

Ida Rinne

Kandidaatintutkielma

Filosofia

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Kevät 2013

## **Banaali paha**

### **Hannah Arendtin ajattelemisen suhde arvostelukykyn totalitarismin kontekstissa**

## Sisällysluettelo

1. Johdanto
2. Ajattelemisen ja arvostelun Hannah Arendtin filosofiassa
  - 2.1. The Wind of Thought – Kriisit ajattelussamme
  - 2.2. Minun ja itseni välinen dialogi
3. Pahuuden eri muodot
  - 3.1. Kant ja radikaali paha
  - 3.2. Pahuuden arkipäiväisyys eli Arendtin ”banality of evil”
4. Ideologia ja terrori
  - 4.1 Totalitarismi ja idean logiikka Arendtin teoriassa
  - 4.2 Totalitarismi ja banaali: myöntymisen pahuuden tekoihin
  - 4.3 Moraalisen ja toiminnallisen luovuuden erot totalitarismissa
5. Johtopäätöksiä

## 1. Johdanto

Saksanjuutalaista Hannah Arendtia on kutsuttu yhdeksi modernin ajan kirkkaimmista mielistä. Hänet tunnetaan erityisesti poliittisen filosofiastaan. Merkittävimmän panoksensa hän on ehkä antanut totalitarismin analyysiin, johon etenkin teokset *The Origins of Totalitarianism* (1951) sekä *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil* (1964) innovatiivisesti paneutuvat.

Osallistuessaan vuonna 1961 natsien SS-everstiluutnantti Adolf Eichmannin oikeudenkäyntiin Jerusalemissa, Hannah Arendt omien sanojensa mukaan häikäisi siitä, kuinka tyhjältä tämän yhtenä ”holokaustin pääarkkitehteistä” pidetyn miehen ajattelu vaikutti. Tarkastellessaan Eichmannin hahmoa Arendt pani merkille, ettei tämä tuntunut edustavan ideologista fanaattisuutta tai demonista pahuutta. Totalitarismin terrori loi tarpeen luoda uusi käsite sen kauhuille; *banaali pahuus*.

Tutkielmassani tulen esittämään Eichmannin eräänlaisena tyypihahmona selvittäessäni pahuuden banaaliuden muotoa. Itse banaalin pahuuden käsitettä tarkastelen pääasiassa Arendtin *teosten* *The Life of The Mind* (1971) ja *The Origins of Totalitarianism* (1951), sekä esseen *Thinking and Moral Considerations* (1971) kautta. Tarkoitukseni on osoittaa ajattelemisen ja moraalisen arvostelukyvyn välinen linkki, sekä näiden välinen prosessi totalitarististen systeemien taustalla ja ylläpitäjänä. Tässä kontekstissa banaalin pahan merkitys kirkastuu niissä teoissa, jotka realisoituvat totalitarismin kaltaisissa poikkeus- ja kriisitilanteissa ajattelun ja arvostelukyvyn pettäessä. Tutkielmani edetessä banaalin pahuuden olemus syventyy ja spesifioituu analyttisestä ja yleisestä konkreettiseen malliin.

Luvussa 2. käyn läpi Hannah Arendtin teoriaa ajattelemisesta eettisyyttä tuottavana aktiviteettina. Tällä tarkoitan sitä, kuinka Arendtin mukaan ajattelu purkaa ja sulattaa mielen valmiita konventioita ja annettuja universaaleja. Tämä tuhoamisprosessi vapauttaa mielen mahdollistaen ajattelun autonomisen ja luovan toiminnan, ja siten myös moraalisen mielikuvituksellisuuden. Kolmannen luvun tarkoituksena on esitellä pahuuden eri muotoja Immanuel Kantin radikaalista pahasta Arendtin banaaliin muotoon. Toisessa luvussa hahmoteltu ajattelun ja arvostelukyvyn teoria saa sovellutuksensa pahuuden kuvauksessa.

Luvussa kolme aloittamani totalitarismin kuvausta ja analysointia Arendtin teorian viitekehyyksessä jatkan lukuun 4.; kuitenkin modernien tutkimusten valossa. Käsittelen S. Alexander Haslamin ja Stephen D. Reicherin sosiaalipsykologisen kritiikin kautta banaalin ja ideologian eroja ja yhteyksiä totalitaristisen systeemin kontekstissa. Tutkielmani loppua kohden hahmottuu, millä tavoin

totalitarismin pahuus syntyy ja saa ominaisluonteensa ajattelemisen ja arvostelukyvyn suhteessa toisiinsa.

## 2. Ajattelemisen ja arvosteleminen Hannah Arendtin filosofiassa

Yhtenäisen arvostelukyvyn teorian hahmottamisen kannalta hankaluutta tuottaa se, että Arendtin varhainen käsitys arvostelukyvyn luonteesta oli, että se ensisijaisesti koski julkisen alueella toimivia poliittisia toimijoita; myöhemmän käsityksen mukaan se on historiaa tarkastelevien ”yksityisoikeus”. Toisaalta taas esseessä *Thinking and Moral Considerations* (1971) sekä teoksessa *The Life of the Mind* (1971) annetaan ymmärtää, että ajattelukyvyyn yleisyydestä johdettava arvostelukyky olisi tasa-arvoisesti mahdollista ja myös välttämätöntä *kaikille* sen enempää erottelematta ihmisiä heidän positioistaan lähtöisin.

Arendt toteaa useissa julkaisuissaan juuri *ajattelemisen poissaolon* ravistelleen häntä hänen osallistuessaan Adolf Eichmannin oikeudenkäyntiin Jerusalemissa. Pehdyttyään tähän hahmoon hänen täytyi muuttaa käsityksiään pahuuden luonteesta ja oli pakotettu kysymään: ”Is wickedness, however we may define it, this being ’determined to prove a villain’, not a necessary condition for evil doing? Might the problem of good and evil, our faculty for telling right from wrong, be connected with our faculty of thought?” sekä: “ Could the activity of thinking as such (...) be among the conditions that make men abstain from evil-doing or even actually ‘condition’ them against it?” (1978, s. 4 – 5).

Koska Eichmannilta ei vaikuttanut yksistään puuttuvan täysin kyky ajatella, vaan myös moraalinen arvostelukyky, näytti siltä, että nämä kaksi aktiviteettia olivat jollakin tapaa yhteydessä toisiinsa. Niinpä pahuus ei traditionaalista näkemystä vastoin saa vastakohtakseen jotakin erityistä *hyvyyttä* tai *hyveellisyyttä* (*virtue*), vaan *ajattelemisen taidon* – ja vielä *tietyntylaisen ajattelemisen*. Tällä Arendt ei tarkoita älyllistä tai ammattimaista ajattelua siten, että vain harvat nerot tai filosofiset ajattelijat olisivat puolustuskykyisiä pahuutta vastaan. Hyveellisyydessä kyse on pikemmin ajatuksen muodosta kuin sen sisällöstä.

Banaalin pahan tutkimisessa nousee esille merkityksiä luovuudesta, ajattelemisesta, arvostelukyvystä, toiminnasta ja käyttäytymisestä. Ymmärtääksemme pahuuden banaaliuden käsitettä on meidän ensin ymmärrettävä myös Arendtin näkemyksiä ajattelemisesta sekä siitä seuraavasta arvostelukyvystä. Seuraavissa kahdessa alaluvussa avaan näitä koskevaa teoriaa, jota käytän tutkielmassani viitekehyksenä banaalin pahan käsitteen avaamiseksi.

