirkamiehet päätyivät tahoillaan vastaavaan päätelmään, jonka mukaan velvollisuus totella lakia ajaa kaiken muun edelle, ja tuon velvollisuuden perustana on Hitlerin tahto.

Virhe ei siis ole peräisin Kantilta, vaan ainoastaan Eichmannin puutteellisesta ja virheellisestä Kant-tulkinnasta. Deontologisen etiikan kannalta Eichmann näyttää toimineen oikein siinä mielessä, että ainoastaan velvollisuuden seuraamisella on merkitystä toiminnan moraalisuuden kannalta. Judith Butler (2011, 283) esittää, että Eichmann epäonnistui kantilaisena, vaikka hän itse näkikin toimineensa Kantin kategorisen imperatiivin pohjalta. Toisin sanoen Eichmann siis epäonnistui elämään Kantin käytännöllisen järjen periaatteiden mukaan. Eichmann oli ammattitaitoinen byrokraatti, joka hoiti työnsä moitteetta ja huolellisesti ja toteutti aina velvollisuutensa. Juuri tämä byrokraattinen luonne – yhdistettynä ajattelemattomuuteen – teki Eichmannista niin vaarallisen.

Jerusalemien oikeudenkäynnissä käytännössä kaikki Eichmannin tunteneet ihmiset vahvistivat, että hän varmisti aina selustansa eikä koskaan toiminut ilman suoraa määräystä ylemmältä taholta (Arendt 2006b, 94). Puolustuksessaan hän vetosi aina vain uudestaan siihen, että hän oli ainoastaan totellut määräyksiä¹¹. Eichmannin poikkeuksellisesta taipumuksesta – jopa oman oikeudenkäyntinsä aikana – epäonnistua ajattelussaan, nostan esiin seuraavan esimerkin.

Eichmann vetosi useammin kuin kerran, että hänen organisointikykynsä sekä hänen toimistonsa koordinoimat evakuoinnit ja karkotukset olivat itse asiassa auttaneet uhreja; ne olivat tehneet heidän kohtalostaan helpomman. Jos tämä

¹⁰ Arendt kertoo, että Eichmann itse käytti ilmausta “*household use of the little man*”, kun hän vetosi omaan toimintaansa Kantin periaatteen nojalla.

¹¹ Arendtin huomioi oikeudenkäynnin aikana, että tuomioistuini jätti täysin huomiotta kaikki todisteet, jotka olivat ristiriidassa sen oletuksen kanssa, että Eichmann oli erittäin vaikutusvaltaisessa asemassa natsihierarkiassa (Arendt 2006b, 152). Arendtin kirja sai osakseen rankkaakin kritiikkiä, koska hän ei ollut vakuuttanut oikeudenkäynnin luonteesta, jossa Eichmannista – joka kiistatta oli mukana karkotuksissa ja juutalaisten joukkotuhon toteuttamisessa – maalattiin kuva koko holokaustin pääarkkitehtina. Arendt näki myös mielestään läpi näytösoikeudenkäynnistä, jonka tarkoitus oli lujittaa Israelin asemaa maailmanpolitiikan näyttämöllä.

täytyy tehdä, hän totesi, on parempi, että se tehdään hyvässä järjestyksessä.¹⁰²
(ibid., 190)

Arendtia ihmetytti syytetyn kyky puolustella tekojaan vielä vuosia rikosten jälkeen, kun oikeus marssitti todistajanaitioon aina vain lisää selviytyjiä, jotka vuodattivat muistojaan keskitysleirin kauheuksista. Eichmann oli kannassaan järkkymätön. Hän totesi, että vääryyksiä oli tehty, mutta että hän ei henkilökohtaisesti voinut olla niistä vastuussa, koska hän oli toiminut ainoastaan määräysten mukaan. Läpi oikeudenkäynnin Eichmann oli kykenemätön ymmärtämään omaa rooliaan natsien ihmisoikeusrikoksissa. Hän ymmärsi kyllä hyvin, että oikeudenkäynti keskitysleirien kauheuksista oli sekä tarpeellinen että oikeutettu. Hän ei kuitenkaan nähnyt itseään syyllisenä, sillä hän oli toiminut määräysten ja oman velvollisuutensa edellyttämällä tavalla.

Eichmannissa Arendt näki uudenlaisen rikollisen eli omalletunnolle sokean byrokraatin, joka on etäännytynyt maailmasta niin pahoin, että hän kykenee tuhoamaan sen ohimennen ja tekojaan tarkemmin ajattelematta (Young-Bruehl 2006, 5). Bilsky (2001, 268) argumentoi samanlaisen tulkinnan puolesta, kun hän toteaa, että uudenlainen byrokraattinen rikollinen ei välttämättä ole luonteeltaan paha, mikä haastaa perinteiset käsityksemme syyllisyydestä ja vastuusta. Tämä uusi rikollistyyppi kykenee syyllistymään rikoksiin niitä sen kummemmin miettimättä ja etäännyttämään itsensä kaikista vastuukysymyksistä. Adolf Eichmann vastasi loppuun asti tätä kuvausta, eikä hän koskaan ymmärtänyt, että hän voisi itse olla jollain lailla syyllinen natsien ihmisoikeusrikoksiin.

Oikeudenkäynnissä Eichmann kohtasi viisitoista erillistä syytettyä, esimerkiksi syytteet rikoksista ihmiskuntaa ja juutalaisten kansaa kohtaan sekä syytteen sotarikoksista. Bilskyn (2001, 268) mukaan Eichmannin rikokset olivat Arendtin näkökulmasta uusia, koska ne kohdistuivat inhimillisen olemassaolon perustavanlaatuisen ehtoon eli pluraalisuuteen. Natsit siis pyrkivät tuhoamaan juuri sen tosiasian, että ihmiset asuttavat tätä maailmaa yhdessä. Butlerin (2011, 292) kirjoittaa, että Eichmann esimiehineen ottivat vääryydellä etuoikeudekseen päättää siitä, kenen kanssa he haluavat jakaa maailman. Jokaiseen kohtaan Eichmann vastasi samalla tavalla; ”syytön syytteen esittämässä mielessä”¹² (Arendt 2006b, 21). Arendt esittää samassa yhteydessä ihmetyksensä siitä, että oikeudenkäynnin aikana kukaan ei tullut kysyneeksi syytetyltä, missä mielessä hän sitten

¹² *Not guilty in the sense of the indictment.*

piti itseään syyllisenä. Eichmann itse toisteli toistelemasta päästyään, että häntä voitaisiin syyttää ainoastaan juutalaisten joukkotuhon – joka oli hänen omien sanojensa mukaan yksi ihmiskunnan historian suurimmista rikoksista – ”avustamisesta ja tukemisesta” (ibid., 22). Syytetty siis kiisti syyllisyytensä kaikkiin syytekohtiin, koska syyte ei hänen mielestään ollut oikeutettu. Hän ei ollut omin käsin koskaan tappanut ketään, eikä myöskään antanut suoraa tappokäskyä alaisilleen. Arendt huomauttaakin, että syyttäjä ei kyennyt osoittamaan kovinkaan vakuuttavasti, että Eichmann olisi syyllistynyt kumpaankaan näistä rikoksista (ibid., 22–23).

Ongelma Eichmannin suhteen oli juuri se, että niin moni oli hänen kaltaisensa ja että nämä monet eivät olleet sen paremmin kieroutuneita kuin sadistisiakaan, että he olivat ja edelleen ovat kauhean ja kauhistuttavan normaaleja. Lainopillisten instituutioidemme ja päätöksenteon moraalisten standardiemme näkökulmasta tämä normaalius oli paljon kauhistuttavampaa kuin kaikki hirmuteot yhteensä, sillä se tarkoitti, että tämä uusi rikollistyyppi, joka itse asiassa on *hostis generi humanis*, syyllistyy rikoksiinsa olosuhteissa, jotka tekevät hänelle lähestulkoon mahdottomaksi tietää tai tuntea, että hän toimii väärin.¹⁰³ (Arendt 2006b, 276)

Etummaisena Eichmann-oikeudenkäynnin suurissa kysymyksissä oli kaikissa moderneissa laki-instituutioissa voimassaoleva oletus siitä, että aikomus tehdä väärin on välttämätöntä rikoksen suorittamisessa. Sivistynyt oikeustiede ei luultavasti ole ylpeillyt mistään enemmän kuin tämän subjektiivisen tekijän huomioonottamisesta. Missä aikomusta ei ole, missä, mistä tahansa syystä, jopa moraalisesta mielenvikaisuudesta, kyky erottaa oikea väärästä on heikentynyt, tunnemme, ettei mitään rikosta ole tehty.¹⁰⁴ (ibid., 277)

Yksi Jerusalemin oikeudenkäynnin epäonnistumisista liittyi sen kykenemättömyyteen tunnistaa syytetyn rikosten ennennäkemättömyys. Parvikko (2008, 221–222) väittää, että Jerusalemin tuomioistuin ei kyennyt ymmärtämään syytetyn rikosten laatua. Oikeus epäonnistui myös tunnistamaan ja käsittämään uudenlaista rikollista, jonka oli tilanteessa likipitään mahdotonta tietää tekevänsä väärin. Oikeustieteemme pyrkii aina ottamaan huomioon syytetyn aikomuksen pohtiessaan tämän syyllisyyttä. Jos henkilö ei ole aikonut toimia väärin, rikosta ei mielestämme ole tapahtunut. Jos autoilija ei huomaa jalankulkijaa ja ajaa epähuomiossa tämän päälle kohtalokkain seurauksin, emme tuomitse häntä murhasta vaan korkeintaan kuolemantuottamuksesta. Jos kuitenkin autoilija on kiihdyttänyt vauhtiaan suojatien kohdalla, hetkellä, jolloin hänen tunnettu vihamiehensä on ollut ylittämässä katua, katsomme helpommin kuskin syyllistyneen harkittuun murhaan.

Riippumatta pahojen motiivien olemassaolosta tai niiden puutteesta, Eichmann oli Arendtin silmissä syyllinen. Jerusalemin oikeudenkäynti epäonnistui kuitenkin siinä mielessä, että se pyrki pakottamaan syytetyn normaaliin oikeudenkäyntimalliin, jossa aikomus tehdä väärin on tuomion edellytys. Natsibyrokraatin tapauksessa tuomioistuimen olisi täytynyt kyetä ymmärtämään uudentyyppisen rikollisen, joka hirmutöitä suorittaessaan ei koe itse tekevänsä mitään väärää, syyllisyys. Parvikko (ibid., 223) esittää, että Jerusalemin oikeudenkäynnin todellinen dilemma olikin sen kykenemättömyys käsitellä Eichmannin rikosten ennennäkemätöntä luonnetta. Lisäksi rikosten laajuus teki oikeudenmukaisen tuomion langettamisen mahdottomaksi. Tästä huolimatta tuomioistuimen täytyi jollain tavalla päästä lopputulokseen.

