

**METAEETTISIÄ HUOMIOITA HANNAH ARENDTIN
MYÖHÄISTUOTANNOSTA**

**Petri Huhtanen
Pro gradu -tutkielma
Filosofia
Yhteiskuntatieteiden
ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
Syksy 2019**

TIIVISTELMÄ

METAEETTISIÄ HUOMIOITA HANNAH ARENDTIN MYÖHÄIS-TUOTANNOSTA

Petri Huhtanen
Pro gradu -tutkielma
Filosofia
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
Ohjaaja: Martina Reuter
Syksy 2019
Sivumäärä: 66

Tutkielman tehtävänä oli selvittää, onko Hannah Arendtin moraalista käsittelevästä myöhäistuotannosta löydettävissä moraalirealismiin kanssa yhteensopivia piirteitä. Välillisesti pyrkimyksenä oli osallistua myös keskusteluun moraalin ja politiikan käsitteiden välisestä suhteesta Arendtin myöhäistuotannossa. Tutkielman tulkinnalliset lähtökohdat nojaavat Patchen Markellin (2011) artikkeliin ”Arendt’s Work: On the Architecture of *The Human Condition*”, jonka mukaan Arendtin filosofinen menetelmä ei perustu yksinomaan käsitteiden välisille erotteluille vaan myös yhteyksille käsitteiden välillä.

Keskeinen lähtökohta on metaeettisen näkökulman yhdistäminen Arendtin myöhäistuotannon tarkasteluun. Metaetiikan osalta keskeisiä lähteitä ovat Russ Shafer-Landaun (2003) kirja *Moral Realism*, Robert Audin (1999) artikkeli ”Self-evidence” ja Michael DePaulin ja Amelia Hicksin (2016) artikkeli ”A Priorism in Moral Epistemology”. Deidre Lauren Mahonyn (2018) kirja *Hannah Arendt’s Ethics* on tärkeä lähde metaeettisten kysymysten yhdistämisessä Arendtin teosten tulkintaan. Tutkielman aineistossa tärkeimmät teokset ovat Arendtin myöhäistuotannon luennot ”Some Questions of Moral Philosophy” ja ”Lectures on Kant’s Political Philosophy” sekä essee ”Truth and Politics”.

Tutkielmassa argumentoitiin sen puolesta, että Arendtin näkemykset moraalista ovat moraalirealistisia ainakin siinä määrin, että hän hyväksyy moraalista koskevat todet väitteet. Toisen tutkielmassa puolustetun kannan mukaan Arendt hyväksyy periaatteellisen näkökulman moraalisiin, vaikka hän ei näekään mahdollisena luoda yleistettäviä moraalisääntöjä. Taustalla on Arendtin sitoumus moraalin absoluuttiseen luonteeseen. Tämä antaa mahdollisuuden tulkita, että moraalin vaatimukset eivät menetä merkitystään politiikan kontekstissa.

Avainsanat: Hannah Arendt, moraalifilosofia, metaetiikka, moraalirealismi, moraalipartikularismi, moraaliperiaatteet, itsestäänselvyys

SISÄLLYS

Sisällys.....	1
1 Johdanto.....	2
1.1 Lähestymistavasta.....	5
1.2 Käännöksistä ja termeistä.....	7
1.3 Keskeiset Arendtin myöhäistuotannon teokset.....	10
2 Moraalirealismi, moraaliperiaatteet ja itsestäänselvyys metaetiikan näkökulmasta.....	12
2.1 Moraalirealismi ja -antirealismi.....	12
2.2 Moraaliperiaatteet ja moraalipartikularismi.....	16
2.3 Itsestäänselvyys.....	18
3 Totuudesta Arendtin myöhäistuotannossa.....	23
3.1 Moraaliväite esimerkkinä rationaalisesta totuudesta.....	24
3.2 Faktuaalinen totuus, valhe ja mielipide.....	28
3.2.1 Valhe ja totuus.....	33
3.2.2 Mielipide ja totuus.....	34
3.3 Ajattelu, kognitio ja moraalitotuus.....	37
4 Itsestäänselvyys ja moraaliperiaatteet Arendtin myöhäistuotannossa.....	39
4.1 Moraaliväitteiden itsestäänselvyys Arendtin luennoissa ”Some Questions of Moral Philosophy”.....	43
4.2 Moraaliperiaatteet ja Arendtin myöhäistuotanto.....	47
4.2.1 Partikularismi ja raudanlujat säännöt.....	49
4.2.2 Moraalin absoluuttisuus.....	52
4.3 Moraali ja politiikka.....	56
5 Yhteenveto.....	60
Kirjallisuus.....	63

1 JOHDANTO

Moraalin ja politiikan välinen erottelu on yksi keskeisistä kysymyksistä Hannah Arendtin teoksista käytävässä keskustelussa. Yleensä Arendt nähdään politiikan teoreetikkona, jolle moraali on toissijaista politiikkaan nähden tai moraaliset kysymykset ovat alisteisia poliittisille kysymyksille. Nämä ovat vielä melko yleisluonteisia väitteitä, joita voimme tarkentaa tarkastelemalla yksityiskohtaisemmin yksittäisten tutkijoiden väitteitä. Jerome Kohn (2003a, viii) näkee Arendtin tekstejä ja luentoja kokoavan teoksen *Responsibility and Judgment* johdannossa, että Arendt ei anna yleisiä standardeja, joilla mitata tehtyä vääryyttä, tai yleisiä sääntöjä, joita soveltaa parhaillaan tapahtuvaan vääryyteen. Dana Villa (1996, 96) esittää kirjassaan *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, että Arendtin mukaan ei ole olemassa moraalisia tosiasioita ainakaan julkisen alueella.

Jotkut tutkijat pitävät Arendtin kantaa moraalin alisteisesta suhteesta politiikkaan nähden ongelmallisena ja pyrkivät esittämään vaihtoehtoja Arendtin esittämälle kannalle. Seyla Benhabib (1988) esittää artikkelissaan ”Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt’s Thought” näkemyksen, joka hänen mukaansa täydentää Arendtin kantaa. Benhabibin mukaan Arendt jättää huomiotta, että politiikka Arendtin käyttämässä merkityksessä on mahdollista vain tiettyjen moraalisten sitoumusten vallitessa. Artikkelissaan Benhabib tuo esiin näitä moraalisia sitoumuksia, joiden merkitystä politiikan perustana Arendt ei hänen mukaansa ottanut huomioon.

Moraalin ja politiikan suhdetta Arendtin myöhäistuotannossa on mahdollista tarkastella myös toisenlaisesta näkökulmasta. Patchen Markell (2011) on esittänyt artikkelissaan ”Arendt’s Work: On the Architecture of *The Human Condition*” lähestymistavan, jossa Arendtin käsitteiden välisten erottelujen lisäksi tarkastellaan niitä yhdistäviä piirteitä. Markell tuo esiin Arendtin *The Human Condition* -teoksen käsitteiden moninaiset yhteydet, mutta tässä pro gradu -tutkielmassa pyritään yhden säikeen avulla osoittamaan, että moraalin ja politiikan käsitteiden välillä säilyy yhteys Arendtin myöhäistuotannossa. Tarkoituksena on tuoda esiin sellaisia Arendtin kantoja, joiden mukaan moraalin sisältö tai merkitys ei riipu kontekstista. Tällaiset yleistettävän moraalin kysymykset säilyttävät merkityksensä myös politiikan kontekstissa.

Tässä tehtävässä käytetään apuna metaetiikan moraalirealismiin ja moraaliantirealismiin käsitteistöä. Arendtin myöhäistuotannon tarkastelu moraalirealismiin näkökulmasta ei ole yleinen lähestymistapa, mutta Deidre Lauren Mahony (2018) tarkastelee kirjassaan *Hannah Arendt's Ethics* Arendtia erityisesti moraalifilosofina ja esittää Arendtin sitoutuvan enemmän moraalirealismiin kuin moraaliantirealismiin. Mahonyn kirjassa keskeisessä osassa on Arendtin pahuuden arkipäiväisyyden käsite, jonka ympärille kirjan keskustelun rakentuu. Mahony myös rajaa moraalien ja politiikan välisen suhteen kirjansa käsittelyn ulkopuolelle. On kuitenkin vaikea nähdä, miten moraalirealistisen tulkinnan hyväksymisellä ei olisi seurauksia moraalien ja politiikan välisen suhteen tarkastelulle Arendtin myöhäistuotannossa.

Tarkastelutapani tässä tutkielmassa on monella tapaa samanlainen kuin Mahonyn. Tarkoituksena on asettaa Arendtin myöhäistuotanto vastakkain erilaisten analyttisten käsitteiden kanssa ja saada tällä tavalla otollinen näkökulma esiin. On hyvä huomata, että Arendt ei käyttänyt metaetiikan käsitteistöä teoksissaan, joten tältä osin tutkielmassa käytetty käsitteistö on Arendtin teoksille vierasta. Tarkoituksena ei ole kuitenkaan Arendtin teosten ”kääntämisestä” analyttisesti tarkemmalle kielelle, vaan Arendtin kantojen ja niihin liittyvien oletusten ja seurausten tarkastelusta, jotka saattavat jäädä vähemmälle huomiolle, mikäli niihin ei kiinnitetä erityisesti huomiota.

Tämän tutkielman ja Mahonyn kirjan lähtökohdat ovat samanlaiset myös siinä suhteessa, että molemmissa argumentoidaan tulkinnan puolesta, jossa Arendt nähdään moraalirealistisesta näkökulmasta. Molemmat korostavat moraalien muuttumattomuutta ja riippumattomuutta yhteisön asenteista. Erona on kuitenkin se, että Mahony pyrkii tähän päämäärään enemmän antirealistisen tulkinnan hylkäämisellä. Oma lähtökohtani on se, että pyrin tarkastelemaan sitä, millä tavalla Arendt myöhäistuotannosta on mahdollista löytää moraalirealismiin erilaisten tasojen mukaisia tulkintoja. Tässä tehtävässä annetaan suurempi rooli moraalirealismiin erilaisille muodoille ja sen tarkastelemiselle, mitkä näistä Arendtin tarkastelut itse asiassa hyväksyvät.