## 2.1. The Wind of Thought – Kriisit ajattelussamme

Epäilemättä toisen maailmansodan traumaattiset tapahtumat ovat saaneet Arendtin palaamaan yhä uudelleen pohtimaan sitä, minkälainen moraalinen prosessi on ollut sellaisten totalitarististen hallintojen kuin Neuvostoliiton tai Natsi-Saksan kauhujen taustalla. Eräs Arendtin tärkeimmistä huomioista on, että pahuus on *historiallista*; se konkretisoituu ja eskaloituu historiallisten prosessien myllerryksessä, vaikka esimerkiksi totalitarismin alkuehdot ovat jo *ennen* totalitaristista hallintoa – tähän palaan luvussa 3.2.

Niin sanotusti poliittisissa normaalioloissa (joissa kansalaisilla voi katsoa olevan suhteellisen suuri määrä vapautta) ihmiset Arendtin näkemyksen mukaan tottuvat siihen, ettei heidän tarvitse erityisesti tutkia toimintansa perustana olevien universaalien (sääntöjen, periaatteiden) olemusta ja oikeutusta. He ainoastaan arvioivat partikulaareja jo annettujen moraalikoodistojen pohjalta: Missä määrin tämä ja tämä teko on oikein / väärin suhteessa tuohon tai tuohon lakiin. Hyvyys ja pahuus / oikeus ja väärä eivät paljastu itsenäisinä universaaleina, vaan arvioitavan kohteen ja säännön välisen suhteen laatu. Koska itse sääntöjä ei kyseenalaisteta, on tällaisista lähtökohdista helppoa jonkun tulla uuden koodin kanssa sen sisällöstä riippumatta ja saada ihmiset puolelleen. Poikkeusolosuhteissa aiemmin valideina pitämämme universaalit menettävät merkityksensä, emmekä kykene niiden pohjalta enää arvioimaan partikulaareja objekteja, yksittäisiä tekoja, kuten vaikkapa tappamista. (1971b, s. 446).

1930-luvulla lama ja työttömyys iskivät Saksaan, tuolloiseen Weimarin tasavaltaan. 30-luvua edeltäneiden SA-joukkojen väkivallantekojen sijaan Hitlerin kansallissosialistinen puolue keskittyi auttamaan köyhiä sekä yleensä viettämään aikaa kansan parissa. Sekasortoisessa tilanteessa Hitlerin nationalistinen puhe tehoi etenkin porvaristoon. Vuoden 1930 vaaleissa natsipuolue sai vain 18 % äänistä; tästä huolimatta vuonna 1933 sotamarsalkka Hindenburg nimitti Adolf Hitlerin valtakunnankansleriksi. Samana vuonna perustettiin ensimmäiset keskitysleirit, ja pian Saksaan luotiin totalitaristinen järjestelmä. Arendt kysyy, kuinka helppoa olikaan tällaisille totalitaarisille johtajille purkaa läntisen moraalin peruskäskyt, kuten ”Thou shalt not kill”. (1971b, s. 436).

Miksi ihmisten moraalinen arvostelukyky pettää tällaisissa olosuhteissa niin pahasti, että tappaminen, syrjintä sekä väkivalta ulkoisten ominaisuuksien (kuten juutalaisuus, rotu, vähemmistöön kuuluminen) perusteella tulevat hyväksyttäviksi? Arendt katsoo juuri ajattelun kriisien olevan yhteydessä moraalisen arvostelukyvyn kriisiin. Arendtin näkökulmassa merkittävää on, ettei tällaisten moraalikategorioiden katoaminen aidosti johda arvostelukykymme

menettämiseen, vaan päinvastoin, ihmisillä on kyky *aloittaa jotakin uutta* ja luoda uudet kategoriat ja arvostelun standardit. (1971a, s. 174). Juuri kriiseissä ja poikkeusolosuhteissa *ajattelemisesta* tulee kaikkein merkittävin voimavara: Kun ajattelemisen objektit eli universaalit tuhoaan, on tärkeää ja ylipäänsä *mahdollista* harjoittaa ajattelemisen aktiviteettia sekä arvostella partikulaareja.

Tavallisesti arvostelukykymme on sidoksissa mielen ja ajattelun ”valmiisiin” rakenteisiin, emmekä jatkuvasti arvioi niiden periaatteita. Arendtin mukaan ajattelun tehtävänä on tehdä tekemättömäksi ja sulattaa nuo ennalta annetut rakennelmat; käsitteet, lauseet, määritelmät, doktriinit. Ajattelulla on vääjäämättä tuhoava ja heikentävä vaikutus kaikkeen vakiintuneeseen kriteeriaan; arvoihimme ja käyttäytymisemme tapoihin, joita sovellamme moraaliin ja etiikkaan. (1971b, 434). Viitaten Ksenofonin teoksessa mainittuun Sokrateen metaforaan ajattelusta, Arendt puhuu *ajattelun tuulesta (the wind of thought)*: ”The winds themselves are invisible, yet what they do is manifest to us and we somehow feel their approach”. Samoin Heidegger puhuu ”ajattelun myrskystä” (1971, s. 433). Seuraavassa osiossa tutkin, kuinka Arendtin mukaan ajattelu purkaa näitä sovinnaisuuksia.

## 2.2. Minun ja itseni välinen dialogi

Ajattelemisen tuhoaa mielen valmiita konstruktioita. Mutta mitä on oikeastaan se, mitä kutsumme ajatteluksi, ja mistä Arendt puhuu *ajattelemisen aktiviteettina*? Arendt esittää kaksi positiivista Sokraattista esitystä aiheen selventämiseksi. Ensimmäiseksi: ”It is better to be wronged than to do wrong,” jonka lausuu Kallikles retoriikkaa koskevassa dialogissa *Gorgias*. Arendtin tulkinnan mukaan kyseessä on subjektiivinen väittämä, eli *minulle itselleni* on parempi kärsiä vääryyttä kuin tehdä sitä. Toinen (Sokrateen lausuma) väittämä on oikeastaan ennakkoehto ensimmäiselle: ”It would be better for me that my lyre or a chorus I directed should be out of tune and loud with discord, and that multitudes of men should disagree with me rather than that I, being one, should be out of harmony with myself and contradict me”. (1971a, s. 180 – 181).

Arendt selventää Sokrateen puhuvan yksilön olemisesta *yksi* ja identtinen itsensä kanssa. Paradoksi syntyy päätellessämme, kuinka jotakin harmonista tai epäharmonista voi syntyä ilman kahden olion toimintaa. Sokrateen ”ykseys” (*being one*) ei kuitenkaan tuota ristiriitaa, koska se, mikä muille ihmisille näyttää yhdeltä, on tosiasiaa *itselle* kaksijakoista (*the two-in-one*); koska ihminen ei ole (jotakin) vain muille, vaan myös itselle. (1971a, s. 183).

Arendt muotoilee, ettei mikään muu voi samaan aikaan olla ”itse” (*itself*) ja ”itselleen” (*for itself*) kuin Sokrateen löytämä *the two-in-one*, joka merkitsee tietoisuuden kaksijakoisuutta. Platon käsitteellisti tuon dualistisen tajunnan *äänettömäksi dialogiksi minun ja minun itseni välillä*. Ajattelu on yksin tapahtuvaa toimintaa – muttei *yksinäistä*. Yksin olemisessa ihminen pitää itse itselleen seuraa – yksinäisyys seuraa tilasta, jolloin ihminen on yksin, muttei kykene pitämään itselleen seuraa eli jakautumaan tietoisuuden kaksijakoisuuteen (*tai kaksi yhdessä*). Arendt lainaa opettajaansa Karl Jaspersia: ”I am in default of myself” (ich bleibe mir aus), eli ”olen vailla itseäni” (1971a, s. 185).