Raportoidessani Eichmannin Jerusalemin oikeudenkäynnistä puhuin pahuuden banaalisuudesta, jolla en tarkoittanut mitään teoriaa tai oppia vaan jotakin varsin todellista, nimittäin gigantisessa mittakaavassa tehtyjen pahojen tekojen ilmiötä, jota ei voida jäljittää mihinkään tiettyyn pahuuteen, patologiaan tai ideologiseen vakaumukseen tekijässä, ja jonka ainut persoonallinen eroavaisuus oli luultavasti erikoinen pinnallisuus. Olivat teot kuinka hirviömäisiä tahansa, tekijä ei ollut sen paremmin hirviömäinen kuin demoninenkaan ja hänen ainut luonteenpiirteensä, jonka menneisyydestä pystyttiin havaitsemaan...oli jotain täysin negatiivista; se ei ollut tyhmyyttä vaan omituista ja varsin aitoa kykenemättömyyttä ajatella.¹⁰⁵ (Arendt 2003, 159)

Tulkitsen Arendtin kuuluisan käsitteen pahuuden banaliteetin tarkoittavan Eichmannin tapaa erottaa hänen oma moraalinen vastuunsa hänen omista teoistaan. Arendt itse näki Eichmannissa miehen, joka ”olisi tappanut oman isänsä, jos hän olisi saanut siihen käskyn” (ibid., 22). Pahuus ei Arendtille ole välttämättä aktiivinen voima vaan pelkästään seurausta ihmisen epäonnistumisesta ajattelussaan. Jos ihminen ei kykene ajattelemaan, että hänen teoillaan on seurauksensa ja että hän on myös itse vastuussa niistä, saattaa jopa keskivertokansalainen kyetä todella hirvittäviin rikoksiin. Tällainen pahuus on banaalia, koska sitä suorittamaan ei vaadita moraalisesti täysin rappeutunutta ihmishirviötä.

Kohnin (Arendt 2003, xv) mukaan pahuuden banaliteetti ei ole teoria tai oppirakennelma vaan kuvaus yksittäisen ja ajattelemattoman ihmisen kyvystä tehdä pahoja tekoja. Kun pahuus on banaalia, sitä ei myöskään voida täysin yksinkertaisesti vaatia tilille rikoksistaan. Pahuuden banaliteetti on pelottavaa juuri kasvottomuutensa takia. Tai

pikemminkin sen arkipäiväisyyden takia. Pahuudella on kasvot, mutta ne ovat samanlaiset kuin kaikilla muillakin. Bilskyn (2001, 263) mukaan Arendtin tarkoituksena Eichmann-oikeudenkäynnin kuvauksessaan oli vakuuttaa suuri yleisö siitä, että ymmärtääksemme totalitarististen valtioiden rikoksia meidän tulee rakentaa uudestaan käsityksemme syyllisyydestä ja vastuusta. Eichmann oli eittämättä syyllinen. Tärkeämpi kysymys kuuluukin, mihin hän oli syyllinen. Bilsky (ibid., 267) argumentoi, että Eichmannin kohdalla banaaleja eivät olleet hänen tekonsa vaan hänen motivaationsa.

Bilsky (ibid., 277) myös esittää, että *Origins of Totalitarianism* ja *Eichmann in Jerusalem* -teosten välillä Arendt muuttaa mielensä natsirikosten mahdollisesta tuomitsemisesta. Aikaisemmassa teoksessaan Arendt (1973, 459) toteaa, että totalitarismin rikokset absoluuttisessa pahuudessaan tekevät niiden tuomitsemisen mahdottomaksi. Kuitenkin Eichmann-teoksessaan hän näyttää ymmärtävän syytetyn toimien rikollisuuden, mutta viittaa niihin pahuuden banaliteetin käsitteellä. Bilskyn huomio ei kuitenkaan aivan osu kohteeseensa, sillä Eichmannin tapauksessa Arendt keskittyy ideologioiden sijasta yksilöön. Natsi-Saksa ja Neuvostoliitto tekivät rikoksia, joiden tuomitseminen normaalin oikeuskäytännön perusteella on tekojen kauheudet huomioon ottaen absurdia. Eichmannin tapauksessa Arendt keskittyy kuvaamaan noita rikoksia yksilön tasolla ja osoittamaan, kuinka erityisissä oloissa myös keskivertoihminen kykenee hirvittäviin rikoksiin. Arendt siis näkee molemmissa tapauksissa yhtäläisyyksiä siinä suhteessa, että ne pakenevat normaalin oikeudenkäynnin kykyjä, vaikka rikoksen tapahtumisesta ei olekaan epäselvyyttä.

Syyte vihjaisi, että hän ei ollut toiminut pelkästään tarkoituksella, mitä hän ei kieltänyt, mutta myös perusmotiivinsa pohjalta ja täysin tietoisena tekojensa rikollisesta luonteesta. Mitä perusmotiiveihin tulee, hän oli täysin varma, ettei hän ollut, kuten itse asian ilmaisi, *innerer Schweinehund*, likainen paskiainen sydämensä pohjasta. Mitä hänen omatuntoonsa tulee, hän muisti täysin tarkasti, että hänellä olisi ollut huono omatunto vain, jos hän ei olisi toiminut käskyjen mukaan.¹⁰⁶ (Arendt 2006b, 25)

Sitaatissa kiinnitän huomion kahteen seikkaan. Ensiksi siihen, että Eichmann oli varma, ettei hän ollut luonteeltaan paha ihminen ja toiseksi siihen, että hän olisi potentiaalinen huono omaatunto vain, jos olisi jättänyt tottelematta käskyjä ja rikkonut näin ”velvollisuutensa”. Näistä ensimmäinen viittaa mielestäni selkeästi Arendtin määritelmään pahuuden banaliteetista. Arendt ei nähnyt Eichmannissa sitä ihmishirviötä, jonka hän odotti

kohtaavansa lähtiessään seuraamaan oikeudenkäyntiä. Päinvastoin Eichmann oli täydellisen keskiverto kaikilta ominaisuuksiltaan, eikä hän vaikuttanut moraalisesti pahalta ihmiseltä. Toiseksi kiinnitän huomion Eichmannin omiin sanoihin, joiden mukaan hän olisi pitänyt pahaa omaatuntoa vain, jos hän ei olisi totellut määräyksiään. Eichmannin mielessä velvollisuus ajoi aina henkilökohtaisen moraalin ohi. Äärimmilleen vietyinä tämä ajatus tarkoittaa itse asiassa sitä, että ihmisen henkilökohtainen moraalinen voima koostuu pelkästään velvollisuudesta. Velvollisuus muuttuu näin ollen moraalin osatekijästä sen perustaksi. Eichmannin ajatusmaailma tulee kaikessa omituisuudessaan esille hänen viimeisessä lausunnossaan oikeudenkäynnin aikana.

Sitten tuli Eichmannin viimeinen lausunto: Hänen toiveensa oikeudesta joutuivat pettymään, tuomioistuimien ei ollut uskonut häntä, vaikka hän oli aina tehnyt parhaansa kertoakseen totuuden. Tuomioistuimien ei ymmärtänyt häntä. Hän ei ollut koskaan ollut juutalaisten vihaaja, eikä hän ollut koskaan toivonut toisen ihmisen murhaamista. Hänen syyllisyytensä oli seurausta hänen kuuliaisuudestaan ja kuuliaisuutta ylistetään hyveenä. Natsijohtajat olivat hyväksikäyttäneet hänen hyvettään. Mutta hän ei ollut yksi hallitsevan klikin jäsenistä, hän oli uhri, ja ainoastaan johtajat ansaitsevat tuomion.¹⁰⁷ (ibid., 247)

Arendtille nämä sanat osoittivat Eichmannin suurimman heikkouden. Hän ei kyennyt näkemään omia rikoksiaan muiden kuin itsensä kannalta. Kohn (Arendt 2003, xxix) tulkitsee Arendtin kuvauksen Eichmannista varoituksena, jonka mukaan ajattelemattomuus avaa pahuudelle oven, jonka kautta se pääsee saastuttamaan maailman. Benhabib (2001, 199) argumentoi, että juuri tällainen ihmisten välisen sosiaalisen rakenteen romahtaminen oli leimallista totalitaristisille valtioille. Romahduksen seurauksena ihmiset menettivät kykynsä nähdä asioita toisten ihmisten kannalta, mikä puolestaan edesauttoi ihmiskunnan historian pahimpia ihmisoikeusrikkouksia. Eichmann myönsi, että tapahtunut oli kauhea rikos ihmisyyttä vastaan¹³ mutta omaa osuuttaan kauheuksissa hän ei pystynyt ymmärtämään. Jälleen Eichmann vetosi siihen, että hän oli ainoastaan toiminut käskyjen mukaan, ja että hänen teoillaan ei siis ollut niin suurta merkitystä, koska jos hän ei olisi ottanut ohjia käteensä, joku muu olisi niin tehnyt. Arendt itse kiisti jyrkästi tällaisen deterministisen näkökulman ja varoitti sen seurauksista. Myös Bernstein (1997, 309) esittää, että Arendt

¹³ Arendt kritisoi Eichmannin saamaa syytettä siitä, että siinä puhuttiin ”rikoksista juutalaista kansaa vastaan”, ei ”rikoksista ihmisyyttä vastaan”. Arendtin mielestä Eichmann-tapaus olisi täytynyt käsitellä kansainvälisessä oikeusistuimessa, etenkin, koska Eichmannin pidättivät ”laittomasti” Israelin tiedustelupalvelun miehet Argentiinassa (Arendt 2006b, 254).

kielsi jyrkästi oikeutuksen kaikilta niiltä puolustuksilta, jonka mukaan natsiorganisaatiossa toiminut henkilö olisi ollut vain itseään suuremman koneen osa.