Geoffrey Sayre-McCord (1988, 2) esittää toimittamansa kirjan ”Essays on Moral Realism” johdannossa, että moraalista koskeva keskustelu realismista ja antirealismista on ollut olemassa siitä asti, kun moraalista vakaumuksia on tarkasteltu kriittisesti. Hänen mukaansa haaste on aina sama: Miten voimme selittää moraaliset vakaumukset niin, että teemme

oikeutta niiden tärkeydelle, mutta emme sitoudu epäuskottaviin metafyyysiin oletuksiin? Sayre-McCordin mukaan toiset ovat sitä mieltä, että tämä ei ole tehtävissä, vaan moraal vain *vaikuttaa* merkitykselliseltä. Toiset taas uskovat, että ensisijaista on moraal in merkityksellisyyden perustelevinen ja sen vaatimat metafyyysiset oletukset ovat hyväksyttävissä.

Sayre-McCordin jaottelun mukaan Arendt olisi helppo nähdä antirealistina, koska Arendt ei sitoudu metafyyysiin oletuksiin moraal in olemassaolosta. Meidän on mahdollista sitoutua kantaan, että moraal iin liittyy (myös) tiedollinen aspekti ja jopa siihen, että moraaliväitteillä on totuusarvo ilman, että sitoudumme vahvaan moraalirealismiin. Vaihtoehtona on tällöin heikko moraalirealismi tai toisin ilmaistuna moraal i-idealismi. Sayre-McCordin (1988, 7) mukaan ero vahvan moraalirealism in ja moraal i-idealism in välillä on siinä, että idealism in kannattajien mukaan moraaliväitteiden totuusarvo on riippuvainen jonkun mielestä, mutta realistien mukaan näin ei ole.

Voi myös esittää, että kysymys vahvan ja heikon moraalirealism in välillä on liian suurpiirteinen. Paul Formosa (2013) esittää artikkelissaan ”Is Kant a Moral Constructivist or a Moral Realist?”, että Immanuel Kantin teoksista on mahdollista löytää sekä vahvaa moraalirealismia että heikkoa moraalirealismia tukevia kohtia. Hänen mukaansa kyse on enemmän siitä, millä tavalla Kant on vahvan moraalirealism in kannalla ja millä tavalla heikon moraalirealism in kannalla. Formosan tapaan pyrin tässä pro gradu -tutkielmassa tarkastelemaan sitä, millä tavalla Arendt hyväksyy moraalirealism in.

Johdannon muissa alaluvuissa käsitellään ensin tutkielmaan valittua lähestymistapaa, sen jälkeen terminologiaan liittyviä kysymyksiä ja lopuksi esitellään aineistona olevia Arendtin myöhäistuotannon keskeisiä moraal ia käsitteleviä teoksia. Luvussa 2 käsitellään metaetiikan käsitteistöä erityisesti moraalirealismia ja moraaliantirealismi, moraaliperiaatteita ja moraalipartikularismia sekä itsestäänselvyyttä. Näitä käytetään Arendtin myöhäistuotannon tulkinnassa luvuissa 3 ja 4. Luvussa 3.1 argumentoin sen puolesta, että esseessään ”Truth and Politics” Arendt sijoittaa moraaliväitteet rationaalisten totuuksien luokkaan ja tätä kautta hyväksyy moraal ia koskevat todet väitteet. Luvun perusteella näyttää myös siltä, että Arendt hyväksyy muuttumattomuuden moraalisen tiedon sisällön suhteen. Luvussa 3.2 syvennytään Arendtin käyttämään totuuden käsitteeseen tarkastelemalla erotteluja faktuaalisen totuuden, valheen ja mielipiteen välillä esseessä ”Truth and Politics”. Luku 3 päättyy

alalukuun 3.3, jossa tuodaan esiin Arendtin erottelut ajattelemisen, tiedon ja totuuden välillä ja niiden asettama haaste tulkinnalleni.

Luvussa 4.1 tarkastelen itsestäänselvyyden käsitettä Arendtin luennoissa ”Some Questions of Moral Philosophy”. Luvun 4.2 keskeinen sisältö käsittelee moraaliperiaatteita Arendtin luennoissa ”Some Questions of Moral Philosophy”. Luvussa esittämäni tulkinnan mukaan Arendt ei sitoudu kantaan, jonka mukaan on olemassa selkeitä, yleisiä moraalisääntöjä, mutta hän antaa esimerkiksi murhaamisen kiellolle periaatteellisen ja absoluuttisen aseman. Alaluku 4.3 päättää luvun 4 tarkasteluilla, joiden mukaan Arendt näkee, että joissain tilanteissa moraalisen ja poliittisen toiminnan välillä on ratkeamaton jännite. Tämä perustuu aiemmissa luvuissa esitetyille tulkinnalle, jonka mukaan moraalitieteellinen on Arendtin tarkasteluissa absoluuttista eikä politiikan konteksti muuta tätä. Tutkielman päättää yhteenveto luvussa 5.

1.1 Lähestymistavasta

Lawrence J. Biskowski (1993, 871) pitää artikkelissaan ”Practical Foundations for Political Judgment: Arendt on Action and World” yleisesti tunnettuna sitä, että Arendt lähestyy poliittisten ja filosofisten kysymysten tutkimista käsitteiden välisten erojen huolellisen tarkastelun ja käsitteiden historian tutkimisen kautta. Biskowskin (1993, 872) mukaan Arendt on myös itse ilmaissut, että erottelun tekeminen on osa hänen työskentelytapansa. Tästä johtuen on usein hankalaa antaa tarkkarajaista määritelmää yhdestä Arendtin käyttämästä käsitteestä viittaamatta toiseen käsitteeseen. Toisin sanoen keskeistä Arendtin käsitteiden määrittelylle on se, että yksi käsite määrittyy erona toiseen käsitteeseen.

Vaikka tässä työssä keskitytään Arendtin myöhäistuotantoon, niin Arendtin tuotannossa oleva tietty jatkuvuus antaa kuitenkin mahdollisuuden ammentaa Arendtin aiempia teoksia käsittelevien artikkelien menetelmällisistä lähtökohdista. Markell (2011) käsittelee artikkelissaan ”Arendt’s Work: On the Architecture of *The Human Condition*” Arendtin vuonna 1958 ilmestyneen teoksen *The Human Condition* käsitteitä ”työ”, ”valmistaminen” ja ”toiminta” tavalla, joka on mielestäni hedelmällinen myös Arendtin myöhemmän tuotannon tarkastelussa.

Markellin (2011, 16–17) mukaan on vaikea vastustaa työn, valmistamisen ja toiminnan käsitteiden ymmärtämistä erottelevina kategorioina, joihin ilmenevät yksittäiset aktiviteetit voidaan jaotella. Tällöin on kuitenkin Markellin mukaan kyse territoriaalisesta tulkinnasta, jossa jokainen aktiviteetti kuuluu omalle erilliselle alueelleen. Alueilla on selkeät rajat, jotka täytyy turvata, jotta erityisesti toiminnan mahdollisuus säilyy. Markellin oma kanta on kuitenkin se, että tämä Arendtin käsitteiden territoriaalinen tulkinta on ongelmallinen.

Markell pitää ongelmallisena Arendtin erottelujen näkemistä territoriaalisina ja näkee, että käsitteiden suhteiden tarkastelu edes abstraktioiden välisenä erotteluna ei ratkaise ongelmaa. Markellin (2011, 17) mukaan jotkut Arendtin tulkitsijat näkevät, että voimme säilyttää Arendtin erottelujen analyttisen käyttökelpoisuuden ja samalla selittää sen, että maailmallisten aktiviteettien myllerryksessä nämä sekoittuvat toisiinsa, jos käsitteiden erotteluja tarkastellaan erotteluina asenteiden, ideaalityyppien tai hyödyllisten abstraktioiden välillä. Markellin (2011, 17–18) mielestä tämä on ongelmallinen ratkaisu kahdesta syystä.

Ensinnäkin siksi, että se on tekstuaalisesti valikoiva luenta Arendtin teoksesta. Markellin mukaan Arendtin tekstissä on selvästi tällaisia territoriaalisia kohtia. Tulkinta käsitteistä abstraktioiden välisenä erotteluna sulkee pois mahdollisuuden tarkastella sitä, mitä voi tarkoittaa se, että Arendtin teoksessa on samanaikaisesti sekä territoriaalisia erotteluja että kohtia, jotka ovat erottelujen vastaisia. Markell kysyy, että onko kyseessä jokin sekavuus Arendtin tekstissä, joka meidän tulee ratkaista Arendtin puolesta vai voiko olla niin, että voimme oppia jotain näiden näennäisesti ristiriitaisten elementtien yhtäaikaisesta olemassaolosta tekstissä.

Toinen syy tulkinnan ongelmallisuuteen on Markellin (2011, 18) mukaan siinä, että tämä strategia rajaa Arendtin erottelujen alaa: Arendt pyrkii erottamaan työn, valmistamisen ja toiminnan asenteina tai käsitteinä erotuksena aktiviteettien, toimijoiden tai alueiden kirjaimellisesta erottelusta. Markellin mukaan näin kuitenkin kohdellaan Arendtin erotteluja edelleen jollain tasolla territoriaalisina. Ja tällainen tulkinta siis väistää kysymyksen siitä, onko Arendtin erottelujen tarkoitus ainoastaan tehdä erotteluja, joissa luodaan ja pidetään yllä läpäisemättömiä rajojen erilaisten käsitteiden välillä.

Markellin artikkelissaan esittämän vastauksen mukaan Arendt ei luo pelkästään erotteluja käsitteiden välille, vaan myös yhteyksiä. Markell (2011, 18) esittää asian niin, että kirjan

edetessä ja erityisesti valmistamista käsittelevän luvun aikana territoriaalinen arkkitehtuuri korvautuu osittain relaationaalisella. Hänen mukaansa siis ensin Arendt vastaa territoriaalisten rajojen rikkomisen uhkaan rakentamalla muuria, mutta myöhemmin Arendt vastaa myös toisenlaiseen uhkaan, jossa käsitteiden ja ilmiöiden välisten suhteiden köyhtymisen uhkaan vastataan tutkimalla yhteyksiä ja riippuvuuksia, jotka sitovat asioita yhteen.