Kyky jakautumisesta ”kahdeksi yhdessä” on Arendtista merkityksellistä, koska juuri se mahdollistaa ajattelemisen aidosti aktiviteettina, autonomisena toimintana. Mikäli emme kykenisi käymään tätä hiljaista dialogia itsemme kanssa, esittäisimme monologia, jossa kukaan ei varsinaisesti kysyisi, eikä vastaisi mihinkään, eikä etenään kyseenalaistaisi mitään omia tai ulkoapäin heijastuvia päätöksiä ja tekoja. Dualistisessa ajattelemisen muodossa ajattelu käy jatkuvasti läpi eräänlaista ”ristikuulustelua”. (1971a, 185).

Dualistisen itsen mallin yhteydessä meille avautuu myös lauseen ”It is better to be wronged than to do wrong” merkitys ajattelulle; jotta se olisi mahdollista, on hiljaisen dialogin kummankin osapuolen oltava ”hyvässä kunnossa” ja ystäviä keskenään. Arendt sanoo: ”there is a silent partner within ourselves to whom we render account of our actions”. Tuo ”hiljainen kumppani” on ainut, jota ihminen ei koskaan voi päästä pakoon – paitsi jos hän lopettaa ajattelun. On parempi kärsiä kuin tuottaa kärsimystä, koska kärsijän kanssa voit olla ystävä, mutta – Arendtia lainatakseni – murhaajan kanssa ei kukaan tahdo elää. (1971a, s. 188).

Arendt (1971a, s. 188) soveltaa tätä Kantin kategoriseen imperatiiviin: ”Act only on that maxim through which you can at the same time will that it should become a universal law, ” jonka perustana on käsky ”älä ole ristiriidassa itsesi kanssa”. Kukaan ei voi toivoa yleistä lakia sellaisista kuin ”On lupa varastaa” tai ”Saat tappaa”, sillä se ei olisi itsellekään edullista – jos itsestään tekee poikkeuksen, on ristiriidassa itsensä kanssa. Ihminen, joka on itse itsensä kanssa ”puheväleissä”, ei tee tekoja, jotka eivät sopisi universaaleiksi laeiksi, koska hän ei itse riko itseäänkään vastaan. Tässä mielessä ”pahuuden-tekoina” pitämämme asiat palautuvat ajattelemisen aktiivisuuteen.

Arendt havainnollistaa vielä ”minun ja itseni välisen dialogin” toimintatapaa: Platonin dialogin *Hippias Major* lopussa Sokrates keskustelee Hippiaan kanssa. On aika lähteä kotiin, ja Sokrates huomauttaa miten onnekas jäärapäinen Hippias verrattuna Sokrateeseen, jota kotona odottaa ärsyttävä kumppani, joka ristikuulustelee häntä. Hippiaan tultua kotiin, hän säilyy yhtenä, eikä etsi



itsestään seuraa: hän menettää tietoisuutensa. Sokrates sitä vastoin ei ole yksin, hän on itsensä kanssa (*by himself*), ja hänen täytyy elää sovinnossa tuon hiljaisen kumppanin kanssa. Sovintoon hän pääsee käymällä läpi ajattelemisen prosessin, jonka lopputuloksena hän ei enää nukkumaan mennessään ole vastakkain oman itsensä kanssa – vaikkakin aamulla hänen herätessään tilanne saattaa olla jo toinen. Kuten Arendt asian esittää: ”the business of thinking is like the veil of Penelope: it undoes every morning what it had finished the night before”. (1971b, s. 425).

Tuo hiljainen kumppani, joka odottaa meitä kotona, on tietysti ”omatunto”, (*conscience*). Ennen sen tuomiota on meidän näyttäytyttävä sekä annettava selonteko ja tunnustus itsestämme, ajatuksistamme ja teoistamme. Tässä näemme arvostelun ja ajattelemisen yhteyden ensi kertaa kirkkaasti; ajatteleva aito aktiviteetti toteutuu mielen dualistisessa äänettömässä dialogissa. Tietoisuus, jossa ajattelemisen aktiviteetin dualistinen rakenne toteutuu, synnyttää *sivutuotteena* omantunnon, joka on dialogin toinen osapuoli. Omatunto on se, joka ristikuulustelee meitä; joka arvostelee, ja siten ikään kuin tekee ajattelemisenkin todelliseksi (19781a s. 193). Alhaisille ihmisille tyypillistä on, väittää Arendt, että heidän sielunsa on kapinassa itseään kohtaan – sotatila ei anna sijaa aidolle dialogille, joten kommunikointi omantunnon kanssakin vaipuu riitasointujen alle. (1971a, s. 189).

Meidän vastuumme tässä tulee siinä, että on pidettävä huolta, että dialogin kaksi osapuolta pysyvät ystävinä ja kykenevät siten käymään keskustelua ilman riitaa ja vastakkainasettelua. Jos dialogia ei käydä, eikä siten saavuteta arvostelukyvyn aktiviteetin aktuaalista tilaa, ovat tekemme mahdollisesti aivan järjettömiä ja mielivaltaisia, ja aina vaarassa muuttua *pahuuden-teoiksi*, siksi, mistä Arendt puhuu banaalina pahana.

### 3. Pahuuden eri muodot

Aikoinaan Immanuel Kant määritteli kaksi eri pahuuden lajia: radikaali ja absoluuttinen pahuus. Radikaali pahuus merkitsee sen juurtumista ihmiseen, ettei sitä voida kitkeä ihmisestä pois. Myöskään se ei ole mitään yliluonnollista kuten esimerkiksi katolisessa teologiassa on katsottu. Absoluuttisen pahuuden funktio taas on itse aktiviteetissa, eli pahuus on itseisarvoista; tekijä tekee pahoja tekoja pahuuden itsensä vuoksi.

Natsien organisoiman kansanmurhan uhriksi valikoitui miljoonia ihmisiä etnisen-, uskonnollisen- tai muuten vähemmistötaustansa perusteella. Adolf Eichmann vastasi keskitys- ja tuhoamisleireille lähetettävien ihmisten kuljetuksesta. Läpi oikeudenkäynnin Eichmann vakuutti vain totelleensa käskyjä ja seuranneensa annettuja ohjeita, huolimatta siitä, että hän toimi kulissien takana päätöksentekijänä ja toimeenpanijana lukuisissa Saksan ”juutalaiskysymyksissä” (Aldouby, Katz & Reynolds 1979, s. 35, 38 – 39).

Oikeudenkäynnin aikana Eichmann puheissaan nojasi kliseisiin, sanontoihin sekä sovinnaisiin ja tavanomaisiin ilmaisuihin, eikä siten ilmaissut minkäänlaista tyypillisesti *pahuuteen* yhdistettyä luovuutta tai mielikuvituksellisuutta. Esiinpistävin ominaisuus Eichmannissa ei ollut edes typeryys tai pahantahtoisuus, vaan *ajattelun poissaolo*. (Arendt 1971b, s. 418). Eichmannin oikeudenkäynnin jatkuessa Arendtille kävi yhä enemmän selväksi, etteivät tuon holokaustin hirmutekoja suunnitelleen natsirikollisen luonne ja teot edustaneet kumpakaan Kantin tunnistamista pahuuden muodoista. Toisen maailmansodan totalitarististen olosuhteiden pahuudenteot eivät kummunneet sisältään turmeltuneista ihmisistä tai paholaisista, vaikka olivatkin pahuudessaan *äärimmäisiä*. Terveet ja tavalliset ihmiset antoivat panoksensa kuolemankoneiston pyörittämiseen, siitäkin huolimatta, etteivät koskaan itse olisi tahranneet käsiään vereen. (Snell 2004, s. 162).