On totta, että modernin psykologian ja sosiologian, puhumattakaan modernista byrokratiasta, myötä olemme tottuneet erittäin hyvin selittelemään vastuunsiirtoa tekijän omilta harteilta vetoamalla milloin mihinkin determinismiin. Ovatko tällaiset näennäisesti syvemmät ihmistoiminnan selitykset oikein vai väärin, on epävarmaa. Mutta mikä ei ole epävarmaa, on se, että yksikään juridinen prosessi ei olisi mahdollinen niiden pohjalta ja että oikeuden jakaminen tällaisten teorioiden nojalla on äärimmäisen epämoderni, sanalla sanoen vanhentunut instituutio.¹⁰⁸ (Arendt 2006, 289–290)

Arendtin mukaan yksilönä ihminen ei voi siirtää vastuuta teoistaan kenenkään muun harteille. Jos vastuun siirtäminen olisi mahdollista, se veisi Arendtin tulkinnan mukaan pohjan kaikelta juridiselta toiminnaltamme. Jos ihminen voisi selittää tekojaan olosuhteilla, historiallisella välttämättömyydellä tai omalla synnynnäisellä – ja sitä kautta oman valintansa ulkopuolisella – luonnollaan, hän siirtäisi itsensä kaiken moraalisen arvostelun ulkopuolelle. Voimme Arendtin mielestä kiistellä tällaisen ajatuksen filosofisesta oikeutuksesta, mutta emme voi kiistä sitä, että sen toteutuessa emme voisi tuomita enää yhtään ihmistä hänen omien tekojensa takia. Arendt näyttää tässä viittaavaan sekä natsioikeudenkäynteihin, että omaan determinismin kieltävään historiakäsitykseensä. Edellä olen jo käsitellyt Arendtin ajatuksia inhimillisen toiminnan ennalta-arvaamattomuudesta, jonka seurauksena jokaisen ihmisen vastuu lepää vain hänellä itsellään. Eichmannin tapauksessa tämä näyttää johtavan tulkintaan, jonka mukaan emme pysty vapauttamaan byrokraattia vastuustaan sen enempää kuin voimme vapauttaa vastuusta rivisotilasta, joka käskyn saatuaan painaa liipaisinta.

Tässä alaluvussa olen luonut katsauksen Adolf Eichmannin henkilöhahmoon esimerkkinä byrokraatista, jonka kykenemättömyys ajatella asioita muiden ihmisten näkökulmasta mahdollistaa rikoksiin syyllistymisen ilman tunnontuskia tai katumusta. Byrokraatti-Eichmann kuvastaa erittäin hyvin Arendtin käsitystä kasvottomasta vallasta, joka voi pahimmillaan olla kaikkia tyrannioitakin pahempi sorron muoto. Byrokratian kasvottomuus on myös täydellisessä ristiriidassa Arendtin poliittisen toiminnan kanssa. Koska byrokratia etäännyttää toimijan omien tekojensa oikeutuksesta ja seurauksista, se on arendtilaisesta näkökulmasta epäpoliittinen järjestelmä.

4.5 Epäpoliittinen byrokratia

Tutkielmani neljäs luku käsittelee Arendtin tulkintaa byrokratiasta. Tämä pääluku on jaettu neljään alalukuun, jotka käsittelevät byrokratian historiaa, byrokratiaa modernissa maailmassa, byrokratian luonnetta ja Adolf Eichmannia esimerkkinä byrokraatista. Lisäksi olen käsitellyt joitakin Arendt-tutkimuksen tärkeitä teemoja, kuten hänen ei-determinististä historiantulkintaansa ja totalitarismin luonteen kuvausta, silloin, kun noilla teemoilla on ollut merkitystä oman tutkielmani aiheen kannalta. Kokonaisuudessaan neljännen luvun tarkoitus on peilata kahden edellisen luvun aikana esiin nostamiani kysymyksiä politiikan luonteesta ja sen suhteesta byrokratiaan.

Luvun ensimmäisen alaluvun tärkein huomio koskee byrokratian ja totalitarismin yhteen kietoutumista, joka saavutti huippunsa Natsi-Saksan ja Neuvostoliiton valtioissa. Imperialismin aika opetti eurooppalaisille siirtomaaisännille tehokkaan keinon hallita muita kansoja, oppi, jonka he Arendtin tulkinnan mukaan toivat myöhemmin mukanaan kotimantereelleen. Byrokratiasta tuli valloitushaluisen ja rasistisen imperialismin pelinappula, joka kristalloitui totalitaristisessa tuhkoneistossa.

Toinen alaluku käsittelee byrokratiaa modernin maailman ilmiönä. Esitän, että Arendt näki modernin maailman kriittisesti osittain juuri siitä syystä, että byrokraattinen hallinnollisuus on vallannut alaa sen piirissä. Leimallista tälle muutokselle on sen huomaamattomuus. Ihmiset eivät siis edes huomaa sitä muutosta, joka tapahtuu heidän silmiensä edessä.

Kolmannen alaluvun aiheena on byrokraattisen vallan kasvottomuus, joka on oman tutkielmani kannalta yksi keskeisimmistä ajatuksista. Byrokratian ja politiikan ristiriita paljastaa itsensä selvästi, kun verrataan keskenään Arendtin käsityksiä poliittisesta toiminnasta ja byrokraattisesta hallinnosta. Arendtille politiikka on ihmisten välistä aktiviteettia, joka voi toteutua joko puheen tai aktin tasolla, ja jonka seuraukset ovat täysin ennalta-arvaamattomia. Byrokratia puolestaan on kasvotonta hallintaa, joka pyrkii riisumaan toimijoilta heidän persoonansa ja syrjäyttämään ennakoimattoman inhimillisen toiminnan yksittäisten ihmisten asetuksilla ja määräyksillä.

Ontologisesti byrokratian ongelma on sen taipumus olettaa etukäteen jokaisen toimen tarkoitus. Se pyrkii toteuttamaan mahdollisimman tehokkaasti jotain ihmisen ulkopuolista

tavoitetta, vaikka tuollaisen tavoitteen tunnistaminen on ihmisille mahdotonta. Todellisuudessa tarkoitus – joskin terminä sekin on politiikan yhteydessä harhaanjohtava – ilmenee ainoastaan ihmisten välisessä tilassa ja sen ymmärtäminen on edes vähäisellä tasolla mahdollista vain sille ihmiselle, joka kykenee ymmärtämään maailmaa mahdollisimman monen ihmisen näkökulmasta.

Luvun kolmas ja viimeinen alaluku käsittelee natsirikollista Adolf Eichmannia. Tapausesimerkkinä Eichmann on tutkielmani kannalta mielenkiintoinen, sillä hänessä ilmenevät useat niistä piirteistä ja huolenaiheista, joista Arendt kirjoitti jo totalitarismia käsittelevässä kirjassaan yli kymmenen vuotta ennen Eichmannin Jerusalem-oikeudenkäyntiä. Hän antaa myös kasvot sille byrokratialle, jonka Arendt tulkitsi kenenkään-vallaksi ja vertauskuvallisessa mielessä juuri kasvottomaksi.

Henkilönä Eichmann oli arendtilaisessa mielessä totaalisen epäpoliittinen. Hän ei ollut paha tai ilkeä ihminen mutta hän oli kykenemätön ajattelemaan omien tekojensa oikeutusta kenenkään muun kuin itsensä kannalta. Tämä ajattelemattomuus yhdistettynä todellisen byrokraatin tunnollisuuteen ja tarkkuuteen teki hänestä Arendtin silmissä erittäin vaarallisen ja pelottavan miehen. Parvikko (2008, 210) esittääkin, että Eichmannissa kiteytyi Arendtin tulkinnan mukaan se äärimmäisen byrokraattinen mentaliteetti, joka oli leimallista koko natsikoneistolle. Esitän tutkielmassani, että Eichmann on henkilönä erittäin mielenkiintoinen esimerkki byrokraatian ja politiikan välisestä ristiriidasta, ja että hänen toiminnastaan voimme päätellä paljon siitä, mitä Arendt tarkoitti, kun hän peräänkuulutti politiikan arvokkuutta ihmiskunnalle.

5 LOPUKSI

Olen esittänyt, että Arendtin varoitus byrokratian vaarallisuudesta koskee ensi sijassa byrokratian taipumusta häivyttää yksilön vastuu ja siirtää se kasvottomalle järjestelmälle. Olen osoittanut kuinka Arendt näkee byrokratian vaarallisuuden johtuvan sen luonteesta, jossa valta muuttuu kasvottomaksi ja jossa ihmiset toimivat systeemissä hammasrattaina ja pyörinä, jotka voidaan vaihtaa ilman, että itse systeemiä tarvitsee muuttaa. Byrokratian vaarallisuus arendtilaiselle politiikalle johtuu siis sen taipumuksesta siirtää ihmisten välinen toiminta pois sen alkuperäisestä merkitysyhteydestä. Byrokratia tarvitsee toimiakseen kasvottomia byrokraatteja, joiden tulee järjestelmän toiminnan takaamiseksi välttää oman roolinsa vaikutusten pohtimista moraalista ja poliittisesta näkökulmasta.

Käsittelin edellisessä luvussa laajasti Arendtin tarjoamaa esimerkkiä Adolf Eichmannista, koska hänessä Arendt näki uudenlaisen, byrokraattisen rikollisen. Eichmann osoittaa meille, kuinka kykenemättömyys ajatteluun voi saada täysin tavallisen ihmisen syyllistymään hirvittäviin rikoksiin ilman tunnontuskia. Ihmisen ei siis tarvitse olla paha tai mielenvikainen kyetäkseen tekemään pahoja tekoja. Oman tutkielmani tarkoituksena on osoittaa, kuinka byrokraattinen hallintomuoto voi pahimmillaan edesauttaa tällaisen vastuunsiirron ja ajattelemattomuuden kehittymistä. Esitän, että arendtilaisessa mielessä byrokratia ei voi pyyhkiä pois yksilön vastuuta, vaikka se voikin luoda illuusion byrokraatista, joka tekee vain työtään ja jäisi näin ollen vastuun ulkopuolelle. Todellisuudessa vastuu ihmisen toimista lepää vain ja ainoastaan hänen omilla hartioillaan.

Sillä asian selkeä totuus on, että vain ne, jotka vetäytyivät julkisesta elämästä kokonaan ja kieltäytyivät kaikenlaisesta poliittisesta vastuusta, pystyivät välttämään rikolliseen toimintaan sekaantumisen, eli toisin sanoen välttämään juridisen ja moraalisen vastuun.¹⁰⁹(Arendt 2003, 34)

Yllä esitetystä sitaatista Arendt käsittelee ihmisten moraalista vastuuta totalitaristisessa valtiossa. Sama väite voidaan normatiivisuutensa takia siirtää myös koskemaan byrokratiaa laajemmin, sillä järjestelmänä byrokratia ei siis voi vapauttaa ihmistä moraalista vastuusta. Kukaan ei voi piiloutua sen oletuksen taakse, että pelkkä oman työn tekeminen ilman pahoja aavistuksia voisi vapauttaa ihmisen moraalista vastuusta. Eichmannin puolustuksen väite siitä, että hän oli ainoastaan pieni ratas hallinnossa eikä näin ollen

vastuussa teoistaan, on siis absurdi. Ihminen on aina vastuussa omasta toiminnastaan, jos hän ottaa millään lailla osaa valtion tai organisaation toimintaan. Byrokratian vaarallisuus – joka tulkintani mukaan on Arendtin poliittisten kirjoitusten tärkeimpiä varoituksia – piilee siinä, että sen kasvottoman luonteen kautta yksittäisen ihmisen on yllättävän helppo erottautua oman toimintansa seurauksista ja vastuusta.