Tarkoitukseni ei ole esittää, että Markellin tulkintatapa Arendtin *The Human Condition* -teoksesta olisi sellaisenaan sovellettavissa moraalien ja politiikan välisen suhteen tarkasteluun Arendtin myöhäistuotannossa. Kyse on teoksesta, joka ei ole keskeinen lähde tämän tutkielman aineistossa. Lähden kuitenkin siitä, että Arendtin teosten välillä 1950-luvun lopulta 1960-luvulle ja 1970-luvulle asti on jatkuvuutta Arendtin ”menetelmällisessä” otteessa. Markellin artikkelin pohjalta voi tehdä kaksi huomiota tämän tutkielman tarkasteluja varten. Ensinnäkin, jonkin käsitteen merkitys voi muuttua Arendtin tarkastelun aikana. Toiseksi, on syytä kiinnittää huomiota Arendtin käsitteiden välisiä suhteita tarkasteltaessa myös yhteyksiin ja riippuvuuksiin eikä pelkästään erotteluihin.

1.2 Käännöksistä ja termeistä

Arendtin myöhäistuotannon tarkastelu suhteessa analyyttisen filosofian metaeettiseen keskusteluun nostaa esiin omat haasteensa. Yhtenä keskeisenä haasteena esiin nousevat kieleen ja kielifilosofiaan liittyvät kysymykset, joilla yleensä ajatellaan olevan merkittävä painoarvo analyyttisessä filosofiassa. Kiinnostavasti tämän lähestymistavan mukanaan tuoma haaste kiteytyy juuri proposition käsitteeseen. Esimerkiksi esseessään ”Truth and Politics” Arendt vaikuttaa käyttävän englannin kielen sanoja ”statement” ja ”proposition” toistensa synonyymeina, vaihtoehtoisina ilmaisuina samalle merkitykselle (ks. esim. TP, 240; 244–247; 249).

Toisaalta propositionilla ei välttämättä ole tarkkaa määritelmää analyyttisen filosofiankaan piirissä. Matthew McGrathin (2014) mukaan propositionia käytetään nykyfilosofisessa keskustelussa usein kvasiteknisinä terminä. Hänen mukaansa proposition määrittelyssä saattaa olla järkevää edetä antamalla määritelmä ja huolehtia, ettei määrittelyllä suljeta filosofisesti merkittäviä kysymyksiä ulos.

On hyvä huomata, että analyttisessäkin perinteessä näytetään sallittavan ainakin joissain yhteyksissä hieman suurpiirteisempi kielenkäyttö. Varsinkin sen jälkeen, kun tämä suurpiirteisyys on tunnustettu ja selitetty pois. Yksi esimerkki tästä on Russ Shafer-Landaun (2003, 247) kirjassaan *Moral Realism* käyttämä erottelu uskomuksen ja sen sisältönä olevan proposition välillä. Hänen mukaansa yleisen tavan mukaan puhutaan itsestään selvistä uskomuksista, vaikka itse asiassa propositio on se, joka on itsestään selvä. Shafer-Landau ratkaisee tämän niin, että hän määrittelee, että hänen tekstissään itsestään selvät uskomukset ovat uskomuksia, joiden sisältönä on itsestään selvä propositio.

Termieni valintaan vaikuttaa se, että hyväksymäni kannan mukaan ”It is better to suffer wrong than to do wrong” ja ”On parempi kärsiä vääryyttä kuin tehdä vääryyttä” ovat eri lauseita. Jeffrey Kingin (2017) mukaan tällaisessa on kyse siitä, että lauseet ilmaisevat saman asian (engl. *thing*) eri kielillä. Toki sama asia voi olla ilmaistavissa useilla tavoilla yhdelläkin kielellä. Kingin mukaan propositioneita kannattavat filosofit ovat samaa mieltä siitä, että tämäläyppisten lauseiden ilmaisema asia on propositio. King jatkaa, että lauseet voivat olla tosia tai epätosia epäsuorasti, koska varsinaisesti propositio on se, joka voi olla tosi tai epätosi. Siispä lause on tosi tai epätosi, jos sen ilmaisema propositio on tosi tai epätosi.

Meillä on nyt kaksi käsitettä, joilla ei ole itsessään totuutta tai epätotuutta, vaan ne ovat tosia tai epätosia niihin sisältyvän proposition totuuden tai epätotuuden kautta. Siis sekä uskomusten että lauseiden totuus riippuu niiden sisältämän proposition totuudesta. Tällainen kanta ei liene ristiriidassa tulevien tarkastelujeni kanssa, kun käytän sanaa ”lause” lähinnä kuvaamaan kielellistä sisältöä. Lauseisiin viitataan erityisesti tarkastellessani Arendtin tuotannosta keskeisiä kohtia ja pyrkiessäni näiden tekstien tai luentojen osien (lauseiden) tarkkaan luentaan sekä tulkintaan.

Käytän myös sanaa ”propositio” erityisesti Shafer-Landaun ja Robert Audin teosten tarkastelun yhteydessä. Keskeisin syy tälle on siinä, että he käyttävät englannin kielen sanaa ”proposition” ja haluan säilyttää myös suomenkielisessä työssäni tämän näkyvissä. McGrathin (2014) mukaan propositio tarkoittaa lauseen merkitystä ja Kingin (2017) mukaan propositio merkitsee lauseen sisältämää informaatiota. En tässä työssä tarkastele syvemmin informaation, tiedon ja merkityksen käsitteitä. Lähtökohtani on se, että propositionilla viitataan lauseen merkityksen. Lisäksi Arendtin ilmaisuista ”moral proposition” tai ”moral statement” käytän työssäni ilmaisua ”moraaliväite”. Tällä tavalla pystyn välittä-

mään näiden erilaisten filosofisten perinteiden erot lukijalle, toivottavasti ilman turhaa erojen korostamista. Käytän enemmän sanaa ”moraaliväite” kuin ilmaisua ”moraalinen väite”. Kyse on ehkä vivahde-erosta, jossa ilmaisu ”moraalinen väite” viittaa enemmän merkitykseen väitteen erityisestä luonteesta, joka on moraalinen. Moraaliväite on ehkä luontevammin tulkittavissa väitteeksi, joka tarkastelee väitteiden ulkopuolella sijaitsevaa moraalialia. Tämä erottelu ei ole välttämättä kovin merkittävä, mutta mielestäni sanan ”moraaliväite” käyttäminen sopii paremmin valitsemaani moraalirealistiseen näkökulmaan.

Käännöksen ”moraaliväite” käyttäminen Arendtin tuotannon yhteydessä on perusteltua myös siksi, että se tavoittaa idean siitä, että kyseessä on filosofinen keskustelu moraalin luonteesta ja siinä yhteydessä esitetystä väitteistä ja niiden perusteluista. Arendt käsittelee yksityiskohtaisemmin käsitteiden määrittelyyn liittyviä kysymyksiä esseessään ”Thinking and Moral Considerations” (TMC). Esseen II osa sisältää tarkastelun Sokrateesta, joka Arendtin (TMC, 427–438) mukaan esitti kysymyksiä, joihin ei itsekään tiennyt vastausta. Nämä kysymykset laittoivat liikkeelle argumenttien pyörityksen, joiden tultua täyden kierroksen ympäri Sokrates oli valmis aloittamaan kierroksen uudelleen ja yrittämään saada selvyttä siihen, mitä ovat mm. oikeudenmukaisuus, tieto ja onnellisuus. Arendtin mukaan näissä varhaisissa antiikin Kreikan dialogeissa on kyse siitä, kun ihmiset alkavat puhua, he käyttävät adjektiiveista johdettuja substantiiveja, jotka sopivat meille ilmeneviin partikulaarisiin tapauksiin. Me näemme onnellisen ihmisen tai havaitsemme oikeudenmukaisen tai rohkean teon. Kyse on onnellisuudesta, rohkeudesta tai oikeudenmukaisuudesta, joita me nykyään Arendtin mukaan kutsumme käsitteiksi. Arendtin mukaan kyse on sanoista, jotka liittyvät yhteen nähtyjä ominaisuuksia, jotka kuitenkin liittyvät johonkin, jota ei nähdä silmin. Ne ovat osa jokapäiväisiä puheitamme, mutta emme kykene antamaan niistä tarkentavaa selvitystä. Kun yritämme selventää niitä, mikään ei enää pysy paikallaan.

Arendtin (TMC, 430) mukaan Sokrates olisi ollut vakuuttunut siitä, että ilman näitä abstrakteja substantiiveja minkäänlainen puhe ei olisi mahdollista. Tähän Arendt kuitenkin vastaa, että tämä on tullut kyseenalaiseksi ja esittää omana kantanaan, että tällaiset sanat ovat lyhenteitä, joita ilman ajattelu ei olisi mahdollista. Arendt näkee, että tällaisten sanojen kohdalla kyse on pysähtyneestä tai jähmettyneestä ajattelusta ja jokaisen oman ajattelun tehtävänä on tämän jähmettymisen sulattaminen. Sillä tavoin ajattelu voi saada selville sanan alkuperäisen merkityksen ja jatkaa ajattelua eteenpäin. Tämän pro gradu -tutkielman

prosessin aikana olen pyrkinyt sulattamaan Arendtin teksteihin jähmettyneen ajattelun. Oma ajatteluni olen puolestani jähmettänyt tähän tekstiin, joka jää lukijalle uudelleen sulatettavaksi.

1.3 Keskeiset Arendtin myöhäistuotannon teokset

Adolf Eichmannin oikeudenkäynnin seuraaminen Jerusalemissa 1960-luvun alussa oli Arendtin myöhäistuotannon kannalta merkittävää tapahtuma. Arendtin oikeudenkäynnistä kirjoittama kirja *Eichmann in Jerusalem* (EJ) synnytti paljon kritiikkiä, johon vastaamiseen Arendt käytti merkittävän osan 1960-luvun loppupuolesta ja myös myöhäistuotannostaan kokonaisuudessaan kuolemaansa 1975 asti. Seuraavassa on kuvattu tämän tutkielman kannalta keskeisten Arendtin teosten luomisprosessien ajallinen lomittuminen toisiinsa.