Eichmannin kaltaisten ihmisten persoonaa kuvatakseen Hannah Arendtin oli luotava uusi käsite: ”*banality of evil*”, eli pahuuden banaalius. ”Banaali” sanana viittaa eräänlaiseen tavanomaisuuteen ja latteuteen; arkipäiväisyyteen ja ennustettavaan. Arendt toteaa että se on: ”jotakin hyvin todellista, pahojen aikomusten ilmiö suoritettuna valtavalla mittakaavalla (...) jonka ainut persoonallinen erikoisuus oli ehkä epätavallinen tyhjiys.”) (1971, s. 417).

### 3.1. Kant ja radikaali paha

Käsittelen tässä tiiviisti Kantin (1792 [2004]) pahuuden teoriaa *Radikaali paha* – tutkielman pohjalta. Pahuutta koskevan teorian muodostuksen aloittaa tärkeä tarkennus siitä, voiko ihminen olla pelkästään hyvän tai pahan sijaan osittain kumpaakin. ” – Ihmistä ei sanota pahaksi sen takia, että hänen harjoittamansa toiminta on paha (lainvastaista), vaan koska se on sellaista, että se viittaa hänen omaksumiensa toimintaohjeiden pahuuteen” (Kant 2004, s. 40).

Kantille valinnan vapaus on ihmisluonnon subjektiivinen perusta. Itse hyvyys tai pahuus ei ole toimintaohje tai perusta, vaan ihminen omaksuu hyviä tai pahoja toimintaohjeita perustansa pohjalta. (2004, s. 41). Ainoastaan vapaus valita on synnynnäinen tekijä, mutta sen sisältö itsessään on kontingenttia. Tästä seuraa se, että kun samaan aikaan ihminen ei voi olla sekä hyvä, että paha, niin samaan aikaan *hänessä on* sekä pahuutta, että hyvyyttä (tai pahuutta ja pahuutta, jos ei noudata universaalia moraalikoodia) (2004, s. 43).

Kategorisesta imperatiivista johtuen ei kukaan voi kuitenkaan olla (motiiveiltaan) hyvä ja paha yhtä aikaa: Yleistä moraalilakia noudattava ihminen toimii suhteessa kaikkeen sen mukaisesti; jos hän samaan aikaan olisi paha jossakin suhteessa, tuo toimintaohje (eli yleinen moraalilaki) olisikin erityinen, mikä olisi ristiriidassa. Arendthan ajatteli yleisen moraalilain seuraavan ”älä ole ristiriidassa itsesi kanssa” – väitettä.

Mikäli mikä tahansa muu kuin yleinen moraalilaki toimii vaikuttimena lainmukaiseen toimintaan, on pelkästään satunnaista, että toiminta on lain kanssa harmoniassa. ”Persoonan moraalista arvoa tulee arvioida pelkästään hänen toimintaohjeensa hyvyyden perusteella; tässä tapauksessa toimintaohje on kuitenkin lainvastainen, ja ihminen kaikista hyvistä teoistaan huolimatta paha” (Kant 2004, s. 49). Satunnaiset ”hyvät teot” eivät takaa hyveellistä toimintaa tulevaisuudessa. Velvollisuudentunto yleistä moraalilakia kohtaan pakottaa ihmisen jatkuvasti punnitsemaan tekojaan, *ajattelemaan*; kun taas ihminen, jolta tällainen velvollisuudentunto puuttuu, suhtautuu mihin tahansa täysin mielivaltaisesti alttiina kaikille vaikuttimille, arvioiden toimintaansa yhtä paljon kuin eläin. (2004, s. 57). Taipumus pahaan on Kantille teko jo ennen varsinaista toimintaa; se on valinta olla sisällyttämättä ylintä toimintaohjetta, ts. yleistä moraalilakia, valitsemiskykyyn (2004, s. 59).

Vaikkakin pahuus on Kantin mukaan juurtuneena ihmiseen, ihmisluonnon subjektiivisessa perustassa olevasta valinnan vapauden mahdollisuudesta johtuen on ihminen itse vastuussa

pahuuden valitsemisesta. Koska pahuus on kuitenkin sekä synnynnäistä että itse aiheutettua, voidaan sitä kutsua *radikaaliksi* (2004, s. 51). Valinnanvapaus ihmisluonnon perustana on Kantin syy sille, ettei hän näe mitään sisäisiä eikä ulkoisia luonnollisia syitä moraalisesti vapauttavina pahuuden-teoissa. Kant ei siis usko minkäänlaiseen alentuneeseen syyntakeisuuteen. Samoin ei nähdäkseni Arendtkaan tunne armoa pahuuden tekojen suhteen vaan ajattelemattomuus ja siten potentia pahuuteen on aina raskauttavaa. Viitataan hänen poliittiseen teoriaansa, jossa valinnan tuloksena pelkuruus rohkeuden sijaan poikkeusolosuhteissa on päinvastoin raskauttavampaa kuin normaalitilassa; tämä siksi että poikkeusolosuhteissa ei vain tarvita ajattelemista (jonka puute tuottaa pahuutta) vaan myös sen laatu punnitaan ja paljastetaan. Kaikki palautuu edelleen ajattelemisen aktiviteettiin, niin myös Kantin teoriassa, jossa pahuuden alkuperä käytännössä samoin kuin hyvyydenkin löytyy *järjestä (reason)* (2004, s. 59).

Kant jää toteamaan, ettemme voi tietää, *miksi* meillä on taipumus pahaan; miksi joskus valitsemme yleiselle moraalilaille alistaiset vaikuttimet ylimmiksi toimintaohjeiksemme. Arendtin vastaus tähän tietenkin olisi, koska emme käy keskustelua itsemme kanssa, emme ajattele, emmekä siksi osaa edes ajatella vielä näin pitkälle – olemme ristiriidassa itsemme kanssa, kuten Arendt kirjoittaa: ”Underlying the imperative, ’Act only on that maxim through which you can at the same time will that it should become a universal law” is the command ’Do not contradict yourself” (Arendt 1978, s. 188).

### **3.2. Pahuuden arkipäiväisyys eli Arendtin ”banality of evil”**

Ennen Adolf Eichmannin oikeudenkäyntiä Arendt tuntui ajattelevan, että totalitaristisissa olosuhteissa koettu pahuus ylitti ihmisymmärryksen rajat. Arendtin pahuuden määrittelemiseen johtaneessa päättelyssä näyttää hallitsevina teemoina olleen kysymykset siitä, mitä uutta toisen maailmansodan ja etenkin totalitarististen systeemien rakenteissa ja tapahtumissa oli menneisyyteen nähden, ja mikä taasen *samaa* ja ihmiselle *olemuksellista*.

Susanna Snell (2004, s. 163) tiivistää myös hyvin Arendtin pahuutta koskevan ajattelun käsitteellistymisestä banaaliin pahaan. Kirjoituksessaan *Radikaalista banaaliin pahaan* (2004) Snell kuvailee Arendtin ja tämän opettajan Karl Jaspersin kirjeenvaihdon keskustelua:

”Keskustelun teemana oli, voidaanko natsien hirveyksistä puhua rikoksina. Arendtin mukaan ne räjäyttävät lakien rajat, eikä niistä siksi voi puhua tavallisten rikosten tyyliin. Teema on sama kuin Eichmann-kirjassa, jossa myös todetaan tapauksen oikeusopilliset vaikeudet tosin hieman vähemmän dramaattiseen tyyliin. Jaspers epäilee vuonna 1946, että Arendt tekee natsien rikoksista myyttisiä ja vaatii Arendtilta selväjärkisempää otetta. Jaspersin mielestä asiat on sen sijaan nähtävä koko banaalisuudessaan.”