Byrokraattisessa järjestelmässä ihminen oppii luottamaan järjestelmän toimintaan ja etäännyttämään itsensä oman toimintansa seurauksista. Mallibyrokraattina Eichmann kykeni elämään jatkuvasti muuttuvien käskyjen alaisena, koska hän oli sisäistänyt byrokratian toimivana hallinnan muotona. Toisin sanoen byrokratia voi pahimmillaan ehdollistaa ihmisen hyväksymään mitä tahansa, koska oma ajattelu on siirretty sivuun päätöksenteosta. Mikään ei tietenkään osoita, että näin kävisi jokaiselle ihmiselle. On kuitenkin selvää, että yhteiskunnan olosuhteilla on suuri vaikutus ihmisten kokemukseen omista velvollisuuksistaan ja oikeuksistaan.

Ne, jotka vaalivat arvoja ja jotka ripustautuvat moraalinormeihin ja -standardeihin eivät ole luotettavia. Me tiedämme nyt, että moraalinormit ja -standardit voivat vaihtua hetkessä ja ainoa mitä silloin jää jäljelle on pelkkä tapa ripustautua johonkin. Paljon luotettavampia tulevat olemaan epäilijät ja skeptikot. Eivät siksi, että skeptisismi olisi hyvästä tai epäileminen terveellistä, vaan koska he ovat tottuneita tarkastelemaan asioita ja päättämään itse mielipiteensä. Parhaimpia tulevat olemaan ne, jotka tietävät vain yhden asian varmasti: tapahtuipa mitä tahansa, niin kauan kuin elämme, meidän täytyy elää yhdessä itsemme kanssa.¹¹⁰ (Arendt 2003, 45)

Toisin sanoen he tottuvat olemaan päättämättä mielipidettään. Jos joku silloin saapuu ja haluaa mistä syystä tai minkä tarkoituksen takia tahansa hävittää vanhat ”arvot” ja hyveet, hän huomaa sen olevan helppoa, edellyttäen, että hän tarjoaa tilalle uuden säännösten. Eikä hän tarvitse lainkaan voimaa tai suostuttelua – ei mitään todisteita, että uudet arvot ovat parempia kuin vanhat – pystyttääkseen oman säännöstönsä. Mitä tiukemmin ihmiset pitäytyvät vanhoissa säännöissä, sitä innokkaampia he ovat omaksumaan uudet säännöt.¹¹¹ (ibid., 178)

Tulkitsen Arendtin määrittelemän byrokratian järjestelmänä, joka kannustaa ihmisiä luopumaan juuri tästä heille niin tärkeästä epäilystä ja skeptisismistä. Yksikään byrokratia ei voi toimia, jos ihmiset sen sisällä pysähtyisivät jatkuvasti miettimään omien toimiensa vaikutuksia ja seurauksia. Päinvastoin byrokratia vaatii ihmistä luopumaan tästä ajattelusta ja vaatii tätä ainoastaan suorittamaan päätöksiä ennalta määrättyjen ohjeiden avulla.

Tällainen ympäristö on täydellisessä ristiriidassa sen politiikan kanssa, jonka Arendt määritteli ihmisille niin tärkeäksi. Poliitikassa ihmisen tulee pyrkiä itsenäiseen ajatteluun vertaistensa kanssa, jolloin ajattelua ei voida kahlita ulkopuolisilla säännöillä. Ihmisen periaatteiden tulee nousta hänen omasta ajattelustaan, jota hänen täytyy jatkuvasti kyseenalaistaa ja muuttaa tarpeen vaatiessa.

Arendtille poliittisen toiminnan taito *par excellence* on asioiden näkemistä toisten ihmisten kannalta. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että toisten ihmisten mielipiteet ja näkökannat täytyisi hyväksyä. Arendt tarkoittaa poliittisen toiminnan taidolla kantilaista laajentunutta tietoisuutta, jossa ihminen kykenee näkemään maailman myös kanssaihmistensä silmin. Voimme siis Arendtin mukaan ymmärtää toisen ihmisen näkökulman, mutta tämä ei tarkoita, että meidän tulisi olla hänen kanssaan samaa mieltä. Jokaisen yksilön näkökulma avaa maailmasta vain yhden puolen ja ainoastaan muiden ihmisten avulla voimme saavuttaa todenmukaisen kuvan maailmasta. Pelkästään omaan maailmankuvaamme takertuminen on äärimmäisen vaarallista, sillä se tekee meistä sokeita todelliselle maailmalle.

Tämä Arendtin kutsu katsoa maailmaa toisten ihmisten kannalta seuraa hänen lähtöajatustaan inhimillisen olotilan syntyväisyydestä ja pluraalisuudesta. Olemme Jean-Paul Sartren sanoin maailmaan heitettyjä, mutta kukaan meistä ei tule tähän maailmaan yksin. Jokainen ihminen syntyy tähän maailmaan kaikkia todennäköisyyksiä uhmaten ja jokainen ihminen on tästä johtuen eräänlainen ihme. Samoin jokaisella ihmisellä on toimintansa kautta mahdollisuus tehdä ihmeitä, jotka tässä yhteydessä tarkoittavat Arendtille suuria tekoja ja sanoja, joiden kautta – ja vain niiden kautta – meillä on mahdollisuus saavuttaa kuolemattomuus. Jokainen toiminnan aktimme sitoo meidät aiempien sukupolvien tekoihin ja rakentaa siltaa niitä kohti, jotka tulevat meidän jälkeemme.

Toiminta, ainut aktiviteetti, joka tapahtuu suoraan ihmisten välissä ilman materian tai asioiden välikäsiä, vastaa inhimillisen olemassaolon lukuisuutta ja sitä faktaa, että ihmiset, ei yksi ihminen, elävät maailmassa. Vaikka kaikki inhimillisen olemassaolon eri alueet ovatkin jollain tavalla kytköksissä politiikkaan, tämä pluraalisuus on erityisesti poliittisen elämän ehto.¹¹² (Arendt 1998, 7)

Politiikan tarpeemme kumpuaa Arendtin mukaan siitä tosiasiasta, että *ihmiset*, ei ihminen, asuttavat tätä maailmaa. Ontologisesti ihmistä ei voida ymmärtää yksikössä, sillä olentoina merkityksemme on aina sidoksissa toisiin ihmisiin. Arendtin ajattelussa ihmisen pluraalisuus on se asia, joka pystyttää poliittisen tilan keskuuteemme. Poliitiikka on kuin pöytä, joka luo tilan ihmisten välille. Pöytä samanaikaisesti sekä erottaa että tuo ihmiset yhteen. Pöydän ääressä istuvat ihmiset kuuluvat samaan ryhmään mutta jokainen heistä on silti oma kokonaisuutensa. Jos pöytää ei olisi, ei olisi myöskään ihmisten välistä tilaa, jossa poliitiikka voi tapahtua. Aivan samoin kuin yksi pöytäseurue luo aina uuden kokonaisuuden, samoin ihmiset luovat potentiaalisesti välilleen poliittisen tilan aina kokoontuessaan yhteen.

Tarvitsemme toisia ihmisiä sekä politiikan että itsemme takia. Poliitiikka on ihmisten välistä toimintaa, jossa näemme toisia ihmisiä ja paljastamme itsemme heille. Arendt näkee juuri tämän paljastumisen politiikan keskeisenä ominaisuutena, sillä politiikan alue on persoonallisten yksilöiden aluetta. Sen alueella jokaisen tulee kertoa muille kuka hän. Tämä paljastaminen toimii myös toiseen suuntaan. Vain toisten ihmisen, jotka ovat itsemme kaltaisia, avulla ja heidän kauttaan voimme todella tietää keitä itse olemme. Tässä mielessä poliitiikka on Arendtille ihmisen itsetuntemuksen väline. Vain sen avulla voin vastata siihen eksistentiaaliseen kysymykseen; kuka minä olen?

Arendtin kolmesta inhimillisestä aktiviteetista – työstä, valmistamisesta ja toiminnasta – viimeksi mainittu kuuluu ainoastaan ihmisille. Työstä ja valmistamisesta poiketen toiminta on vapaata, koska sillä ei ole mitään itsensä ulkopuolista tarkoitusta. Toiminnan *raison d'être* on toiminta itse. Toiminta on poliitiikkaa, ja sen avulla voimme jättää jälkemme tähän maailmaan. Koska toiminta on vapaata ja koska sillä ei ole ennalta sovittua päämäärää, se voi myös johtaa meidät vaaroihin. Hyvätkin toimet saattavat siis osoittautua virheellisiksi ja vaarallisiksi tulevaisuudessa. Tämän tosiasian kieltäminen on osaltaan Arendtin kritiikin taustalla, kun hän esittää länsimaalaisen poliittisen tradition olevan ainoastaan pitkä poliittisen toiminnan rappeutumisen historiikki. Tästä huolimatta Arendt tulkitsee toiminnan ensi sijassa mahdollisuudeksi. Toiminta vapauttaa meidät biologisen elämän syklistyydestä ja antaa meille mahdollisuuden tavoitella jotain ikuista.

Länsimaalaisen poliittisen ajattelun ongelmat perustuvat Arendtin mukaan toiminnan määrittelyyn valmistamisen käsitteillä. Filosofit Platonista eteenpäin ovat nähneet

politiikan kokonaisuutena, jossa päätöksiä suunnitellaan, valmistellaan ja ohjataan tietoisesti haluttuun suuntaan. Tällöin politiikka muuttuu välineelliseksi arvoksi ja sen alkuperäinen merkitys katoaa. Seurauksena ihmiset alkavat virheellisesti uskoa oman toimintansa ennustettavuuteen ja hallittavuuteen, kun todellisuudessa jokaisen yksittäisen teon aktin seuraukset ovat meille täysin hämärän peitossa.

Tutkielmani osoittaa, että Arendtin politiikka on ontologisesti ristiriidassa byrokratian kanssa. Siinä missä politiikka on persoonallisten ihmisten välissä tapahtuva aktiviteetti, jonka lopputulos jää aina hämärän peittoon, byrokratia ei voi hyväksyä yksilöllisiä persoonia eikä toiminnan ennalta-arvaamattomuutta. Arendtille byrokratia on luonteeltaan kasvotonta, mikä tarkoittaa, että byrokraattinen valta riisuu vallalta kasvot, jolloin valtaa käyttää ei-kukaan. Tässä kasvottomuudessa piilee Arendtin mukaan byrokratian suurin vaara. Kun valta on kasvotonta, ihmisille ei jää ketään, jonka ymmärrykseen tai apuun vedota. Samalla kukaan ei ole vastuussa vallan päätöksistä, mikä asettaa sekä yksittäisen byrokraatin että kaikki muutkin ihmiset vaaraan.