Eichmannin motiiveista ja ideologisista vaikutteista sekä niiden merkityksestä Arendtin pahan arkipäiväisyyden käsitteelle käydään edelleen vilkasta keskustelua. Yksi keskustelun kenttä on erilaiset blogit, joissa akateemisesti meritoituneet keskustelijat käyvät ajatustenvaihtoa akateemisten julkaisuja kevyemmän prosessin kautta (ks. esim. Richard Wolin (2014), Seyla Benhabib (2014), Corey Robin (2014a,b,c)). Kysymystä on luonnollisesti käsitelty myös akateemisissa julkaisuissa (ks. esim. Paul Formosa (2006)). Keskustelu siitä, ymmärsikö Arendt Eichmannin motiivit ja ideologiset vaikutteet väärin, on yksi merkittävästi huomiota saanut aihe. Tässä pro gradu -tutkielmassa kyseiseen keskusteluun ei suoraan oteta kantaa. Tutkielman tuloksilla voi olla merkitystä kyseisen keskustelun kannalta, mutta tämän selvittäminen jää tulevien tutkimusten tehtäväksi.

Arendt oli aluksi päättänyt, ettei hän vastaa kritiikkiin, jota *Eichmann in Jerusalem* -kirjan ympärillä käytävässä keskustelussa esitettiin (Elisabeth Young-Bruehl 1982, 349). Arendt kuitenkin muutti mielensä ja Ludz (2017, 38) pitää todennäköisenä, että Arendt ryhtyi tekemään muistiinpanoja totuuden ja politiikan välisestä suhteesta jo syksyllä 1963. Young-Bruehlin (1982, 397–398) mukaan Arendt sai esseen ”Truth and Politics” (TP) valmiiksi Cornellin yliopistossa syksyllä 1965. Young-Bruehlin mukaan Arendt aloitti työskentelyn esseen parissa vuonna 1965, jolloin Arendt esitteli työtään useassa yliopistossa ja sisällytti vastauksensa saamiinsa kommentteihin *Eichmann in Jerusalem* -kirjan toisen painokseen, kirjan saksankielisen painoksen esipuheeseen ja esseen ”Truth and Politics” lopulliseen versioon.

Eichmann in Jerusalem -kirjan ympärillä pyörinyt keskustelu kietoutui myös kysymyksiin, joita Arendt oli nostanut esiin vastaamatta niihin kirjassa (Young-Bruehl 1982, 362). Samalla Arendt jatkoi opettamista New School for Social Research - ja Chicagon yliopistoissa työstäen vastauksia näihin kysymyksiin (Young-Bruehl 1982, 366). Kaksi näistä vuosina 1965-1966 pidetyistä luennoista on myöhemmin julkaistu Jerome Kohnin toimittamana. Kohnin (2003b, xxxiii) mukaan ensimmäinen koostui neljästä pitkästä luennosta ja Arendt piti sen New School for Social Research -yliopistossa nimellä ”Some Questions of Moral Philosophy” (SQMP). Ne muodostavat Kohnin toimittaman luentotekstin pääsisällön. Jälkimmäisen kurssin Arendt piti Chicagon yliopistossa ja sen materiaalin Kohn on toimittanut loppuviitteinä siltä osin kuin se eroaa edellisestä. Nämä ovat keskeinen lähde tarkasteltaessa Arendtin myöhäistuotannon osaa, joka käsittelee moraalin kysymyksiä.

Mary McCarthy (1977, xiii) on toimittanut Arendtin keskeneräiseksi jääneen kirjan *The Life of The Mind* (LM) julkaisua varten. Kaksi ensimmäistä osaa (*Thinking, Willing*) Arendt oli kirjoittanut hyvin pitkälle valmiiksi käsikirjoitukseksi. Niiden sisältö oli saanut alkunsa Arendt pitämistä luennoista vuosina 1973–1974 (Gifford Lectures Aberdeenin yliopistossa) ja vuosina 1974–1975 (New School for Social Research).

Joidenkin tutkijoiden mukaan kuva *The Life of the Mind* -teoksesta jää vaillinaiseksi ilman teoksen kolmatta arvostelukykyä käsittelevää osaa (ks. esim. Ronald Beiner 1982b, 89). Arendt käsitteli arvostelukyvyn kysymystä luennoissaan ennen kuin kuolemaansa. Yleensä luentoja nimitetään Arendtin Kant-luennoiksi ja ne on julkaistu nimellä ”Lectures on Kant’s Political Philosophy” (LKPP) Ronald Beinerin toimittamana. Beinerin (1982a, vii–viii) mukaan Arendt piti julkaistut luennot ensimmäisen kerran syksyllä 1970 ja aiemman version luennoista hän esitti vuonna 1964.

Arendtin Kantin arvostelukykyä käsittelevien luentojen oli tarkoitus auttaa osaltaan esseen ”Thinking and Moral Considerations” (TMC) kirjoittamisessa. Arendt aloitti esseen kirjoittamisen kesällä 1970, esitteli sitä New School for Social Research -yliopistossa fenomenologisen ja eksistentiaalisen filosofian seuran tapaamisessa lokakuussa 1970 ja helmikuussa 1971 hän viimeisteli esseen julkaisua varten. (Young-Bruehl 1982, 430–431; 436.)

2 MORAALIREALISMI, MORAALIPERIAATTEET JA ITSESTÄÄNSELVYYS METAETIIKAN NÄKÖKULMASTA

Tämä luku jakautuu kolmeen alalukuun. Ensin käsitellään moraalirealismia ja moraaliantirealismia, sitten moraaliperiaatteita ja moraalipartikularismia ja lopuksi itsestäänselvyyden filosofista käsitettä. Ensisijaisena tarkoituksena luoda erotteluja, joita käytetään luvuissa 3 ja 4 Arendtin myöhäistuotannon tulkinnassa, eikä niinkään antaa kattavaa katsausta metaetiikassa käydystä keskustelusta. Tämä luku johdattelee niihin analyyttisiin välineisiin, joita käytetään seuraavissa luvuissa.

Shafer-Landaun (2003, 267) mukaan voimme erotella kolmenlaisia moraaliuskomuksia: i) moraalin perimmäisiä periaatteita koskevat uskomukset, joita ovat esimerkiksi kategorinen imperatiivi ja hyödyn periaate, ii) teon tyypeistä moraalisen arvion esittävät uskomukset, kuten ”On väärin rikkoa lupaus” ja iii) uskomukset, jotka esittävät moraaliarvostelman teon esiintymästä (Henkilö A teki väärin rikkoessaan lupauksensa L). Shafer-Landaun jaottelussa, jonka hän mainitsee perustuvan Sidgwickin erotteluun, moraaliuskomuksien ii) ja iii) välinen erottelu perustuu tyyppien (engl. type) ja esiintymien (token) väliseen erotte- luun.

Shafer-Landau tuo esiin tärkeän huomion siitä, että antamamme kuvaus moraaliuskomus- ten episteemisestä oikeutuksesta voi vaihdella keskeisiltä osin tarkastelun kohteena olevan moraaliuskomuksen lajin mukaan. Lajin iii) uskomukset ovat Shafer-Landaun mukaan ver- diktiivisiä uskomuksia (engl. verdictive beliefs), jotka ovat kaikki asiat huomioon ottavia arvostelmia, jotka ilmaisevat moraalisia arvioita tekojen tai (luonteen)piirteiden esiintymis- tä.

2.1 Moraalirealismi ja -antirealismi

Yhden lähtökohdan moraalirealismin tarkasteluun saamme yleisen realismin määritelmäs- tä, jonka Alexander Miller (2016) antaa artikkelissaan ”Realism”. Jotta jokin olisi filosofi- sessa mielessä reaalisesti olemassa, niin Millerin mukaan sen olemassaolon tulee olla riip- pumaton kenenkään uskomuksista, kielellisistä käytännöistä, käsitteellisistä skeemoista jne. Shafer-Landaun (2003, 15) moraalirealismissa moraaliperiaatteet täyttävät Millerin eh- dot realismille. Shafer-Landaun moraalirealismissa moraaliset tosiasiat ovat riippuvaisia

ihmisten olemassaolosta, mutta itse moraaliperiaatteet ovat riippumattomia ihmisistä, näiden uskomuksista tai teoista.

Moraalirealismia tarkasteltaessa voidaan myös korostaa moraalisten tosiasioiden ja aistien havaittavien objektien välistä eroa. Geoffrey Sayre-McCord (2017) kuvaa artikkelissaan ”Moral Realism” moraalirealistin sitoumuksia vertaamalla kahta väitettä, joista ensimmäisen mukaan Matilla on moraalinen velvollisuus pitää lupauksensa ja toisen mukaan Mouru on musta kissa. Sayre-McCordin mukaan moraalirealismissa on kyse siitä, kuvaavatko nämä väitteet tosiasioita samalla tavalla. Lause ”Mouru on musta kissa” on tosi, jos Mouru tosiaankin on musta kissa. Vastaavasti Sayre-McCordin mukaan moraalirealistinen kanta esittää, että moraalialia koskevilla väitteillä on samanlainen luonne. Hänen mukaansa moraalialia koskevien väitteiden tarkoitus on kuvata asioita sellaisina kuin ne ovat ja tällaiset väitteet ovat tosia, jos ne siinä onnistuvat.

Sayre-McCord rinnastaa moraaliväitteiden totuuden ja aistihavainnolla, erityisesti näköhavainnolla, varmennettavan väitteen totuuden toisiinsa. Meidän on suhteellisen suoraviivaista tunnistaa esimerkiksi musta kissa. Yksi mahdollisuus on esittää, että esimerkiksi kissa näyttää mustalta, koska kissan ominaisuus mustuus vaikuttaa kausaalisesti näköelimiimme. Moraalirealismiin piiriin kuuluvan intuitionismin mukaan moraaliset tosiasiat eivät ole tällä tavalla luonnollisia eivätkä ne vaikuta kausaalisesti meihin (Philip Stratton-Lake 2016, 2.3). Myöhemmissä luvuissa tulee esille, että Arendt näkee olevan erilaisia lajeja totuuksia. Tämä antaa tilaa seuraavalle mahdollisuudelle: Voimme hylätä lähtökohdan moraalista totuuksista samanlaisia totuuksina kuin aistihavainnoilla todennettavat totuudet ja samalla pitää kiinni lähtökohdasta, että Arendt näkee moraalisiin liittyvän jonkin lajin totuuksia.

Myös moraalirealismia on hyödyllistä tarkastella niin, että siitä erottaa erilaisia lajeja. Stephen Finlayn (2007, 822) artikkelin ”Four Faces of Moral Realism” mukaan moraalirealismien semanttisesta tasosta keskustellaan silloin, kun tarkastellaan väitettä, jonka mukaan moraalialisilla lausumilla on objektiivinen totuusarvo. Tämän väitteen hylkäämistä kannattavat pitävät Finlayn mukaan moraalialisia lausumia enemmän arvioivina kuin kuvaavina. Tämän lähtökohdan mukaan moraalialiset lausumat ilmaisevat ennen kaikkea asenteita, jotka vaativat hyväksyntää sekä omilta haluilta että toisten asenteilta ja jotka ovat samantyyppisiä kuin mieltymykset ja halut.