Toisen maailmansodan aikana ihmisyyttä tuntui ajautuvan poikkeukselliseen kriisiin mahdollisuudessaan toteuttaa inhimillisiä ehtoja, kuten ajattelemisen aktiviteettia. Väitän, että vaikka näennäisesti natsi-Saksan ”juutalaiskysymyksestä” vastanneet byrokraatit olisivatkin kannattaneet Hitlerin natsi-ideologiaa, tuskin heidän toimintansa taustalla silti on ollut Arendtin kuvaama aito ajattelemisen prosessi *minun ja itseni dialogina*. Ei riitä, että motiivi on näennäisesti olemassa – periaatteet ja ajattelun rakenteet sen taustalla saattavat silti olla tyhjiä. Häkellyttävää etenkin natsi-Saksan systeemissä on ollut, ettei rajun kansanmurhan, puhdistustoiminnan sekä muun kansan- tai vähemmistöryhmien eristyksen takana näyttänyt olevan minkäänlaista järkevää hyötyperiaatetta. Susanna Snell toteaa tähän viitaten: ”Varsinkin sotien aikana ihmiset ovat valtava resurssi, jonka valjastaminen esimerkiksi sotateollisuuteen tuntuisi (...) järkevämältä, kuin rakentaa valtava koneisto heidän tuhoamiseksi” (2004, s. 161).

Natsien rikosten uhrit pakotettiin luopumaan omasta inhimillisyydestään heidän kyetessään huolehtimaan ainoastaan omasta hengissä säilymisestään (1973, s. 447 – 455). Totalitaristisissa hallinnoissa ei moraalisen ajattelun epäonnistuminen ja tyhjiys koske ainoastaan niitä, jotka aktiivisesti synnyttävät ja ylläpitävät järjestelmän; totalitarismin terrori monistaa itsensä tuottamalla uutta kyvyttömyyttä ajattelemisen aktiviteetin toteuttamiseen, kitkemällä pois kaikki vapaan ajattelun ja yhteistoiminnan pilkahdukset.

Totalitaristisessa hallinnossa kaikki inhimillinen toiminta poissuljetaan ja korvataan banaaliudella. Ei ainoastaan tappaminen tuhoa ihmisryhmiä, vaan Arendtin analyysin mukaan todellinen massayhteiskunta mekaanisuudessaan ja byrokraattisuudessaan tekee eloonjäävästäkin arvottomia altistamalla heidät banaaliudelle – joka Arendtin mukaan ajattelun tasolla vastaa eräänlaista kuolemaa siinä määrin, ettei ajattelematon ihminen elä aivan täyttä elämää. Banaalius itsessään on jo totalitarististen hallintomuotojen piirre – ja edellytys systeemin tehokkuudelle ja toiminnalle. (1964, s. 288 – 289).

Miten Kantin ja Arendtin käsitykset pahuuden suhteesta ihmisten toimintaan eroavat toisistaan? Kantin mukaan siis ihminen, joka ei ole hyvä, on välttämättä paha. Arendtin teoriasta sen sijaan

pikemmin voidaan tulkita, että ihminen, joka ei ole velvollisuudentunnossa yleistä lakia kohtaan ajattelutoiminnan aktiviteetin perusteella, on ainoastaan ”vaarassa” ajautua pahuuteen. Pahuus näyttäisi olevan siis tekojen, ei ihmisluonteen, ominaisuus.

Kummassakin ”radikaali pahuus” juurtuneena ihmiseen on olemassa, mutta Kantin formula on disjunkttiivinen ”jos ihminen ei ole hyvä, hän on paha”, kun taas Arendtilla ei-hyvydestä ei välttämättä seuraa pahuutta, pelkästään ”banaaliutta”. Arendt katsoo että tietoisuuden tuotteena ajattelulla ei sinänsä ole mitään tuloksia, vaan pahuus realisoituu vasta arvostelukyvyn kohteena ja tekojen merkitysarvona. Kun Kantille lause ”ihminen on paha” merkitsee että ”hän on tietoinen moraalilaista ja tästä huolimatta jättää toimintaohjeelleen mahdollisuuden satunnaisesti poiketa siitä,” (2004, s. 51) niin Arendtille vielä tuo mahdollisuus ei tuota pahuutta, vaan siitä, mitä kummankin teoriassa voidaan nimittää radikaaliksi pahaksi, redusoituu Arendtilla vielä banaali paha.

Käsitän tämän siten, että se, mikä Kantille on yksi ja sama pahuuden moodi (radikaali paha, *radical evil*), on Arendtilla jakautunut kahteen: radikaaliin pahuuteen potentiana sekä banaaliin pahuuteen sen aktualisoituneena muotona. Kantin teoriassa pahuus ja hyvyys ovat olemuksellisesti ihmisessä, Arendtilla taas vain suhteessa toimintaan. Mielestäni Arendt käyttääkin pahuutta ja hyvyyttä (tai hyveellisyyttä) sanoina vain eräänlaisina apukeinoina, joilla hän esittää tyypillisiä ihmiskäyttäytymisen muotoja. Arendtin ja Kantin pahuutta koskevat teesit eivät varsinaisesti edes ole ristiriidassa tai vastakkain toistensa kanssa. Ajattelemisen puute, mikä Arendtilla *mahdollistaa* pahuuden, on Kantilla *jo itse pahuutta*. Pahuus ei kuitenkaan ole *lopullista*. Kant sanoo: ”Ihmiselle, joka kantaa turmeltuneessa sydämessään aina hyvää tahtoa, jää siten toivo paluusta hänen hylkäämänsä hyvään” (2004, s. 61).

## 4. Ideologia ja terrori

Lainaan tämän luvun nimen Arendtin *The Origins of Totalitarianism* – teoksen (1951) viimeiseltä luvulta. Tarkoitukseni on käsitellä yleisesti ideologian, totalitarismin ja pahuuden tekemisen yhteyksiä. Alaluvussa 4.1. esittelen lyhyesti totalitaristisen hallinnon piirteitä Arendtin teorian pohjalta. Tämän jälkeen luvussa 4.2. käyn läpi S. Alexander Haslamin ja Stephen D. Reicherin sekä muiden tutkijoiden näkemyksiä ideologisesta ja autonomisesta toiminnasta totalitarismin taustalla. Viimeiseksi vastaan heidän esittämänsä kritiikkiin Arendtin ideologian struktuurin ja ajattelemisen teorian pohjalta.

### 4.2. Totalitarismi ja idean logiikka Arendtin teoriassa

Totalitaristinen hallintoeroaa despotismista, tyranniasta ja diktatuurista. Totalitaristiset hallinnot tuhoavat aina kaikki sosiaaliset, lakiperusteiset ja poliittiset traditiot koko sen hallintoalueella; ne hajottavat puoluesysteemit ja siirtävät valtakeskittymän armeijalta poliisille. Tällaiset käytännön toimet jo yksin aiheuttavat sen, että perinteiset moraaliset ja toimintakyvyn arvosteluperusteet tuhoutuvat. (Arendt 1951, s. 460).

Tavallisesti hallintomuotojen erottelussa on totuttu yhdistämään laillinen hallitus ja legitiimi valta, ja toisella puolen laittomuus ja mielivaltaisuus. Viimeksi mainittuun kategoriaan sopii tyrannia samoin kuin despotismikin. Totalitaristinen hallinto ei kuitenkaan toimi mielivaltaisesti, vaikkei sillä olekaan koko kansan ja ulkovaltojen myöntämää legitimitettä. Totalitaristiset hallinnot nojaavat aina ideologiseen perustaan, jonka sisältö taas koskettaa ideaa Historian tai Luonnon laista ja yhdistyy aina sen prosessiin, jota hallinto ja sen mukana vetämä kansa toteuttavat (1951, s. 461).