Saattaa jopa olla, että oman aikamme oikeat haasteet ottavat todellisen – joskaan eivät välttämättä raaimman – muotonsa vasta, kun totalitarismi on häipynyt historiaan hämärään.¹¹³ (Arendt 1973, 460)

Palaan tässä yhteydessä vielä kerran Arendtin esimerkkiin Adolf Eichmannista ja totalitarismista. Esitän, että byrokratia oli yksi niistä Arendtin totalitarismin elementeistä, jotka jäävät elämään tähän maailmaan myös 1900-luvun totalitarististen valtion jo häivyttä historiaan hämääriin. Arendtin normatiivisen politiikan teorian ydin piilee siinä varoituksessa, jonka hän liittää näihin elementteihin. Kaikki kerran maailmaan syntynyt on potentiaalisesti aina olemassa ja omaa kyvyn nousta esiin uudessa muodossa. Toisin sanoen vaikka totalitarismia ei koskaan enää nähtäisi, siihen johtaneet elementit ovat edelleen olemassa. Nämä elementit voivat myös ottaa uusia muotoja ja nousta esiin entistä pelottavimpina. Tällöin se byrokraattinen ajattelemattomuus, joka mahdollisti älyllisiltä lahjoiltaan keskinkertaisen ja luonteeltaan kaikkea muuta kuin väkivaltaisen Adolf Eichmannin syyllistymään ihmiskunnan historian kauheimpiin ihmisoikeusrikkomuksiin, on edelleen olemassa.

Eichmann oli byrokraattisen systeemin tuotos. Hän oli ajattelematon mies, joka ei kyennyt näkemään maailmaa muiden ihmisten silmin. Eichmann ei kuitenkaan välttämättä ollut

syntyjään ajattelematon. Hän kasvoi ympäristössä, joka kannusti ihmisiä byrokraattisen ei-ajatteluun, jossa oma ajattelu on tyystin tarpeetonta. Tätä kautta Eichmannista kehittyi kyvyiltään täydellisen keskiverto henkilö, joka kuitenkin kykeni ilman suurempia tunnontuskia organisoimaan satojentuhansien ihmisten kuljetukset ghettoihin ja tuhoamisleireille. Mitä olisikaan tapahtunut, jos Eichmann olisi pysähtynyt ajattelemaan omien tekojensa seurauksia ja ehkäpä kieltäytynyt roolistaan? Eichmannin vastaus oli se, että mikään ei olisi muuttunut. Hän oli vain yksi osa koneistossa ja jollei hän olisi sitä tehnyt, joku toinen olisi ottanut hänen paikkansa. Samaa heikkoa puolustusta käyttivät myös lukuisat muut natsirikolliset.

Tässä Eichmannin vastauksessa piilee Arendtin varoitus, joka on tänä päivänä yhtä tärkeä kuin se oli kirjoittamispäivänään. Tärkeintä ei ole pohtia Eichmannin vastausta vaan kysyä itseltämme, miksi itse tunnemme kiusausta vastata samalla tavalla. Byrokratia etäännyttää meidät omista teoistamme ja vastuustamme. Sinä päivänä, kun jokainen ihminen vastaa kysymykseen Eichmannin sanoin, politiikka ihmisten välisenä tilana on todella menetetty. Silloin elämme Arendtin sanoin aavikolla, jossa ihmisen perimmäinen olemus on menetetty. Poliitiikka on hävitetty, kun totumme aavikon olosuhteisiin emmekä enää kaipaa mitään muuta. Arendt varoittaa meitä tästä mahdollisuudesta ja kehottaa meitä pysähtymään ja ajattelemaan itse. Mitä minun tulisi tehdä?

... juuri siksi, koska kärsimme aavikon olosuhteissa, olemme edelleen ihmisiä ja ehjiä. Todellinen vaara piilee siinä, että muutomme aavikon asukkaiksi ja tunnemme itsemme kotoisiksi siellä.¹¹⁴ (Arendt 2005, 201)

6 LÄHDELUETTELO

- Arendt, Hannah (2006a): *Between Past and Future, Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin Books.
- Arendt, Hannah (1972): *Crises of the Republic: Lying in Politics; Civil Disobedience; On Violence; Thoughts on Politics and Revolution*. Orlando: Harcourt Books.
- Arendt, Hannah (2006b): *Eichmann in Jerusalem – A Report on the Banality of Evil*. New York: Penguin Books.
- Arendt, Hannah (1992): *Lectures on Kant`s Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (1970): *Men in Dark Times*. Orlando: Harcourt Books.
- Arendt, Hannah (2006c): *On Revolution*. New York: Penguin Books.
- Arendt, Hannah (2003): *Responsibility and Judgment*. New York: Schocken Books.
- Arendt, Hannah (1998): *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (1977): *The Life of the Mind; the Groundbreaking Investigation on How We Think*. Orlando: Harcourt Books.
- Arendt, Hannah (1973): *The Origins of Totalitarianism*. Orlando: Harcourt Books.
- Arendt, Hannah (2005): *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books.
- Aristoteles (1989): *Nikomakhoksen etiikka*. Helsinki: Gaudeamus Helsinki University Press.
- Aristoteles (1991): *Politiikka*. Helsinki: Gaudeamus Helsinki University Press.
- Benhabib, Seyla: *Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt`s Thought*. Teoksessa Beiner, Ronald & Jennifer Nedelsky (toim.): *Judgement, Imagination, and Politics*. Rowan & Littlefield Publishers, Inc., Lanham 2001, 183–204.
- Benhabib, Seyla (2000): *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Bernstein, Richard J.: “The Banality of Evil” Reconsidered. Teoksessa Calhoun, Craig & John McGowan (toim.): *Hannah Arendt & the Meaning of Politics*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1997, 297–322.
- Birmingham, Peg (2006): *Hannah Arendt and the Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*. Bloomington: Indiana University Press.
- Bilsky, Loera Y.: *When Actor and Spectator Meet in the Courtroom: Reflectations*

- on Hannah Arendt's Concept of Judgement. Teoksessa Beiner, Ronald & Jennifer Nedelsky (toim.): *Judgement, Imagination, and Politics*. Rowan & Littlefield Publishers, Inc., Lanham 2001, 257–285.
- Brient, Elizabeth (2000): Hans Blumenberg and Hannah Arendt on the “Unworldly Worldliness” of the Modern Age. *Journal of the History of Ideas* 61:3, 513–530.
- Bull, Malcolm (2005): *The Social and the Political*. *South Atlantic Quarterly* Fall 104:4, 676–692.
- Butler, Judith (2011): *Hannah Arendt's Death Sentences*. *Comparative Literature Studies* 48:3, 280–295.
- Canovan, Margaret (1994): *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cioflec, Eveline (2012): On Hannah Arendt: The Worldly In-Between of Human Beings and its Ethical Consequences. *South African Journal of Philosophy* 31:4, 646–663.
- Curtis, Kimberley F.: *Hannah Arendt & The Meaning of Politics*. Teoksessa Calhoun, Craig & John McGowan (toim.): *Hannah Arendt & the Meaning of Politics*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1997, 27–52.
- Danoff, Brian (2012): A School or a Stage? Tocqueville and Arendt on Politics and Education. *Perspectives on Political Science* 41:3, 117–124.
- Gilgen, Peter (2012): Plurality Without Harmony: On Hannah Arendt's Kantianism. *The Philosophical Forum, Inc.* 43:3, 259–275.
- Haara, Heikki: *Jalkapallo ja tila*. Teoksessa Saarinen, Jussi Antti & Mikael Melan (toim.): *Sokrateen syöksypusku: jalkapallon filosofiaa*. Docendo Oy, Jyväskylä 2014, 40–53.
- Honkasalo, Julia (2008): Arendt, Dewey ja varmuuden filosofinen ongelma. *Tiede & Edistys* 2, 126–138.
- Jones, Michael T. (1998): Heidegger the Fox: Hannah Arendt's Hidden Dialogue. *New German Critique* 73:Special Issue on Heiner Muller, 164–192.
- Kang, Taran (2013): Origin and Essence: The Problem of History in Hannah Arendt. *Journal of the History of Ideas* 74:1, 139–160.
- Kateb, Georg: *The Judgment of Arendt*. Teoksessa Beiner, Ronald & Jennifer Nedelsky (toim.): *Judgement, Imagination, and Politics*. Rowan & Littlefield Publishers, Inc., Lanham 2001, 121–138.

- Keedus, Liisi (2012): Liberalism and the Question of "the Proud": Hannah Arendt and Leo Strauss as Readers of Hobbes. *Journal of the History of Ideas*. 73:2, 319–341.
- Klausen, Jimmy Casas (2010): Hannah Arendt's Antiprimitivism. *Political Theory* 38:3, 394–423.
- Koivusalo, Markku (2003): Kuka muistaisi toiminnan miehiä? *Tiede & Edistys* 2003:2, 97–118.
- Kristeva, Julia (2001): *Hannah Arendt*. New York: Columbia University Press.
- Lee, Christopher J. (2011): Locating Hannah Arendt within Postcolonial Thought: A Prospectus. *College Literature* 38:1, 95–114.
- Leonard, Stephen T.: *Evil, Violence, Thinking, Judgement: Working in the Breach of Politics*. Teoksessa Calhoun, Craig & John McGowan (toim.): *Hannah Arendt & the Meaning of Politics*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1997, 323–337.
- Markell, Patchen (2011): Arendt's Work: On the Architecture of The Human Condition. *College Literature* 38:1, 15–44.
- Moyn, Samuel (2008): Hannah Arendt on the Secular. *New German Critique* 35:3, 71–96.
- Nedelsky, Jennifer: *Judgement, Diversity, and Relational Autonomy*. Teoksessa Beiner, Ronald & Jennifer Nedelsky (toim.): *Judgement, Imagination, and Politics*. Rowan & Littlefield Publishers, Inc., Lanham 2001, 103–120.
- Norberg, Jakob (2011): *Arendt in Crisis: Political Thought in Between Past and Future*. *College Literature* 38:1, 131–149.
- Oman, Natalie (2010): Hannah Arendt's "Right to Have Rights": A Philosophical Context for Human Security. *Journal of Human Rights* 2010:9, 279–302.
- Parvikko, Tuija (2008): *Arendt, Eichmann and the Politics of the Past*. Helsinki: Helsinki University Press.
- Parvikko, Tuija (1999): Keinotekoinen yhteisö vai luonnollinen oikeutus? Hannah Arendt sionismin ja juutalaisvaltion kriitikkona. *Politiikka* 41:4, 227–243.
- Parvikko, Tuija (2003): Toiminnan ihme. *Naistutkimus* 2003:1, 56–60.
- Stonebridge, Lyndsey (2011): Refugee style: Hannah Arendt and the perplexities of rights. *Textual Practice* 25:1, 71–85.
- Taylor, Dianna (2002): Hannah Arendt on Judgement: Thinking for Politics. *International Journal of Philosophical Studies* 10:2, 151–169.
- Villa, Dana: *Hannah Arendt: Modernity, Alienation, and Critique*. Teoksessa Beiner,

Ronald & Jennifer Nedelsky (toim.): Judgement, Imagination, and Politics. Rowan & Littlefield Publishers, Inc., Lanham 2001, 287–310.