Moraalirealismen semanttisen tason tarkastelussa keskeistä on kysymys siitä, onko moraalilla lausumilla kognitiivinen sisältö samalla tavalla kuin uskomuksilla on. Tätä kysymystä Mark van Roojen (2017, 1.1) käsittelee artikkelissaan ”Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism”. Ei-kognitivismiin hän määrittelee kahden negatiivisen teesin avulla. Ensimmäinen on edellä mainittu semanttinen teesi, jonka mukaan moraaliala koskevat lauseet eivät ilmaise propositionia eikä niillä ole merkityksellisiä totuusehtoja. Toisen negatiivisen teesin mukaan moraaliala koskevat lauseet eivät ole uskomuksia tai mentaalisia tiloja, jotka sijoittuvat kognitiiviselle puolelle kognitiivinen–ei-kognitiivinen-jaottelussa. Van Roojen toteaa, että tyypillisesti ei-kognitivistit hyväksyvät nämä molemmat teesit.

Edellisessä kappaleessa on käytetty ilmaisua ”moraalinen lausuma” tietystä syystä. Ei-kognitivistinen näkökulma moraaliala käsittelee nimenomaan asenteiden- tai tunteidenilmaisuja, joita moraaliala puhuttaessa voidaan tuoda esiin. Tällöin puheella ei ole sellaista kognitiivista sisältöä, jota olisi mielekästä tarkastella uskomuksena saati totuutena, vaan se ilmaisee jotain tällä tavalla ei-kognitiivistista. Tällaisessa puheessa ei ole sellaisia väitteitä, joita Arendt käsittelee esimerkiksi luennoissaan ”Some Questions of Moral Philosophy” moraalifilosofian alaan kuuluvina (ks. tarkemmin luku 4).

Voimme tarkastella ei-kognitivistisia moraaliala käsitteleviä teorioita vielä Walter Sinnott-Armstrongin (2015, 1) artikkelissaan ”Moral Scepticism” antaman esimerkin avulla. Hänen mukaansa jotkut kielifilosofit näkevät, että esimerkiksi lause ”Huijaaminen on väärin” ei voi olla tosi tai epätosi, koska sellaiset lauseet muistuttavat joko puhtaita tunteenilmaisuja tai käskyjä toimia tietyllä tavalla. Tunteenilmaisut tai käskyt eivät ole tosia tai epätosia. Toisin sanoen, ne eivät ole totuuskelpoisia. Sinnott-Armstrongin mukaan useimmat uusimmat ei-kognitivistiset teoriat jättävät tilaa sille, että moraaliala koskevat uskomukset voivat olla minimaalisella tavalla tosia. Näiden teorioiden mukaan ne eivät kuitenkaan voi olla tosia tai epätosia samalla vankalla tavalla kuin tosiasioita koskevat uskomukset.

Vaikka hyväksyttäisiin se, että moraaliala koskevat uskomukset voisivat olla tosia jollain tavalla, niin moraalirealismen hylkäämiselle jää tilaa vielä usealla eri tavalla. Finlay (2007) erottelee moraalirealismista käydyssä filosofisesta keskustelusta semanttisen puolen lisäksi ontologisen, metafyyssisen ja normatiivisen. Ontologinen puoli moraalirealismista käsittelee Finlayn mukaan sitä, kuvaavatko moraaliväitteet ja tekeekö ne tosiksi jotkin moraaliset tosiasiat. Nämä moraaliset tosiasiat voivat olla moraaliala entiteettejä, relaatioita tai omi-

naisuuksia. Moraalirealismen metafyyysisessä puolessa hyväksytään edellisten lisäksi, että moraaliväitteiden todeksi tekevien tosiasioiden, entiteettien, relaatioiden ja ominaisuuksien olemassaolo ei riipu kenenkään asenteesta missään tilanteessa.

Finlay (2007) esittää artikkelissaan, että moraalirealismen eri aspektit ovat hierarkkisessa suhteessa toisiinsa. Jokainen aspekti perustuu aina jokaisen edeltävän hyväksymiseen. Tämän vuoksi moraalisen auktoriteetin riippumattomuus kenenkään asenteista voidaan esittää vasta, kun on ensin tehty ontologinen sitoumus moraalisten tosiasioiden olemassaolosta. Siis normatiivisuuden riippumattomuutta ei voi ottaa käsittelyyn ennen kuin sitoutuu moraalisten entiteettien olemassaoloon eli moraalirealismen metafyyyiseen tasoon.

Myöhemmissä luvuissa tulen perustelemaan yksityiskohtaisemmin väitettä, että Arendt ottaa moraalien ja moraalifilosofian kysymykset vakavasti. Toisaalta Arendt ei vaikuttanut olleen erityisen kiinnostunut metaetiikan kysymyksistä, vaan hänen lähtökohtaansa kuvaa enemmän toisten tekstiksi ”jähmettyneen ajattelun herättäminen eloon uudelleen”. Jos yhdistämme nämä kaksi lähtökohtaa (moraalisten kysymysten tärkeys ja metaetiikan kysymysten toissijaisuus), niin lienee odotettavissa, että Arendt saattaa toisinaan lipsua Sayre-McCordin (1988, 2) ilmaisua käyttäen epäuskottavien metafyyysisten oletusten tekemiseen keskittyessään moraalisten kysymysten tärkeyteen.

Moraalisen todellisuuden olemassaoloon voi ottaa myös kolmannen kannan yksiselitteisen kieltämisen tai hyväksymisen lisäksi. Shafer-Landaun (2003, 14–16) mukaan filosofiset kannat moraalisen todellisuuden olemassaoloon voidaan jakaa karkeasti ottaen seuraaviin kolmeen ryhmään. (i) Nihilistit kieltävät, että olisi olemassa mitään, mitä voisi kutsua moraaliseksi todellisuudeksi. (ii) Konstruktivistit hyväksyvät moraalisen todellisuuden olemassaolon, mutta selittävät sen vetoamalla johonkin rakentavaan toimintoon, jonka tuloksena moraalinen todellisuus syntyy. (iii) Realistit hyväksyvät moraalisen todellisuuden olemassaolon kuten konstruktivistitkin, mutta realistien mukaan moraalisia standardeja *ei tehdä tosiksi*, eivätkä ne siis ole oikeita jonkin yksilöllisen tai yhteisöllisen prosessin ansiosta.

Tarkastellaan seuraavaksi Shafer-Landaun määritelmää omalle moraalirealistiselle kannalleen:

Itse suosin realistisen kannan kuvaamista tavalla, joka viittaa moraalisen todellisuuden *näkökulmariippumattomuuden* hyväksymiseen. Realistit uskovat, että on moraalisia totuuksia, jotka ovat olemassa riippumatta kannatetusta näkökulmasta siinä mielessä, että *moraalisia standardeja, jotka kiinnittävät moraaliset tosiasiat, ei tee todeksi niiden hyväksyminen minkään aktuaalisen tai hypoteettisen näkökulman sisällä*. Henkilön jokin tietty asenne oletettua moraalista standardia kohtaan ei ole se, joka tekee tästä standardista oikean.¹ (Shafer-Landau 2003, 15.)

Shafer-Landau (2003, 17) esittää myös kolme yksittäistä modaalista väitettä, jotka ovat hänen mukaansa moraalirealismen kannalta oleellisimpia. i) Moraalistandardi saattaa olla oikea, vaikka yksikään todellinen henkilö ei usko sen olevan oikea tai vaikka kaikki kieltävät sen. ii) Kuka tahansa todellinen toimija saattaa epäonnistua moraalisen totuuden tunnistamisessa parhaiden mahdollisten episteemisten ponnistelujensakin jälkeen (lähtien sen hetkestä psykologisesta profiilistaan käsin). iii) Moraaliset totuudet eivät ole saavuttamattomissa episteemisesti ideaalisille toimijoille, jotka tietävät kaikki tosiasiat.

Näistä kaksi ensimmäistä ovat sellaisia, jotka ovat relevantteja Arendtin teosten tarkastelun kannalta. Kohtaan iii) ei tässä tutkielmassa ole mahdollista syventyä tarkemmin, mutta Arendt todennäköisesti ei käsitelisi tätä kysymystä, koska ideaalisten toimijoiden tieto ei ole ihmisten saavutettavissa. Lienee kuitenkin niin, että moraalirealisti voi ohittaa kohdan iii), jos hän sitoutuu siihen, ettei voi tietää ideaalisten toimijoiden tiedosta mitään.

2.2 Moraaliperiaatteet ja moraalipartikularismi

Metaeettinen keskustelu moraalista voi koskea myös rajoitetumpaa aihetta kuin koko moraalien olemassaoloa käsitteleviä kysymyksiä. Yksi Arendtin myöhäistuotannon tulkinnan kannalta kiinnostava ja rajatumpi metaetiikan kysymys koskee moraaliperiaatteiden olemassaoloa. Mikäli hyväksymme lähtökohdan, että ei ole olemassa moraaliperiaatteita, niin mahdollisesti kantaamme kuvaamaan sopii moraalipartikularismi.

Michael DePaul ja Amelia Hicks (2016, 5) erottavat artikkelissaan ”A Priorism in Moral Epistemology” kaksi teesiä moraalipartikularismista: (i) ei ole olemassa tosia moraaliperiaatteita ja (ii) moraaliossa harkinnassa ei tule käyttää moraaliperiaatteita. DePaulin ja

¹ The way I prefer to characterize the realist position is by reference to its endorsement of the *stance-independence* of moral reality. Realists believe that there are moral truths that obtain independently of any preferred perspective, in the sense that *the moral standards that fix the moral facts are not made true by virtue of their ratification from within any given actual or hypothetical perspective*. That a person takes a particular attitude toward a putative moral standard is not what makes that standard correct.