Arendt selvittää sanan "ideologia" purkautuvan "idean logiikaksi." Ideologiat väittävät olevansa tieteellistä filosofiaa. Ne suuntautuvat aina historiaan, vaikka saattavatkin pohjata historian analyysinsä ja sitä koskevan idean logiikan luontoon perustellakseen ideaa ja sen premissistä seuraavaa väistämätöntä prosessia (1951, s. 468). Ideologia tulee riippumattomaksi todellisuudesta ja kokemuksista, eikä se voi oppia mitään uutta maailmasta. Viisi luonnollista aistia korvautuu ideologian tarjoamalla "kuudennella aistilla", joka paljastaa ideologian värittämän (ja vääristämän) todellisuuden mysteereineen ja kohtaloineen, jota totalitaristinen hallinto toteuttaa ja nopeuttaa.

(1951, s. 471).

Totalitaristinen hallinto muuttaa ihmisten välisen kommunikoinnin vihamielisyydeksi. Jokainen hallinnon alainen asetetaan joko teloittajan tai uhrin rooliin. Totalitaristisen ideologian välttämätön prosessi, jolla kaikki perustellaan, sitoo Arendtin termein "teräsiteellä" ihmiset niin lähelle toisiaan, että kaikki vapaa tila heidän väliltään tuhoutuu; samoin moninaisuus. Mitään toiminnan, puheen ja ihmissuhteiden vapautta ei säily, eikä siten aitoa poliittisuuttakaan. (1951, s. 474).

Totalitaristisen hallinnon esiehdot ovat eristyneisyydessä, joka kykenemättömyyttä toimia yhdessä muiden kanssa poliittisella alueella. Kun eristyneisyys on taattu, yhdistetään se yksinäisyyteen, joka toteutetaan ideologian propagandalla ja manipulaatiolla: Totalitaristisen idean logiikka muuttuu ihmisen ajattelun sisäiseksi "itse-pakotteeksi". Valmistaminen vaatii yksinäisyyttä; kuitenkin pakkotyöläisyys - esim. orjuus - tekee sen mahdolliseksi, eikä yksinäisyys ole enää hedelmällistä. Ilman mahdollisuutta toimia yhdessä muiden kanssa - ja ilman mahdollisuutta ajatella itsenäisesti ja toimia itsensä kanssa - ainoaksi aktiviteetiksi jää elossa pysyminen. (1951, s. 474 – 475).

Näemme siis, mikä merkitys totalitarismin idean logiikalla on banaaliuden kannalta; viimeksi mainittu sisältyy ja on ehto edelliselle. Juuri idean logiikka, ja kuinka se tuhoaa kaikki muut ajattelun ja toiminnon aktiviteetit ympäriltään, luo banaalin mielen, jolle tappaminenkin saattaa olla vain mekaaninen prosessi siinä missä ojan kaivaminenkin.

#### **4.2. Totalitarismi ja banaali: myöntymisen pahuuden tekoihin**

Artikkelissaan *Questioning the banality of evil* (2008) sosiaalipsykologian professorit Haslam ja Reicher väittävät, etteivät kolmannen valtakunnan viranomaiset ja virkailijat vain sokeasti seuranneet käskyjä. Heidän mukaansa käyttäytymispsykologian empiiriset tutkimukset näyttävät, että holokaustin tapahtumien taustalla oli joukko aktiivisesti ja mielikuvituksellisesti toimivia persoonia; ei ajattelun tyhjäkäynnillä kulkeneita byrokraatteja ja pelkureita. (2008, s. 16). Heidän analysoimansa kokeet ovat saaneet ihmiset ihmettelemään, miksi kahteen ryhmään jaettu ihmisjoukko mielettömästi alentuu brutaaleihin tekoihin.

Yhdysvaltalaisen sosiaalipsykologi Stanley Milgramin (1974) "sähköshokkikokeilussa neljäkymmentä koehenkilöä kehoitettiin sähköshokein rankaisemaan opiskelijaa väärästä vastauksesta muistia vaativissa tehtävissä. Philip Zimbardon (1973, s. 69 – 97) "vankilakokeessa"



(Stanford Prison Experiment) opiskelijajoukko värvättiin vartijoiksi simuloitussa vankilaympäristössä. Osa opiskelijoista omaksui roolinsa ja sen tuoman auktoriteetin niinkin hyvin, että koe jouduttiin keskeyttämään ennen aikojaan näiden käytöksen brutaaliuden takia. Tällaisten kokeiden avulla on pyritty argumentoimaan, miten kuka tahansa voi auktoriteetin kehotuksesta hyvin vähäisen omantunnon kamppailun jälkeen antautua hirvittäville teoille – kuten antamaan kuolettavia sähköshokkeja.

Arendtin mukaan Eichmann sekä muut ”byrokraatit” menettivät kyvyn nähdä tapahtumien kokonaiskuvaa tullessaan pakkomielteiseksi kansanmurhan teknisistä yksityiskohdista. Heidän ajattelustaan tuli mekaanista ja mielikuvituksetonta, eivätkä he identifioineet itseään minkäänlaiseen suureen ideologiaan kuin instrumentaalisesti. Milgram hyväksyi tämän Arendtin selityksen omissa sähköshokkikokeissaan (1974, s. 23). Hänen mukaansa tosin tällaisissa tilanteissa ihmiset epäilevät omaa moraalista arvostelukykyään ja luovuttavat siksi vastuun auktoriteetille. Huolimatta siitä *mitä* heitä pyydetään tekemään, heidän ainoaksi huolekseen jää miten hyvin he toteuttavat auktoriteetin antamia käskyjä ja toiminta muodostuu eräänlaiseksi kilpailuksi (jossa moraaliset päätökset on jo tehty ja ne otetaan annettuina).

Haslam ja Reicher (2008, s. 16) argumentoivat, että tutkimusten tuloksia on tulkittu väärin, ja samoin Arendt on tehnyt virhepäätelmiä koskien Natsi-Saksan aikana toimineiden ”kuolemankoneiston pyörittäjien” luonteenpiirteitä. Myös David Cesarinin (2004) mukaan Arendtin käsitys Eichmannin luonteesta oli naiivi. Arendt osallistui vain oikeudenkäynnin alkuosaan, jonka aikana Eichmann teki töitä antaakseen itsestään juuri niin mitättömän ja eifanaattisen kuvan kuin Arendt antoi tämän luonteesta ymmärtää. Vastoin Arendtin käsityksiä Cesarin väittää Eichmannin olleen vahvasti identifioitunut natsi-ideologiaan ja toimineen pioneerinä natsien käytännöissä sekä tunteneen aitoa ylpeyttä massamurhista.

Zimbardon mukaan ihmiset eivät edes tarvitse voimakasta auktoriteettia tähän edellä kuvattuun suostumukseen ja velvollisuuden tunteeseen, vaan jo heidän asemansa ja odotuksensa ryhmän jäsenenä saa heidät suorittamaan hirmutekoja (2008, s. 17). Christopher Browning (1992, s. 168) myöhemmin käytti tätä Zimbardon psykologista mallia selittäessään 40 000 puolalaista murhanneen Natsien tappoyksikön reservipoliisipataljoona 101:n tekoja ja toimintaa. Hänen mukaansa yksikkö koostui tavallisista miehistä, ja tilanne tuon ajan Puolassa ylipäänsä yhdistettynä natsipataljoonin ryhmäodotuksiin riitti tuottamaan antisosiaalista ja poikkeuksellista käyttäytymistä. Browning esitti

näiden ajatusten pohjalta häiritsevän kysymyksen: "If the men of Reserve Police Battalion 101 could become killers under such circumstances, what group of men cannot?" (1992, s.189).