Wellmer, Albrecht: Hannah Arendt on Judgment: the Unwritten Doctrine of Reason. Teoksessa Beiner, Ronald & Jennifer Nedelsky (toim.): Judgement, Imagination, and Politics. Rowan & Littlefield Publishers, Inc., Lanham 2011, 65–181.

Young-Bruehl, Elisabeth (2006): Why Arendt Matters. New Haven: Yale University Press.

Zaretsky, Eli: Hannah Arendt and the Meaning of the Public/Private Distinction.

Teoksessa Calhoun, Craig & John McGowan (toim.): Hannah Arendt & the Meaning of Politics. University of Minnesota Press, Minneapolis 1997, 207–231.

¹ ... the distinction between productive and unproductive labor contains, albeit in a prejudicial manner, the more fundamental distinction between work and labor. It is indeed the mark of all laboring that it leaves nothing behind, that the result of its effort, despite its futility, is born of a great urgency and motivated by a more powerful drive than anything else, because life itself depends upon it.

² Unlike the productivity of work, which adds new objects to the human artifice, the productivity of labor power produces objects only incidentally and is primarily concerned with the means of its own reproduction; since its power is not exhausted when its own reproduction has been secured, it can be used for the reproduction of more than one life process, but it never “produces” anything but life.

³ In isolation, man remains in contact with the world as the human artifice; only when the most elementary form of human creativity, which is the capacity to add something of one’s own to the common world, is destroyed, isolation becomes altogether unbearable. This can happen in a world whose chief values are dictated by labor, that is where all human activities have been transformed into laboring.

⁴ The *animal laborans* does not flee the world but is rejected from it in so far as he is imprisoned in the privacy of his own body, caught in the fulfilment of needs in which nobody can share and which nobody can fully communicate.

⁵ The world in which the *vita activa* spends itself consists of things produced by human activities; but the things that owe their existence exclusively to men nevertheless constantly condition their human makers.

⁶ The most necessary and elementary labor of man, the tilling of the soil, seems to be a perfect example of labor transforming itself into work in the process, as it were. This seems so because tilling the soil, its close relation to the biological cycle and its utter dependence upon the larger cycle of nature notwithstanding, leaves some product behind which outlasts its own activity and forms a durable addition to the human artifice; the same task, performed year in and year out, will eventually transform the wilderness into cultivated land.

⁷ Workmanship, therefore, may be an unpolitical way of life, but it certainly is not an antipolitical one. Yet this precisely is the case of laboring, an activity in which man is neither together with the world nor with other people, but alone with his body, facing the naked necessity to keep himself alive. To be sure, he too lives in the presence of and together with others, but this togetherness has none of the distinctive marks of true plurality.

⁸ Within a completely “socialized mankind”, whose sole purpose would be the entertaining of the life process – and this is the unfortunately quite unutopian ideal that guides Marx’s theories – the distinction between labor and work would have completely disappeared; all work would have become labor because all things would be understood, not in their worldly, objective quality, but as results of living labor power and functions of the life process.

⁹ Action, the only activity that goes on directly between men without the intermediary of things or matter, corresponds to the human condition of plurality ... this plurality is specifically the condition – not only the *conditio sine qua non*, but the *conditio per quam* – of all political life.

¹⁰ Fabrication is distinguished from action in that it has a definite beginning and a predictable end: it comes to an end with its end product, which not only outlasts the activity of fabrication but from then on has a kind

of “life” of its own. Action, on the contrary... is in and by itself utterly futile; it never leaves an end product behind itself. If it has any consequences at all, they consist in principle in an endless new chain of happenings whose eventual outcome the actor is utterly incapable of knowing or controlling beforehand. The most he may be able to do is to force things into a certain direction, and even of this he can never be sure. None of these characteristics is present in fabrication.

¹¹ I have always believed that no one can know himself, for no one *appears* to himself as he appears to others.

¹² Through them [speech and action], men distinguish themselves instead of being merely distinct; they are the modes in which human beings appear to each other, not indeed as physical objects, but *qua* men. [hakasulkeet minun]

¹³ In the public realm, where nothing counts that cannot make itself seen or heard, visibility and audibility are of prime importance.

¹⁴ By linking men of action together, each relationship established by action ends up in a web of ties and relationships in which it triggers new links, changes the constellation of existing relationships, and thus always reaches out even further, setting much more into interconnected motion than the man who initiates action ever could have foreseen.

¹⁵ It is therefore quite significant, a structural element in the realm of human affairs, that men are unable to forgive what they cannot punish and that they are unable to punish what has turned out to be unforgivable.

¹⁶ Exasperation with the threefold frustration of action – the unpredictability of its outcome, the irreversibility of the process, and the anonymity of its authors – is almost as old as recorded history.

¹⁷ Men can very well live without laboring, they can force others to labor for them, and they can very well decide merely to use and enjoy the world of things without themselves adding a single useful object to it; the life of an exploiter or slaveholder and the life of a parasite may be unjust, but they certainly are human. A life without speech and without action, on the other hand... is literally dead to the world; it has ceased to be human life because it is no longer lived among men.

¹⁸ Action, the only activity that goes on directly between men without the intermediary of things or matter, corresponds to the human condition of plurality, to the fact that men, not Man, live on earth and inhabit the world. While all aspects of the human condition are somehow related to politics, this plurality is specifically the condition... of all political life.

¹⁹ No two human beings are alike, so people must relate to one another, must come together, find ways to live together, negotiate their differences, exchange opinions, found relational political institutions in the world they have created.

²⁰ Plurality is the condition of human action because we are all the same, that is, human, in such a way that nobody is ever the same as anyone else who ever lived, lives, or will live.

²¹ The calamities of action all arise from the human condition of plurality, which is the condition *sine qua non* for that space of appearance, which is the public realm. Hence the attempt to do away with this plurality is always tantamount to the abolition of the public realm itself.

²² To sum up: politically speaking, it is insufficient to say that power and violence are not the same. Power and violence are opposites; where one rules absolutely, the other is absent. Violence appears where power is in jeopardy, but left to its own course it ends in power's disappearance. This implies that it is not correct to think of the opposite of violence as nonviolence; to speak of nonviolent power is actually redundant. Violence can destroy power; it is utterly incapable of creating it.

²³ Moreover, nothing, as we shall see, is more common than the combination of violence and power, nothing less frequent than to find them in their pure and therefore extreme form. From this, it does not follow that authority, power, and violence are all the same.

²⁴ Still it must be admitted that it is particularly tempting to think of power in terms of command and obedience, and hence to equate power with violence, in a discussion of what actually is only power's special cases – namely, the power of the government.

²⁵ In both instances [mass society or mass hysteria], men have become entirely private, that is, they have been deprived of seeing and hearing others, of being seen and being heard by them. They are all imprisoned in the subjectivity of their own singular experience, which does not cease to be singular if the same experience is multiplied innumerable times. The end of the common world has come when it is seen only under one aspect and is permitted to present itself on only one perspective. [hakasulkeet minun.]

²⁶ Human plurality, the basic condition of both action and speech, has the twofold character of equality and distinction. If men were not equal, they could neither understand each other and those who came before them nor plan for the future and foresee the needs of those who will come after them. If men were not distinct, each human being distinguished from any other who is, was, or will ever be, they would need neither speech nor action to make themselves understood.

²⁷ In other words, political freedom is possible only in the sphere of human plurality, and on the premise that this sphere is not simply an extension of the dual I-and-myself to a plural We. Action, in which a We is always engaged in changing our common world, stands in the sharpest possible opposition to the solitary business of thought, which operates in a dialogue between me and myself.

²⁸ For thinking itself, as distinct from other human activities, not only is an activity that is invisible – that does not manifest itself outwardly – but also and in this respect perhaps uniquely, has no urge to appear or even a very restricted impulse to communicate to others. Since Plato, thinking has been defined as a soundless dialogue between me and myself; it is the only way in which I can keep myself company and be content with it

²⁹ The miracle that saves the world, the realm of human affairs, from its normal, “natural” ruins is ultimately the fact of natality, in which the faculty of action is ontologically rooted. It is, on other words, the birth of new men and the new beginning, the action they are capable of by virtue of being born.

³⁰ This freedom...is identical with the fact that men are being born and that therefore each of them is a new beginning, begins, in a sense, the world anew.

³¹ Man is put into a world of change and movement as a new beginning because he knows that he has a beginning and will have an end; he even knows that his beginning is the beginning of his death – “our whole life is nothing but a race toward death”. In this sense, no animal, no species being, has a beginning or an end.

³² All three activities [work, labor and action] and their corresponding conditions are intimately connected with the most general condition of human existence: birth and death, natality and mortality. [hakasulkeet minun]

³³ The only possible metaphor one may conceive of for the life of the mind is the sensation of being alive. Without the breath of life the human body is a corpse; without thinking the human mind is dead.

³⁴ Labor and work, as well as action, are also rooted in natality in so far as they have the task to provide and preserve the world for, to foresee and reckon with, the constant influx of newcomers who are born into the world as strangers. However, of the three, action has the closest connection with the human condition of natality; the new beginning inherent in birth can make itself felt in the world only because the newcomer possesses the capacity of beginning something anew, that is, of acting. In this sense of initiative, an element of action, and therefore of natality, is inherent in all human activities. Moreover, since action is the political activity par excellence, natality, and not mortality, may be the central category of political, as distinguished from metaphysical, thought.

³⁵ The new always happens against the overwhelming odds of statistical laws and their probability, which for all practical, everyday purposes amounts to certainty; the new therefore always appears in the guise of a miracle. The fact that man is capable of action means that the unexpected can be expected from him, that he is able to perform what is infinitely improbable.

³⁶ This new situation, in which “humanity” has in effect assumed the role formerly ascribed to nature or history, would mean in this context that the right to have rights, or the right of every individual to belong to humanity, should be guaranteed by humanity itself. It is by no means certain whether this is possible.