Hicksin mukaan useimmat moraalipartikularismia kannattavat hyväksyvät molemmat teesit. Jotkut hyväksyvät teesin (ii), koska he hyväksyvät teesin (i). Lisäksi on hyvä huomata, että teesistä (i) tietysti seuraa, että ei ole olemassa moraaliperiaatteita koskevaa tietoa. Arendtin moraalista käsittelevän myöhäistuotannon tulkinnan kannalta kiinnostavin on kuitenkin vaihtoehto, jossa hyväksytään teesi (ii), mutta ei teesiä (i). Myöhemmissä luvuissa pyrin osoittamaan, että Arendt ei ainakaan yksiselitteisesti hyväksy väitettä, että ei ole olemassa tosia moraaliperiaatteita. Enemmin Arendt näkee ongelmia selkeiden sääntöjen käyttämisessä moraalisen harkinnassa, mutta hän ei varsinaisesti vastusta periaatteellista kantaa moraalisiin.

Tulevien lukujen käsittelyä varten on hyödyllistä tarkastella myös moraaliperiaatteista käytä metaeettistä keskustelua. Shafer-Landau (2003, 268) esittää seuraavan teknisen määritelmän *absoluuttisesta* moraaliperiaatteesta. Absoluuttisen moraaliperiaatteen mukaan kaikissa tapauksissa pätee seuraava ehtolause: Jos jokin ilmentää perustavaa ominaisuutta P (valehteleminen, loukkaaminen, epäitsekkäästi hädänalaisten auttaminen), niin silloin se ilmentää myös moraaliominaisuutta M (vääräuskoisuus, epäkohteliaisuus, hyvyys). Toisin sanoen, moraaliperiaate on absoluuttinen, jos ja vain jos sen etujäsenen totuudesta seuraa aina myös sen takajäsenen totuus.

Etujäsenen totuus tarkoittaa tässä yhteydessä esimerkiksi sitä, että etujäsenen totuusehto täyttyy silloin, kun jokin teko ilmentää valehtelua. Vastaavasti takajäsenen totuus tarkoittaa sitä, että tässä kyseisessä teossa ilmenee kyseinen moraaliominaisuus eli vääräuskoisuus. Arkikielellä absoluuttinen moraaliperiaate voitaisiin ilmaista esimerkiksi lauseella ”Valehteleminen on aina väärin.”

Kaikki moraalista koskevat totuudet on johdettavissa yhdestä perimmäisestä moraaliperiaatteesta. Tämä kanta kuvaa Shafer-Landaun (2003, 268) mukaan moraaliteorian standardimallia ja siinä hyväksytään kaksi ehtoa: moraaliteorian ensimmäinen periaate on sekä absoluuttinen että perimmäinen. Shafer-Landaun mukaan moraaliperiaate on absoluuttinen, jos ja vain jos se on sellainen, että mikään toinen moraaliperiaate ei voi ylittää sitä. Moraaliperiaate on perimmäinen, jos ja vain jos se on absoluuttinen ja sellainen, että kaikki muut moraaliperiaatteet ovat johdettavissa siitä. Shafer-Landaun (2003, 267–268) perimmäisen moraaliperiaatteen määritelmän mukaan kaikki muut moraaliperiaatteet ovat johdettavissa siitä. Jos tiedämme perimmäisen moraaliperiaatteen, niin voimme päätellä muut moraaliperiaatteet.

riaatteet siitä. Shafer-Landau kuvaa tätä myös niin, että moraaliväitteet järjestetään yleisyyden mukaan kasvavaan järjestykseen ja niiden järjestyksen kiinnittää jokin korkeimman tason periaate.

Jos hylkäämme tämän standardimallin, niin Shafer-Landaun (2003, 269) mukaan meille jää kuitenkin mahdollisuus pitää kiinni moraaliperiaatteiden olemassaolosta. Voimme hylätä idean perimmäisestä moraaliperiaatteesta, mutta meille jää vielä kaksi vaihtoehtoa moraaliperiaatteiden suhteen. i) Hyväksymme absoluuttiset moraaliperiaatteet, jotka aina määrittävät tilanteesta annettua moraalista arviota, jos ne sopivat tilanteeseen. ii) *Pro tanto* -mallin mukaan on olemassa joukko moraaliperiaatteita ja jokaisen niistä voi ohittaa jokin toinen moraaliperiaate. *Pro tanto* -moraaliperiaate voi aidosti sopia tilanteeseen ilman, että se määrittää tilanteesta annettua moraalista arviota.

Pro tanto -moraaliperiaatteet voi perustella itsestänselvyiden avulla, kuten Shafer-Landau (2003, 248). Itsestänselvyyttä filosofisena käsitteenä käsitellään tarkemmin seuraavassa alaluvussa. Tässä yhteydessä voi lyhyesti todeta, että itsestään selvät propositiot ovat sellaisia, että niihin on perusteltua uskoa, kun ne on ymmärretty. Kyse on siis proposition perustelusta. Shafer-Landau ei tässä yhteydessä ota kantaa perimmäisten periaatteiden puolesta tai vastaan, vaan enemmän esittää, että jos jotkut tietävät tällaisen periaatteen ja tekevät pätevän päättelyn sen perusteella ja saavat tulokseksi jonkin näistä itsestään selvistä *pro tanto* -periaatteista, niin tämä antaa toisen perustelun *pro tanto* -periaatteelle. Se, että jokin itsestään selvä *pro tanto* -periaate voitaisiin johtaa jostain mahdollisesti yleisemmästä periaatteesta, ei tee ongelmalliseksi *pro tanto* -periaatteen itsestänselvyyttä. Jokin voi olla perusteltavissa useammalla tavalla, eikä se mitätöi yksittäisten perustelujen oikeutusta. Toisaalta tällaista perimmäistä periaatetta ei myöskään välttämättä tarvita *pro tanto* -periaatteen perustelemiseksi.

2.3 Itsestänselvyys

Itsestänselvyys filosofisena käsitteenä liittyy tietoteoreettisesta näkökulmasta väitteen perustelemiseen tai uskomuksen oikeuttamiseen. Itsestänselvyys antaa analyyttisesti mielekkään muodon ajatukselle, että joidenkin väitteiden hyvin perusteltuun uskomiseen kaikki tarvittava on väitteessä itsessään. Väitteen perustelemiseksi ei tarvita pmissettä ja argumentointia, joiden perusteella väite tulisi perustelluksi johtopäätöksenä.

Ennen kuin perehdytään varsinaiseen itsestänselvyyden käsitteen filosofiseen tarkasteluun, on hyvä kiinnittää huomiota siihen, että itsestänselvyyden filosofisen käsitteen ymmärtäminen ei ole välttämätöntä itsestään selvän väitteen perustellulle uskomiselle. Itsestään selvän proposition totuuden ymmärtämisen ja proposition luonteen itsestään selvänä ymmärtämisen välinen erottelu on hyödyllinen. Tätä voi kuvata tarkemmin Stratton-Laken (2016, 1.2) artikkelin ”Intuitionism in Ethics” esimerkillä: Jos a on parempi kuin b ja b on parempi kuin c , niin a on parempi kuin c . Tämä propositio on tiedettävissä itsestään käsin eli tarkastelemalla pelkästään kyseistä propositiota. Proposition totuuden ymmärtämiseksi ei ole kuitenkaan välttämätöntä ymmärtää sitä, että tämä ymmärrys saavutettiin propositiosta itsestään käsin. Näin voimme erottaa itsestään selvän proposition totuuden tietämisen ja proposition luonteen itsestään selvänä tietämisen toisistaan.

Artikkelissaan ”Self-Evidence” Robert Audi (1999) esittää monia hyödyllisiä erotteluja ja tarkennuksia itsestänselvyteen. Näitä käytetään erityisesti luvussa 4.1 tarkasteltaessa, missä merkityksessä Arendtin käyttää itsestänselvyyden käsitettä tarkastellessaan moraalialia. Audi (1999, 206) esittää, että itsestänselvyyden ansiosta propositio p on mahdollista tietää asianmukaisella tavalla yksinomaan kyseistä propositiota tarkastelemalla. Audin mukaan kyseessä on totuus, jonka ymmärtäminen asianmukaisella tavalla täyttää kaksi ehtoa: (i) tämä ymmärrys antaa oikeutuksen uskoa propositio, ja (ii) jos uskoo proposition tämän ymmärryksen perusteella, niin tietää sen.

Audi ei itse ilmaise asiaa artikkelissaan, mutta vaikuttaa siltä, että hän käsittelee tietoa pitkälti klassisen tiedon määritelmän pohjalta hyvin perusteltuna totena uskomuksena. Ensinnäkin itsestään selvän proposition totuus on se, jonka ymmärtämiselle Audi asettaa kaksi ehtoa. Toiseksi, ehdossa (i) Audi käsittelee uskomuksen perustelua ja esittää, että totuuden ymmärtäminen on itsessään riittävä oikeutus sen uskomiselle. Kolmanneksi, ehdossa (ii) Audi pitää tietona uskomusta, joka on tosi ja jonka uskomiseen on oikeutus.

Audi nostaa esiin myös kysymyksen ymmärtämisen ja uskomisen välisestä erosta. Hän haluaa jättää mahdollisuuden sille, että jonkin itsestään selvän proposition ymmärtämisestä ei välttämättä seuraa sen uskomista. Tämän vuoksi hän tekee käsitteellisen eron itsestään selvän proposition ymmärtämisen ja sen uskomisen välille. Tämä näkyy ehdossa (i) niin, että itsestään selvän proposition ymmärtäminen antaa *oikeutuksen* uskoa kyseinen propositio,

mutta proposition ymmärtämisestä ei välttämättä seuraa, että sen uskoo. Audi (1999, 206–207) käsittelee kysymystä jonkin verran ja esittää, että rationaaliset olennot ovat taipuvaisia uskomaan itsestään selvät propositiot, jotka he riittävällä tavalla ymmärtävät. Kyse on hän mukaansa kuitenkin taipumuksesta eikä välttämättömästä seurauksesta.

Tarkastellaan vielä, mitä Audi tarkoittaa asianmukaisella ymmärtämisellä. Audi (1999, 208) tuo esiin edellytyksiä proposition asianmukaiselle ymmärtämiselle. Jotta kyseessä olisi asianmukainen ymmärtäminen, niin silloin tulee i) ymmärtää lause, joka ilmaisee kyseisen proposition, ii) pystyä ilmaisemaan kyseinen lause kieliopillisesti oikein, iii) pystyä ilmaisemaan esimerkkien kautta jotain siitä, mitä se tarkoittaa ja iv) lisäksi mahdollisesti pystyä kääntämään lause oikein toiselle kielelle, jonka tuntee hyvin. Nämä eivät kuitenkaan ole riittävät ehdot asianmukaiselle ymmärtämiselle.