Laurence Rees (2005) argumentoi Auschwitzia ja "lopullista ratkaisua" tutkivassa kirjassaan että natsien pyrkimys ylittää toistensa teot ja saavutukset Hitlerin ja muiden natsijohtajien silmissä teki systeemistä niin dynaamisen. Ryhmien jäsenet eivät pelkäävät totelleet käskyjä ja "löytäneet itseään" epähuumaaneista tilanteista, vaan he ylittivät käskyt brutaaliuden ja väkivallan vaatimuksissa osoittaakseen jotakin johtajille ja ryhmän jäsenille. Useat tutkijat katsovat, että vain harva natsista on noudattanut sokeasti määräyksiä, senkin vuoksi, että natsien määräykset olivat usein epämääräisiä. Tämän tuloksena yksilöiden oli käytettävä mielikuvitusta kyetäkseen tulkitsemaan käskyjä ja toimimaan niiden mukaan.

#### **4.3. Moraalisen ja toiminnallisen luovuuden erot totalitarismissa**

Itseäni kiinnostaa erityisesti väite siitä, että natsit olisivat toimineet mielikuvituksellisesti ja autonomisesti tai vapaasti, kuten Haslam ja Reicher (2008) argumentoivat. Eli toisin sanoen yksilöiden olisi ajatteluprosessinsa lopputuloksena täytynyt olla tietoisia myös käskyjen moraalista sisällöstä - mutta johtaako tämä vielä Arendtin kuvailemaan aitoon harkintaan ja arvostelukyvyn? Enemmän voisimme päätellä, että nämä yksilöt kyllä käyttivät luovuutta ja aloitekykyä systeemin toiminnassa, mutta koska moraalit oli jo ylhäältäpäin saneltu ja annettu, ei ollut tarpeellista tehdä persoonallisia johtopäätöksiä sen suhteen.

Väitän, että se, mikä näennäisesti tällaisessa antisosiaalisessa käyttäytymisessä edustaa mielikuvituksellisuutta ja aloitteellisuutta, on enemmän eräänlainen peli, jossa on valmiit säännöt ja jonkun verran omaa liikkumatilaa, mutta - moraalista - ulospääsyä ei kuitenkaan ole. Totalitarismi on siis näistä piirteistä huolimatta edelleen suljettu järjestelmä, jonka sisällä on jonkinlaista mielikuvitusta ja vapautta, mutta se kaikki on rajoitettua ja määrättyä, eikä koske itse moraalit, vaan muuta toimintaa.

Se mielikuvituksellisuus tekojen toteuttamisessa ja arvioimisessa, mistä Haslam ja Reicher argumentoivat, ei koske itse moraalit eikä ole ajattelemisen ja arvostelukyvyn yhdistyneiden aktiviteettien ominaisuus, vaan täysin mekaanisia prosesseja – idean logiikan mukaan. Vaikuttaa siltä, kuin totalitaristinen systeemi muiden joukossa oli historiallisesta näkökulmasta peli, jossa

yksilöt kilpailivat sekä keskenään että auktoriteettien esittämiä ulkopuolisia "pelaajia" tai "vaikuttajia" (toiset kansat ja hallitukset) vastaan ilman, että minkäänlainen moraalinen dilemma olisi ollut minkäänlainen merkittävä tekijä pelin maailmassa.

Arendt argumentoi aidon vapauden syntyvän toiminnan ja muutoksen mahdollisuuksista, mikä taas vaatii ajattelemisen ja arvostelukyvyn rajoittamattomuutta ja siis autonomisuutta suhteessa itseen. Totalitaristisissa järjestelmissä - oli kyse sitten valtion tai ryhmän tasoisesta - tällainen vapaus on tapettu eristämällä ihmiset toisistaan, itsestään ja pakottamalla heidät mekaanisiin prosesseihin kuoleman uhan avulla. Edes pelko ei täytä tavallista funktiotaan, koska kukaan ei voi välttää totalitarismin kauhuja.

Totalitaristinen yhteiskunta on oikeastaan mahdollinen ja elinvoimainen juuri niin kauan, kuin sen varsinaiset johtajat (tai systeemi itsessään) saavat sen jäsenet pysymään tuon alentuneen ajattelun ja arvostelukyvyn tasolla. Yksilöt valellaan mielikuvalla autonomisuudesta ja luovuudesta antamalla heille rajoitetut mahdollisuudet "toteuttaa itseään" fyysisissä prosesseissa, tarkoitan tällä toimintoja, jotka seuraavat ajattelua ja moraalista harkintakykyä. Ajattelu on siis oikeasti jo tapahtunut - mutta jonkun toisen toimesta -, samoin moraaliarvostelma, mutta "ryhmää tai auktoriteettia sokeasti seuraavat" eivät sitä tässä vaiheessa huomaa, koska kaikki se on heille korvattu jo määrätyn toiminnan - vaikkapa jonkun murhaamisen - toteuttamiseen liittyvällä pohdinnalla ja "luovuudella". Pelin luominen ja sääntöjen päättäminen siis korvautuu pelin *pelaamisella*.

Kiinnitän huomiota myös Laurence Reesin (2005) väitteeseen luovuuden toteutumisesta totalitaristisissa hierarkioissa; pyrkinessään miellyttämään johtajiaan käskyläiset eivät vain toteuta annettuja käskyjä vaan jopa ylittävät ne. Tässä vaiheessa on esitettävä kysymys, minkälaiset motiivit tuon miellyttämishalun taustalla piilevät. Jos kyse ei ole pelkämästä asemaan alistumisesta ja käskyjen noudattamisesta, ei myöskään näiden "vaatimukset ylittävien" tekojen taustalla voi yksinomaan olla halu osoittaa lojaaliutta. Katson, että totalitarismin pelin pelaajan kilpailupositiossa yksilöt eivät varsinaisesti sääntöjen seuraamisella ja käskyjen toteuttamisella sekä niiden omaaloitteisella ylitoteuttamisella tavoittele mitään heille itsessään arvokasta. He ovat asettuneet peliin ja pelaajan rooliin, jossa ainut tavoite on pelissä pärjääminen ja jopa sen voittaminen.

Koska peli on suljettu järjestelmä, ei pelaajille voi hakea mitään aitoja ja täysin objektiivisesti jäsenettyjä motiiveja ja intentioita maailmasta. Kaikki toiminta ja päämäärät määräytyvät yksinomaan pelin luonteen mukaan, aivan samoin, kuin nämä yksilöt pelaisivat jalkapalloa ja pelin päämääränä on sen voittaminen. Tässä tapauksessa peli vain sattuu olemaan totalitarismin eliminoijan ja eliminoitavan kuolettava kamppailu.

Auktoriteettihahmojen tai sääntöjen odotusten ylittäminen yksilön tai ryhmän "loistolla" ei kerro kuitenkaan pelkästään siitä, että pelissä ylipäänsä halutaan pärjätä mahdollisimman hyvin, vaan myös siitä, että ns. ylisuorittamisella taataan voitto, vaikka vähempikin olisi riittänyt siihen. Poliittisessa pelissä voittoja ja tappioita on kuitenkin vaikeampi määritellä kuin oikeassa pelissä: niinpä tekojen ja uhrausten on oltava erityisen huomiota herättäviä ja "erinomaisia", jotta teko näyttäytyy myös sitä arvioivien silmissä voitolta. Yksilöerotkaan eivät selitä pahuuden-tekemistä: pelissäkin on erilaisia pelaajahahmoja ja – luonteita, mutta *kaikki silti osallistuvat peliin*, paitsi ne, jotka suunnittelevat sen ja ylläpitävät sen.