³⁷ The calamity of the rightless is not that they are deprived of life, liberty and the pursuit of happiness, or of the equality before the law and freedom of opinion – formulas which were designed to solve problems *within* given communities – but that they no longer belong to any community whatsoever. Their plight is not that they are not equal before the law, but that no law exists for them; not that they are oppressed but that nobody wants even to oppress them.

³⁸ The freedom of spontaneity is part and parcel of the human condition.

³⁹ ...it is only in our own time that we have come to realize the extraordinary political significance of a freedom that lies in our being able to begin anew.

⁴⁰ The purpose of the creation of man was to make possible a beginning... The very capacity for beginning is rooted in *natality*... the fact that human beings, new men, again and again appear in the world by virtue of birth.

⁴¹ If, therefore, action and speech are the two outstanding political activities, distinctness and equality are the two constituent elements of bodies politics.

⁴² To live together in the world means essentially that a world of things is between those who have it in common, as a table is located between those who sit around it; the world, like every in-between, relates and separates men at the same time.

⁴³ The *polis*, properly speaking, is not the city-state in its physical location; it is the organization of the people as it arises out of acting and speaking together, and its true space lies between people living together for this purpose, no matter where they happen to be... action and speech create a space between the participants which can find its proper location almost any time and anywhere. It is the space of appearance in the widest sense of the word, namely, the space where I appear to others as others appear to me, where men exist not merely like other living or inanimate things but make their appearance explicitly.

⁴⁴ If it is the function of the public realm to throw light on the affairs of men by providing a space of appearances in which they can show in deed and word, for better and worse, who they are and what they can do, then darkness has come when this light is extinguished by “credibility gaps” and “invisible government”, by speech that does not disclose what is but sweeps it under the carpet, by exhortations, moral and otherwise, that, under the pretext of upholding old truths, degrade all truth to meaningless triviality.

⁴⁵ We always appear in a world which is a stage and are recognized according to the roles which our professions assign us... It is through this role, sounding through it, as it were, that something else manifests itself, something entirely idiosyncratic and undefinable and still unmistakably identifiable, so that we are not confused by a sudden change of roles.

⁴⁶ *Who* somebody is or was we can know only by knowing the story of which he is himself the hero – his biography, in other words; everything else we know of him, including the work he may have produced and left behind, tells us only *what* he is or was.

⁴⁷ The disclosure of “who” in contradistinction to “what” somebody is – his qualities, gifts, talents and shortcomings, which he may display or hide – is implicit in everything somebody says or does. It can be hidden only in complete silence and perfect passivity, but its disclosure can almost never be achieved as a wilful purpose, as though one possessed and could dispose of this “who” in the same manner he has and can dispose of his qualities. On the contrary, it is more than likely that the “who”, which appears so clearly and unmistakably to others, remains hidden from the person himself.

⁴⁸ For it is precisely appearances that “appear” in public, and inner qualities, gifts of heart or mind, are political only to the extent that their owner wishes to expose them in public, to place them in the limelight of the marketplace.

⁴⁹ This whole sphere of the merely given... is a permanent threat to the public sphere, because the public sphere is as consistently based on the law of equality as the private sphere is based on the law of universal difference and differentiation.

⁵⁰ This division between private and public or social life had nothing to do with the justified separation between the personal and public spheres, but was rather the psychological reflection of the nineteenth-century struggle between *bourgeois* and *citoyen*, between the man who judged and used all public institutions by the yardstick of his private interests and the responsible citizen who was concerned with public affairs as the affairs of all. (OT, 336).

⁵¹ Before men began to act, a definite space had to be secured and a structure built where all subsequent actions could take place, the space being the public realm of the *polis* and its structure the law.

⁵² We are all modern people who move mistrustfully and awkwardly in public. Caught up in our modern prejudices, we think that only the “objective work”, separate from the person, belongs to the public; that the person behind it and his life are private matter, and that the feelings related to these “subjective” things stop being genuine and become sentimental as soon as they are exposed to the public eye.

⁵³ Because the child must be protected against the world, his traditional place is in the family, whose adult members daily return back from the outside world and withdraw into the security of private life within four walls. These four walls, within which people’s private life is lived, constitute a shield against the world and specifically against the public aspect of the world. They enclose a secure place, without which no living thing can thrive. This holds good not only for the life of childhood but for human life in general.

⁵⁴ The more equal conditions are, the less explanation there is for the differences that actually exist between people; and thus all the more unequal do individuals and groups become.

⁵⁵ But the principle of equality... is not omnipotent, it cannot equalize natural, physical characteristics... the more equal people have become in every respect, and the more equality permeates the whole texture of society, the more will differences be resented, the more conspicuous will those become who are visibly and by nature unlike the others.

⁵⁶ Men are unequal according to their natural origin, their different organization, and fate in history. Their equality is an equality of rights only, that is, an equality of human purpose.

⁵⁷ Equality, in contrast to all that is involved in mere existence, is not given to us, but is the result of human organization insofar as it is guided by the principle of justice. We are not born equal; we become equal as members of a group on the strength of our decision to guarantee ourselves mutually equal rights.

⁵⁸ ...the human condition is not the same as human nature, and the sum total of human activities and capabilities which correspond to the human condition does not constitute anything like human nature. For neither those we discuss here nor those we leave out, like thought and reason, and not even the most meticulous enumeration of the all, constitute essential characteristics of human existence in the sense that without them this existence would no longer be human.

⁵⁹ Moreover, nothing entitles us to assume that man has a nature or essence in the same sense as other things. In other words, if we have a nature or essence, then surely only a god could know and define it, and the first prerequisite would be that he be able to speak about a “who” as though it were a “what”.

⁶⁰ ...the phenomenon of freedom does not appear in the realm of thought at all, that neither freedom nor its opposite is experienced in the dialogue between me and myself in the course of which the great philosophic and metaphysical questions arise and that the philosophical tradition,..., has distorted, instead of clarifying, the very idea of freedom such as it is given in human experience by transposing it from its original field, the realm of politics and human affairs in general, to an inward domain, the will, where it would be open to self-inspection.

⁶¹ Men *are* free – as distinguished from their possessing the gift for freedom – as long as they act, neither before nor after; for to *be* free and to act are the same.

⁶² Action, to be free, must be free from motive on one side, from its intended goal as a predictable effect on the other. This is not to say that motives and aims are not important factors in every single act, but they are its determining factors, and action is free to the extent that it is able to transcend them.

⁶³ The power to command, to dictate action, is not a matter of freedom but a question of strength or weakness.

⁶⁴ The aim of action varies and depends upon the changing circumstances of the world; to recognize the aim is not a matter of freedom, but of right or wrong judgment. [hakasulkeet minun]

⁶⁵ Wherever people gather together, it is potentially there, but only potentially, not necessarily and not forever. [hakasulkeet minun]

⁶⁶ There is no such thing as collective guilt or collective innocence; guilt and innocence make sense only if applied to individuals.

⁶⁷ Only where things can be seen by many in a variety of aspects without changing their identity, so that those who are gathered around them know they see sameness in utter diversity, can worldly reality truly and reliably appear.

⁶⁸ ... the reality of the public realm relies on the simultaneous presence of innumerable perspectives and aspects in which the common world presents itself and for which no common measurement of denominator can ever be devised. For though the common world is the common meeting ground for all, those who are present have different locations in it, and the location of one can no more coincide with the location of another than the location of two objects. Being seen and being heard by others derive their significance from the fact that everybody sees and hears from a different position. This is the meaning of public life...

⁶⁹ Moreover, the danger of violence, even if it moves consciously within a nonextremist framework of short-term goals, will always be that the means overwhelm the end. If goals are not achieved rapidly, the result will be not merely defeat but the introduction of the practice of violence into the whole body politic. Action is irreversible, and a return to the *status quo* in case of defeat is always unlikely. The practice of violence, like all action changes the world, but the most probable change is to a more violent world.

⁷⁰ No one engaged in thought about history and politics can remain unaware of the enormous role violence has always played in human affairs, and it is at first glance rather surprising that violence has been singled out so seldom for special consideration.

⁷¹ To think critically applies not only to doctrines and concepts one receives from others, to the prejudices and traditions one inherits; it is precisely by applying critical standards to one's own thoughts that one learns the art of critical thought.

⁷² The more people's standpoints I have present in my mind while I am pondering a given issue, and the better I can imagine how I would feel and think if I were in their place, the stronger will be my capacity for representative thinking and more valid my final conclusions, my opinion.

⁷³ Politics as such has existed so rarely and in so few places that, historically speaking, only a few great epochs have known it and turned it into a reality. These few grand strokes of historical good fortune, however, have been crucial; only in them has the meaning of politics – in both the benefits and the mischief that come with it – been fully manifested.

⁷⁴ ...in order to make his work possible at all, the bureaucrat has to feel safe from control... of all public institutions...

⁷⁵ Bureaucracy was the organization of the great game of expansion in which every new area was considered a stepping-stone to further involvements and every people an instrument for further conquest.

⁷⁶ Of the two main political devices of imperialist rule, race was first discovered in South Africa and bureaucracy in Algeria, Egypt, and India; the former was originally the barely conscious reaction to tribes of whose humanity European man was ashamed and frightened, whereas the latter was a consequence of that administration by which Europeans had tried to rule foreign peoples whom they felt to be hopelessly their inferiors and at the same time in need of their special protection. Race, in other words, was an escape into an irresponsibility where nothing human could any longer exist, and bureaucracy was the result of a responsibility that no man can bear for his fellowman and no people for another people.

⁷⁷ Bureaucracy is always a government of experts, of an "experienced minority" which has to resist as well as it knows how the constant pressure from "the inexperienced majority". Each people is fundamentally an

inexperienced majority and can therefore not be trusted with such a highly specialized matter as politics and public affairs. Bureaucrats, moreover, are not supposed to have general ideas about political matters at all

⁷⁸ African colonial possessions became the most fertile soil for the flowering of what later was to become the Nazi elite. Here they had seen with their own eyes how peoples could be converted into races and how, simply by taking the initiative in this process, one might push one's own people into the position of the master race.

⁷⁹ This kind of understanding – seeing the world from the other fellow's point of view – is the political kind of insight par excellence. If we wanted to define, traditionally, the one outstanding virtue of the statesman, we could say that it consists in understanding the greatest possible number and variety of realities... and, at the same time, in being able to communicate between the citizens and their opinions so that the commonness of this world becomes apparent.

⁸⁰ At the basis of bureaucracy as a form of government, and its inherent replacement of law with temporary and changing decrees, lies the superstition of a possible and magic identification of man with the forces of history. The ideal of such a political body will always be the man behind the scenes who pulls the strings of history.