Asianmukainen ymmärtäminen tarkoittaa Audin mukaan sitä, että edellisten lisäksi kykenee myös soveltamaan propositiota (ja olemaan soveltamatta sitä) tarkoituksenmukaisen laajaan määrään tapauksia, kykenee näkemään jotkin sen loogiset seuraukset, kykenee erottamaan sen tietystä määrästä läheisiä vastaavia lauseita ja ymmärtää sen osat ja joitakin niiden välisiä suhteita. Asianmukaisella tavalla ymmärtäminen ei kuitenkaan Audin mukaan vaadi sitä, että kykenee näkemään sen *kaikki* loogiset seuraukset.

Audi tekee myös erottelun välittömästi ja välillisesti itsestään selviin propositioihin². Tätä erottelua käytetään myöhemmin apuna tarkasteltaessa Arendtin käsitystä itsestäänselvyydestä. Välittömästi itsestään selvä propositio on Audin (1999, 214) mukaan sellainen, jonka totuus on niin ilmeinen, että sen hahmottaa saman tien, kun propositiota tarkastelee. Välillisesti itsestään selvät propositiot taas ovat sellaisia, että niiden ymmärtäminen vaatii proposition reflektioimista esimerkiksi soveltamalla sitä konkreettisiin tilanteisiin. Välillisesti itsestään selvän proposition ymmärtämisessä voi käyttää apuna myös päättelyjen tekemistä propositiosta, mutta päättely ei kuitenkaan ole edellytys sen tietämiselle. Lisäksi Audi (1999, 214) tuo esiin sen, että voi tarvita aikaa ymmärtääkseen asianmukaisella tavalla itsestään selvän proposition, mutta tämä on kuitenkin eri asia kuin jonkin perusteleminen premissien avulla.

2 Audi käyttää englanninkielisessä artikkelissaan ilmaisuja ”*immediate self-evidence*”, ”*immediately self-evident*”, ”*mediate self-evidence*” ja ”*mediately self-evident*”. Olisi mahdollista kääntää sana ”*mediate*” myös sanalla ”epäsuora”, mutta sanojen ”välitön” / ”välittömästi” ja ”välillinen” / ”välillisesti” käyttäminen tuo paremmin esiin Audin lähtökohdan.

Välillisesti ja välittömästi itsestään selvien propositioiden välistä eroa Audi selventää vielä seuraavasti. Audin (1999, 215) mukaan näyttää siltä, että jotkut itsestään selvät propositiot ovat niin yksinkertaisia ja valaisevia, että on oikeutettua nähdä niiden epätotena pitämisen ilmentävän niiden vajavaista ymmärtämistä eikä sitä, että ei usko kyseistä propositiota. Välillisesti itsestään selvien propositioiden ei tarvitse Audin (1999, 215) mukaan olla tällaisia. Eli niiden ei tarvitse tuottaa uskomusta sillä hetkellä, kun ne ymmärretään eikä edes sen jälkeen, kun niitä on harkittu. Tässä Audi siis pitää kiinni siitä, että jokin propositio voi olla välillisesti ymmärrettävissä itsestään käsin, mutta sen ymmärtämisen ei tarvitse väistämättä johtaa sen uskomiseen.

Uskomisen ja ymmärtämisen sekä välittömän ja välillisen itsestään selvien totuuksien välinen erottelu on merkityksellinen myös moraalialue koskevien väitteiden osalta. Audin (1999, 215) mukaan jotkut rationalismia kannattavat filosofit näkevät olevan olemassa moraalialue koskevia propositioita, jotka ovat itsestään selviä. Audi näyttää esittävän omana kantanaan, että vaikutelma moraalialue koskevien propositioiden ymmärtämisestä voi olla harhaa. Tämä johtuu siitä, että valtaosa moraalialue koskevista propositioista vaikuttaisi olevan välillisesti itsestään selviä. Näin ollen niiden sisällön ymmärtäminen vaatii reflektiota, jota ilman niitä ei ole mahdollista ymmärtää.

Luvussa 4.1 tarkastelen tarkemmin sitä, että Arendt ei näytä käyttävän luennoissaan ”Some Questions of Moral Philosophy” välittömän ja välillisen itsestäänselvyyden välistä erotte-
lua. Tämä ei ole kovin yllättävää, sillä Audin (1999, 216) mukaan itsestäänselvyyden käsitteen parissa työskennelleistä filosofeista tätä ei ole tehnyt kukaan. Kyse on siis Audin luomasta erottelusta, joka on kuitenkin hyödyllinen ja pyrin käyttämään sitä apuna Arendtin itsestäänselvyyden käsitteen tarkasteluissani. Artikkelissaan Audi nostaa esiin intuitionistista moraalifilosofiaa kehittäneen W. D. Ross, jolle perustavat moraaliset totuudet ovat samanlaisia kuin logiikan ja matematiikan perustotuudet. Siis Rossille moraaliset totuudet olisivat välittömästi tiedettäviä itsestäänselvyyksiä. Tässä Audi tuo esiin oman kantansa, jonka mukaan Ross erehtyi tässä asiassa ja moraalialue koskevat propositiot ovat enemmän välillisesti itsestään selviä.

Kiinnostavasti Audi (1999, 216) tuo esiin, että Ross antaa vaikutelman siitä, että moraalialue koskevia propositioita *ei ole mahdollista* todistaa mistään ensisijaisemmasta. Myös Arendt näyttää viittaavan mahdollisuuteen, että moraalialue koskevia väitteitä ei ole mahdollista to-

distaa mistään epistemologisesti ensisijaisemmasta. Tässä nousevat esiin ideat, joita Audi tarkastelee aksiomaattisuuden käsitteen kautta. Myös Arendt käyttää sanaa aksiomaattinen luennoissaan ”Some Questions of Moral Philosophy”, joten on hyödyllistä ottaa esiin Audin artikkelissaan esittämä aksiomaattisuuden määritelmä. Audin (1999, 216) määritelmän mukaan propositio on vahvasti aksiomaattinen, jos (i) se on välittömästi itsestään selvä ja (ii) sitä ei voi todistaa mistään epistemologisesti ensisijaisemmasta. Audin määritelmän mukaan vahva aksiomaattisuus siis lisää välittömästi itsestäänselvyyden käsitteen ehdon siitä, että se ei saa olla todistettavissa mistään ensisijaisemmasta käsin. Itsestään selvä propositio *voi* olla tiedettävissä myös premissien ja päättelyn perusteella.

3 TOTUUDESTA ARENDTIN MYÖHÄISTUOTANNOSSA

Klassisen määritelmän mukaan tieto on hyvin perusteltu tosi uskomus. Tarkoitukseni ei ole kuitenkaan esittää, että tämä määritelmä antaisi välttämättömät ja/tai riittävät ehdot tiedolle. Lähtökohtani on enemmän se, että näiden kolmen elementin (perustelu, totuus, uskomus) erottaminen toisistaan auttaa tarkastelemaan Arendtin moraalialia käsittelevää myöhäistuotantoa ja moraalisen tiedon roolia siinä. Omassa terminologiassani seuran klassista tiedon määritelmää siinä, että tietoon sisältyy totuus. Eli jos käsittelen tässä pro gradu -tutkielmassa jotakin tietona, niin oletan sen olevan myös totta.

Toisaalta en pyri myöskään Arendtin myöhäistuotannosta väittämään, että siitä olisi löydettävissä eksplisiittinen sitoutuminen määritelmään tiedosta hyvin perusteltuna totena uskomuksena. Enkä oleta, että Arendtin moraalialia käsittelevän myöhäistuotannon taustalta olisi löydettävissä implisiittinen sitoutuminen klassiseen tiedon määritelmään. Näiden lähtökohtien sijaan tarkastelen Arendtin myöhäistuotannossa moraalisen tiedon roolia ja erityisesti totuuden ja perustelemisen elementtien kautta.

Ensin kuitenkin perustelen kantaani, jonka mukaan Arendtin moraalialia käsittelevää myöhäistuotantoa on ylipäättään mielekästä tarkastella tiedollisesta näkökulmasta. Arendt ei käytä sanaa tieto (engl. *knowledge*) moraalialin yhteydessä usein, mutta ”Some Questions of Moral Philosophy” -luentosarjan luennon I puolivälissä hän tekee näin. Kyseisessä kohdassa Arendt käsittelee oman sukupolvensa kasvatusta ja sitten Immanuel Kantin filosofiaa. Nämä kohdat luennosta voisi tulkita myös niin, että ensin Arendt kuvaa yhdelle sukupolvelle annettua kasvatusta tiedollisesta näkökulmasta ja sitten antaa oman tulkintansa Kantin moraalialia käsittelevästä tuotannosta. Kyseisessä kohdassa luentoa on kuitenkin ilmaisuja, joiden perusteella voi tulkita Arendtin myös itse sitoutuvan kantaan, jonka mukaan voimme puhua moraalialisesta tiedosta.

Arendt (SQMP, 60) aloittaa kyseisen kohdan ilmaisemalla, että seuraavaksi hän aikoo kertoa, millaisia yleisiä kysymyksiä tosiasiallinen tilanne hänen mielestään on nostanut esiin. Ensimmäinen johtopäätös on Arendtin (SQMP, 62) mukaan se, että emme enää voi olettaa, että moraalialinen toiminta on tavanomaista eikä poikkeuksellista. Arendtin mukaan hänen sukupolvensa kasvatettiin ajattelemaan, että moraalialinen toiminta on asioiden tavanomainen laita. Ajatus moraalialisesta toiminnasta tavanomaisena tapana toimia perustui Arendtin mu-

kaan oletukseen siitä, että jokaisella täysjärkisellä ihmisellä on omatunto ja siis mukanaan ääni, joka maan laista ja muiden ihmisten äänistä riippumatta kertoo, mikä on oikein ja mikä on väärin.