Banaalisti ajatteleva ihminen ei koskaan ajattele "Miten minun kuuluu toimia tässä tilanteessa?" vaan hän kysyy aina: "Mikä on ryhmän sääntöjen mukaan oikea tapa toimia?" Vankilakokeiden perusteella näyttäisi siltä, että totalitaristisissa systeemeissä havaittu käytös on samanlaista, *mikä saa itse järjestelmän syntymään; banaalia*. Banaali mieli ei koskaan ristikuulustele itseään, eikä arvioi toimintansa perusteena olevia objekteja lakeja. Vaikka totalitarismin koneistoa pyörittäneet johtajat ja byrokraatit, kuten Himmler tai Eichmann – jopa Hitlerkin – olisivat olleet voimakkaan ideologisia, se ei silti todista ei-banaaliudesta: *idean logiikka, eli ideologia, on muodoltaan banaalia*, kuten luvussa 4.1. Arendtin teorian pohjalta esitin.

## 5. Johtopäätöksiä

Mielestäni banaalin pahan käsitteen sovellutuksella totalitaristisiin olosuhteisiin on oikeutuksensa. Ei vain siksi, että Arendt on kehittänyt sen totalitarismin pohjalta, vaan koska se on lopulta yksinkertainen ja selitysvoimainen ajatus kaikessa moninaisuudessaan; ajattelemisesta moraaliseen arvostelukykyyn, ja ideologiasta totalitarismiin.

Arendtin teoria ajattelua ja arvostelukykyä koskien demystifioi pahuuden olemusta ja osoittaa, että sitä *voidaan* järkevästi tutkia ja tarkastella, ja meillä on itsellämme vaikutusvaltaa samoin kuin velvollisuutta suhteessa siihen. Partikulaarien arvostelu ilman sitä edeltävää ajattelemisen prosessia, dialogia minun ja itseni välillä, ei ole oikeastaan arvostelua, vaan satunnaisesti universaaleihin pohjaavaa tietoisuuden tyhjäkäyntiä, ja tulokset sen mukaisia. Arendt sanoo: ”Unthinking men are like sleepwalkers” (1971, s. 191). Avoimeksi kysymykseksi jää, oliko ajattelu Arendtin mielestä – ja yleensä – mahdollista kaikille, ja jos, olivatko Eichmann ja muut virkamiehet vain haluttomia ajattelemaan?

Elämä ilman ajattelua ei ole välttämättä merkityksetöntä; kuitenkin ei se ole myöskään täysin elossa olemista. Ajattelemisen itsessään ei luo arvoja, eikä se kerro meille lopullisia totuuksia hyvydestä tai pahuudesta. Kuitenkin se tuottaa moraalisen sivuvaikutuksen, joka on osa *ihmisenä olemisen ehtoja*, kuten Arendt sanoisi. (1958). Elämä itsessään on syntymän ja kuoleman rajoittamaa, mutta ylittäessani ajattelemisen keinoin nuo fyysisen oman elämäni rajoitukset ja alkaessani tutkia menneisyyttä ja tulevaisuutta, Jaspersin sanoin ”tulen siksi eksistenssiksi, mitä jo potentiaalisesti olen” (1932, s. 178 – 179).

Katson yhdeksi Arendtin totalitarismin ja pahuuden tutkimuksen tärkeimmistä tehtävistä sen, mitä voimme tehdä välttyäksemme tulevaisuudessa Natsi-Saksan tai Neuvostoliiton kaltaisten tragedioiden syntymiseltä. Arendt viittaa ajatteluun sanoessaan: “ – is not a prerogative of the few but an ever-present faculty in everybody; by the same token, inability to think is not a failing of the many who lack brain power, but an ever-present possibility for everybody” (1971b). Ei myöskään riitä, että yksilö itse kykenee ajattelemaan autonomisesti; ajattelun tulokset saavat arvonsa todellisuudessa vasta, kun ne esitetään kanssaihmisille tullakseen hylätyiksi tai saadakseen konfirmaatiota. Juuri eristyneisyys aiheuttaa yksinäisyyttä, ja ne yhdessä luovat hedelmällisen pohjan totalitarismille. Ajattelu kietoutuu kommunikointiin – itsensä ja muiden kanssa – ja ehkäisee tuon prosessin kautta banaalia pahuutta.

Idean logiikka on niin hämäävä, että se pettää tutkijoita jopa vuosikymmenien päähän sammumisestaan. Teot, jotka tulevat maailmaan banaalin mielen työskennellessä, piiloutuvat ideologian taakse, jonka alkupremissi on enemmän satua kuin tiedettä; tai mekaanisen prosessin toteutukseen, joka hämää tarkkailijan ulottamaan sen luovuuden moraalisenkin älykkyyden piiriin.

Totalitarismi ei voi kuitenkaan repiä juuriltaan kaikkea ihmisen tahtoa vapauteen, eli muutokseen. Arendt kirjoittaa yhä uudelleen, miten jokaisessa uudessa syntymässä syntyy jotakin ennennäkemätöntä, avautuu uusi maailma ja siten vapaus, jota ei ole vielä kahlehdittu. Samoin jokainen loppu merkitsee vain jonkin ennustamattoman uuden alkamista. Niin kauan kuin ihmisiä syntyy ja kuolee, vapaus on realiteetti (1951, s. 478).

## Lähteet

- po. Aldouby, Zwy, & Katz, Ephraim & Reynolds, Quentin: *Kuoleman asiamies: Adolf Eichmannin tarina*. Suomentanut N.N. Karisto, Hämeenlinna 1979.
- Arendt, Hannah: *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Penguin Books, New York 1964.
- Arendt, Hannah: *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Toimittanut Ronald Beiner. University of Chicago Press, Chicago 1982.
- Arendt, Hannah: *The Life of the Mind* [1971]. Harcourt Brace & Company, New York 1978.
- Arendt, Hannah: *The Origins of Totalitarianism* [1951]. 4. painos. Harcourt Brace Jovanovich, New York 1973.
- Arendt, Hannah: *Thinking and Moral Considerations: A Lecture*. *Social Research* 1971, 38, 3, s. 417–446.
- Browning, Christopher: *Ordinary Men*. Penguin Books, London 1992.
- Cesarani, David: *Eichmann: His life and crimes*. Heinemann, London 2004.
- Haney, C. Banks, C. & Zimbardo, P.: *Interpersonal dynamics in a simulated prison*. *International Journal of Criminology and Penology* 1973, 1, s. 69 – 97.
- Haslam, S.A. & Reicher, S.D. *Beyond the banality of evil*. *Personality and Social Psychology Bulletin* 2007, 33, s. 615 – 622.
- Haslam, S.A. & Reicher, S.D.: *Questioning the banality of evil*. *The Psychologist* 2008, 21, 1, s. 16 – 19
- Heidegger, Martin: *Identity and Difference*. Evanston, London 1969.
- Jaspers, Karl: *Philosophy*. London 1970.
- Kant, Immanuel: *Radikaali paha* [1792]. Teoksessa Ari Hirvonen & Toomas Kotkas (toim.) *Paha eurooppalaisessa perinteessä*. Loki-Kirjat, Helsinki 2004.
- Milgram, Stanley: *Obedience to authority*. Harper & Row, New York 1974.

Rees, Laurence: *Auschwitz: The Nazis and the Final Solution*. BBC, Lontoo 2005.

Snell, Susanna: *Radikaalista banaaliin pahaan*. Teoksessa Ari Hirvonen & Toomas Kotkas (toim.)  
*Paha eurooppalaisessa perinteessä..* Loki-Kirjat, Helsinki 2004. s. 157 - 168