⁸¹ What makes totalitarianism truly new and terrifying is not its denial of freedom or the claim that freedom is neither good nor necessary for humankind, but rather the notion that human freedom must be sacrificed to historical development... This view is shared by all specifically ideological political movements, in which the crucial theoretical issue is that freedom is not localized in either human beings in their action and interaction or in the space that forms between men, but rather is assigned to a process that unfolds behind the backs of those who act and does its work in secret, beyond the visible arena of public affairs.

⁸² Darwinism met with such overwhelming success because it provided, on the basis of inheritance, the ideological weapons for race as well as class rule and could be used for, as well as against, race discrimination... For political discussion, Darwinism offered two important concepts: the struggle for existence with optimistic assertion of the necessary and automatic "survival of the fittest", and the indefinite possibilities which seemed to lie in the evolution of man out of animal life and which started the new "science" of eugenics.

⁸³ The other part of Darwinism, the genealogy of man from animal life, unfortunately survived. Eugenics promised to overcome the troublesome uncertainties of the survival doctrine according to which it was impossible either to predict who would turn out to be the fittest or to provide the means for the nations to develop everlasting fitness.

⁸⁴ African colonial possessions became the most fertile soil for the flowering of what later was to become the Nazi elite. Here they had seen with their own eyes how peoples could be converted into races and how, simply by taking the initiative in this process, one might push one's own people into the position of the master race.

⁸⁵ Representative government itself is in a crisis today, partly because it has lost, in the course of time, all institutions that permitted the citizens' actual participation, and partly because it is now gravely affected by the disease from which the party system suffers: bureaucratization and the two parties' tendency to represent nobody except the party machines.

⁸⁶ A complete victory of society will always produce some sort of "communistic fiction", whose outstanding political characteristic is that it is indeed ruled by an "invisible hand" namely, by nobody.

⁸⁷ It is quite conceivable that the modern age – which began with such an unprecedented and promising outburst of human activity – may end in the deadliest, most sterile passivity history has ever known.

⁸⁸ What makes mass society so difficult to bear is not the number of people involved, or at least not primarily, but the fact that the world between them has lost its power to gather them together, to relate and to separate them.

⁸⁹ For we know today that killing is far from the worst that man can inflict on man, and that on the other hand death is by no means what man most fears. Death is not "the quintessence of everything terrifying," and unfortunately there can be far harsher punishments than the death penalty. The sentence: "If there were no death there would be no fear on earth" must be amended to make room for unbearable pain alongside of death.

⁹⁰ I have dwelt on this chapter of the story, which the Jerusalem trial failed to put before the eyes of the world in its true dimensions, because it offers the most striking insight into the totality of the moral collapse the Nazis caused in respectable European society – not only in Germany but in almost all countries, not only among the persecutors but also among the victims.

⁹¹ And the judges did not believe him, because they were too good, and perhaps also too conscious of the very foundations of their profession, to admit that an average, "normal" person, neither feeble-minded nor indoctrinated nor cynical, could be perfectly incapable of telling right from wrong. They preferred to

conclude from occasional lies that he was a liar – and missed the greatest moral and even legal challenge of the whole case.

⁹² Bureaucratic rule, the anonymous rule of the bureaucrat, is no less despotic because “nobody” exercises it. On the contrary, it is more fearsome still, because no one can speak with or petition this “nobody.

[hakasulkeet minun]

⁹³ Administration was supposed to be no-rule, but it actually can only be rule by nobody, that is, bureaucracy, a form of government in which nobody takes responsibility. Bureaucracy is a form of government from which the personal element of rulership has disappeared... But this no-man-rule, the fact that in an authentic bureaucracy nobody occupies the empty chair of the ruler, does not mean that the conditions of the rule have disappeared. This nobody rules very effectively when looked upon from the side of the ruled, and, what is worse, has one important trait in common with the tyrant.

⁹⁴ Tyrannical power is defined by tradition as arbitrary power, and this originally signified a rule for which no account need be given, a rule that owes no one any responsibility. The same is true for the bureaucracy rule by nobody, though for an altogether different reason. There are many people in a bureaucracy who may demand an account, but there is nobody to give it, because “nobody” cannot be held responsible. In the stead of the tyrant’s arbitrary decisions, we find haphazard settlements of universal procedures, settlements which are without either malice or arbitrariness because there is no will behind them, but to which there is also no appeal.

⁹⁵ ...the threatening transformation of all government... into bureaucracies, the rule of neither law nor men but of anonymous offices or computers whose entirely depersonalized domination may turn out to be a greater threat to freedom and to that minimum of civility, without which no communal life is conceivable, than the most outrageous arbitrariness of past tyrannies has ever been.

⁹⁶ Thus does the bureaucrat shun every general law, handling each situation separately by decree, because a law’s inherent stability threatens to establish a permanent community in which nobody could possibly be a god because all would have to obey the law.

⁹⁷ Of course it is important to the political and social sciences that the essence of totalitarian government, and perhaps the nature of every bureaucracy, is to make functionaries and mere cogs in the administrative machinery out of men, and thus dehumanize them. And one can debate long and profitably on the rule of Nobody, which is what the political form known as bureau-cracy truly is.

⁹⁸ ...it is inevitable that we speak of all persons used by the system [bureaucracy] in terms of cogs and wheels that keep the administration running. Each cog, that is, each person, must be expendable without changing the system, an assumption underlying all bureaucracies... but the question of the personal responsibility of those who run the whole affair is a marginal issue. [hakasulkeet minun]

⁹⁹ In every bureaucratic system the shifting of responsibilities is a matter of daily routine, and if one wishes to define bureaucracy in terms of political science...bureaucracy unhappily is the rule of nobody and for this very reason perhaps the least and most cruel form of rulership.

¹⁰⁰ However, what I was confronted with was utterly different and still undeniably factual. I was struck by a manifest shallowness in the doer that made it impossible to trace the uncontested evil of his deeds to any deeper level of roots of motives. The deeds were monstrous, but the doer... was quite ordinary, commonplace, and neither demonic nor monstrous. There was no sign in him of firm ideological convictions or of specific evil motives, and the only notable characteristic one could detect in his past behavior as well as in his behavior during the trial and throughout the pre-trial police examination was something entirely negative; it was not stupidity but thoughtlessness.

¹⁰¹ Much of the horribly painstaking thoroughness that usually strikes the observer as typically German, or else as characteristic of the perfect bureaucrat – can be traced to the odd notion, indeed very common in Germany, that to be law-abiding means not merely to obey the laws but to act as though one were the legislator of the laws that one obeys. Hence the conviction that nothing less than going beyond the call of duty will do.

¹⁰² Eichmann claimed more than once that his organizational gifts, the coordination of evacuations and deportations achieved by his office, had in fact helped the victims; it had made their fate easier. If this thing had to be done at all, he argued, it was better that it be done in good order.

¹⁰³ The trouble with Eichmann was precisely that so many were like him, and that many were neither perverted nor sadistic, that they were, and still are, terribly and terrifyingly normal. From the viewpoint of our legal institutions and of our moral standards of judgement, this normality was much more terrifying than all the atrocities put together, for it implied...that this new type of criminal, who is in actual fact *hostis generis humani*, commits his crimes under circumstances that make it well-nigh impossible for him to know or to feel that he is doing wrong.

¹⁰⁴ Foremost among the larger issues at stake in the Eichmann trial was the assumption current in all modern legal systems that intent to do wrong is necessary for the commission of a crime. On nothing, perhaps, has

civilized jurisprudence prided itself more than on this taking into account of the subjective factor. Where this intent is absent, where, for whatever reasons, even reasons of moral insanity, the ability to distinguish between right and wrong is impaired, we feel no crime has been committed.

¹⁰⁵ ...reporting the trial of Eichmann in Jerusalem, I spoke of the “banality of evil” and meant with this no theory or doctrine but something quite factual, the phenomenon of evil deeds, committed on a gigantic scale, which could not be traced to any particularity of wickedness, pathology, or ideological conviction in the doer, whose only personal distinction was a perhaps extraordinary shallowness. However monstrous the deed were, the doer was neither monstrous nor demonic, and the only specific characteristic one could detect in his past...was something entirely negative; it was not stupidity but a curious, quite authentic inability to think.

¹⁰⁶ The indictment implied not only that he had acted on purpose, which he did not deny, but out of base motives and in full knowledge of the criminal nature of his deeds. As for the base motives, he was perfectly sure that he was not what he called an *innerer Schweinehund*, a dirty bastard in the depths of his heart; and as for his conscience, he remembered perfectly well that he would have had a bad conscience only if he had not done what he had been ordered to do.

¹⁰⁷ Then came Eichmann’s last statement: His hopes for justice were disappointed; the court had not believed him, though he had always done his best to tell the truth. The court did not understand him: he had never been a Jew-hater, and he had never willed the murder of human beings. His guilt came from his obedience, and obedience is praised as a virtue. His virtue had been abused by the Nazi leaders. But he was not one of the ruling cliques, he was a victim, and only leaders deserved punishment.

¹⁰⁸ True, we have become very much accustomed by modern psychology and sociology, not to speak of modern bureaucracy, to explaining away the responsibility of the doer for his deed in terms of this or that kind of determinism. Whether such seemingly deeper explanations of human actions are right or wrong is debatable. But what is not debatable is that no judicial procedure would be possible on the basis of them, and that the administration of justice, measured by such theories, is an extremely unmodern, not to say outmoded, institution.

¹⁰⁹ For the simple truth of the matter is that only those who withdrew from public life altogether, who refused political responsibility of any sort, could avoid becoming implicated in crimes, that is, could avoid legal and moral responsibility.

¹¹⁰ ...those who cherish values and hold fast to moral norms and standards are not reliable: we now know that moral norms and standards can be changed overnight, and that all that then will be left is the mere habit of holding fast to something. Much more reliable will be the doubters and sceptics, not because skepticism is good or doubting wholesome, but because they are used to examine things and to make up their own minds. Best of all will be those who know only one thing for certain: that whatever else happens, as long as we live we shall have to live together with ourselves.

¹¹¹ In other words, they get used to never making up their minds. If somebody then should show up who, for whatever reasons and purposes, wishes to abolish the old “values” or virtues, he will find it easy enough provided he offers a new code, and he will need no force and no persuasion – no proof that the new values are better than the old ones . to establish it. The faster men held to the old code, the more eager will they be to assimilate themselves to the new one.

¹¹² Action, the only activity that goes on directly between men without the intermediary of things or matter, corresponds to the human condition of plurality, to the fact that men, not Man, live on earth and inhabit the world. While all aspects of the human condition are somehow related to politics, this plurality is specifically the condition...of all political life.

¹¹³ It may even be that the true predicaments of our time will assume their authentic form – though not necessarily the cruellest – only when totalitarianism has become a thing of the past.

¹¹⁴ ...precisely because we suffer under desert conditions we are still human and still intact; the danger lies in becoming true inhabitants of the desert and feeling at home in it.