Arendt jatkaa luentoa tarkastelemalla Kantia, joka Arendtin tulkinnan mukaan pitää moraalista tietoa itsestäänselvyytensä ja kaikkien saavutettavissa, vaikka moraalista toimintaa ei voikaan pitää itsestään selvänä toimintatapana. Moraalisen tiedon ja moraalisen toiminnan välinen erottelu on tässä keskeinen. Vaikuttaa myös siltä, että Arendt itse hyväksyy tämän erottelun eikä vain kuvaa tulkintaansa Kantin näkökannoista ilmaistessaan erottelun englanniksi näin: ”Hence moral conduct is not a matter of course, but moral knowledge, the knowledge of right and wrong, is.” (SQMP, 62.) Moraalisen tiedon ja moraalisen toiminnan erottaminen antaa myös luontevan tulkinnalle sille, mitä Arendt tarkoittaa moraalisten standardien hajoamisella hänen aikanaan. Kyse olisi siis moraalisen toiminnan tai moraalisten tapojen tai tottumusten hajoamisella, mutta siihen ei liity moraalisen tiedon hajoamista (ks. esim. SQMP, 50). Mahony (2018, 148–153) käsittelee kyseistä kohtaa Arendtin luennoista *akrasia* eli tahdon heikkouden näkökulmasta ja pitää keskeisenä erottelua moraalisen tiedon ja moraalisen toiminnan välillä. Mahony päätyy hyväksymään myös tässä tutkielmassa esitetyn näkemyksen, että Arendt sitoutuu luennoissaan moraalisen tiedon olemassaoloon.

3.1 Moraaliväite esimerkkinä rationaalisesta totuudesta

Esseessään ”Truth and Politics” Arendt erottaa toisistaan rationaaliset totuudet ja faktuaaliset totuudet. Faktuaaliset totuudet liittyvät ihmisten välillä tapahtuneisiin asioihin ja niitä tarkastelen seuraavassa alaluvussa 3.2. Rationaalisista totuuksista Arendt erottaa kolme eri lajia: matemaattinen totuus, tieteellinen totuus ja filosofinen totuus. Filosofisesta totuudesta Arendtin antama esimerkki on ”On parempi kärsiä vääryyttä kuin tehdä vääryyttä”. Vaikka Arendtin erottelussa yhtenä rationaalisen totuuden lajina on filosofinen totuus, niin sen sisältönä on väite, jota Arendt käsittelee luennoissaan ”Some Questions of Moral Philosophy” moraaliväitteenä. Arendt ei määrittele tarkemmin filosofisen totuuden ja moraaliväitteen välistä suhdetta, mutta on vaikea pitää Arendtin valintaa filosofista totuutta havainnollistavaksi esimerkiksi pelkkänä sattumana. On mahdollista, että Arendt näkee olevan myös muita filosofisia totuuksia, mutta ainakin ”On parempi kärsiä vääryyttä kuin tehdä vääryyttä” on Arendtille tämän perusteella yksi filosofisista totuuksista.

On ehkä hieman hämmentävää, että Arendt ei erota väitettä ja totuutta tai uskomusta ja totuutta toisistaan. Esseessään ”Truth and Politics” Arendt nimittäin kirjoittaa kyseessä olevan totuudet eikä väitteet tai uskomukset, jotka ovat tosia. Yksi mahdollisuus on se, että Arendtin filosofinen kielenkäyttö ei ole tässä kohdassa niin tarkkaa kuin ehkä olisi toivottavaa. En perehdy tähän kysymykseen tarkemmin ja jätän sen tulevien tutkimusten tehtäväksi. Omat ilmaisuni saattavat toisinaan erottaa jyrkemmin toisistaan Arendtin esittämät väitteet ja niiden totuuden kuin Arendtin käyttämät ilmaisut.

Arendtin erottelujen tekemisen menetelmään ei kuulu määritelmät esimerkiksi totuuden välttämättömistä ja riittävästä ehdoista. Arendt ei myöskään näe, että totuus pitäisi määritellä, jotta hänen asettamien kysymysten tarkastelussa voisi edetä. Arendt (TP, 231) ilmaisee asian näin: ”[M]e [– –] voimme ohittaa kysymyksen siitä, mitä totuus on ja käyttää sanaa merkityksessä, jossa se yleisesti ymmärretään.”³ Vaikka Arendt ei esitä määritelmää totuudesta, siitä ei voi tehdä johtopäätöstä, että Arendt hylkää totuuden käsitteen. Enemmin Arendtin maininta totuuden yleisessä käytössä olevasta merkityksestä tukee kantaa, että Arendtin mielestä totuuden määrittelyyn liittyy monia filosofisia haasteita, mutta siitä käsitteestä ei ole kuitenkaan syytä luopua.

On vaikea nähdä, että Arendt olisi ottanut lauseen ”On parempi kärsiä vääryyttä kuin tehdä vääryyttä” osaksi rationaalisten totuuksien tarkastelua, mutta hän ei *millään* tavalla hyväksyisi väitettä totena. Mutta on myös vaikea määritellä, millä tavalla Arendt pitää väitettä totena. Tämä antaa kuitenkin meille mahdollisuuden vetää moraalirealismin suhteen seuraavan johtopäätöksen. Meillä on perusteita väittää, että Arendt hyväksyy kannan, jonka mukaan moraalista on mahdollista tehdä väitteitä, jotka ovat totuuskelpoisia.

Arendtin essee ”Truth and Politics” antaa perusteita tulkita Arendtin moraalialia käsittelevää myöhäistuotantoa niin, että Arendt näkee mahdollisena tarkastella moraalialia koskevia väitteitä tosina tai epätosina. Meillä ei ole kuitenkaan syytä lopettaa Arendtin myöhäistuotannon moraalirealistista tulkintaa tähän semanttiseen tasoon. Meillä on perusteita vahvemmalle väitteelle, jonka mukaan Arendt näkee jotkut moraalialia käsittelevät väitteet tosina. On vaikea ajatella, että Arendt käsittelee rationaalisten totuuksien ja faktuaalisten totuuksien

3 [W]e [...] can afford to disregard the question of what truth is, and be content to take the word in the sense in which men commonly understand it.

esimerkkeinä väitteitä, joita hän pitää epätosina. Tämä on nähtävissä paremmin tarkastelemalla sitä, millaisia esimerkkejä Arendt antaa totuuden lajeista.

Arendt nojaa esseessään esimerkkeihin kuvatessaan erilaisia totuuden lajeja, jotka hän myös asettaa järjestykseen sen mukaan, miten vaikea niitä olisi luoda uudelleen. Arendtin mukaan todennäköisin uudelleen löytämisen tai luomisen mahdollisuus on matemaattisilla totuuksilla. Kyse on Arendtin (TP, 230) mukaan aksiomaattisista väitteistä, kuten ”Kolmion kolmen kulman summa on yhtä suuri kuin neliön kahden kulman summa”. Arendtin (TP, 240) tieteellisestä totuudesta käyttämä esimerkki on ”Maa kiertää aurinkoa”. Lisäksi Arendtin (TP, 230) mukaan mahdollisuudet löytää tieteellisiä totuuksia uudelleen ovat huomattavasti kuin löytää uudelleen matemaattisia totuuksia. Arendt havainnollistaa tätä seuraavalla tavalla: Jos historia olisi kulkenut toisenlaista polkua, niin modernin tieteen kehitys Galileosta Einsteinin olisi voinut jäädä toteutumatta.

Arendt selvästi tarkastelee totuuksien esiin saamiseen liittyvää historiallisuutta ja olemassaolon kontingenttia luonnetta, mikä tuli esiin jo modernin tieteen kehitystä koskevasta huomiosta. Tästä saa helposti vaikutelman, että Arendt näkee totuuden riippuvan sen tekijästä. Tätä vaikutelmaa vahvistaa se, että Arendtin (TP, 231) mukaan ”[m]odernilla ajalla uskotaan, että totuus ei ole annettu tai paljastunut ihmismielelle, vaan se on ihmismielen tuottamaa”⁴. Tosin edelliset lauseet liittyvät kohtaan, jossa Arendt ilmaisee, ettei hän ota kantaa käyttämänsä erottelun legitimitettiin. Ei siis ole selvää, missä määrin Arendt sitoutuu tähän. Joka tapauksessa Arendtin kuvauksen mukaan modernille ajalle yleinen tapana ymmärtää totuuksien olevan olemassa vasta totuuden tuottavan mielen myötä. Tämän kannan mukaan totuudella ei ole olemassaoloa ilman sen tuottavaa mieltä. Tämän rinnalle Arendt asettaa väitteen, jonka mukaan totuus on annettu tai paljastunut mielelle. Totuuden antaminen tai paljastuminen mielelle lienee helpommin yhdistettävissä metafyyssisiin olemuksiin totuuden olemassaolosta ennen mielelle paljastumista.

TP1 Kenties mahdollisuudet eivät ole kovin hyvät sille, että euklidinen geometria, Einsteinin suhteellisuusteoria tai puhumattakaan Platonin filosofiasta olisi luotu myöhemmin uudelleen, jos niiden tekijät olisivat estyneet siirtämästä niitä jälkipolville.⁵ (TP, 231–232.)

4 The modern age, which believes that truth is neither given to nor disclosed to but produced by the human mind [...].

5 Perhaps the chances that Euclidean mathematics or Einstein’s theory of relativity—let alone Plato’s philosophy—would have been reproduced in time if their authors had been prevented from handing them

Arendt jatkaa totuuksien löytämiseen liittyvää tarkasteluaan kohdalla TP1. Voisi sanoa, että tulkinta, että rationaaliset totuudet ovat olemassa ideoiden maailmassa, josta ne paljastuvat, on kohdan TP1 sisällön kanssa yhteensopiva. Tämä paljastuminen voi tapahtua eri aikoina uudelleen, vaikka totuudet olisi hukattu välillä. Toisaalta on myös mahdollista, että totuudet ovat olemassa vain silloin, kun ne on tuotettu ja ne ovat kulttuurin osana. Molemmat tulkinnat tuntuvat olevan mahdollisia kohdasta TP1. Tässä ei siis ole perusteita väittää Arendtin tarkastelevan totuuden olemassaoloa realistisesta kannasta. Eli kohta TP1 ei anna perusteita väitteelle, että Arendt hyväksyy kannan totuuden olemassaolosta ihmisistä riippumatta.

Tästä huolimatta on mahdollista sanoa jotain oleellista Arendtin kannasta totuuksien ja realismin suhteesta. Totuudet voivat jäädä löytymättä ja ne voivat kadota kulttuurin osana, mutta niiden sisältö ei kuitenkaan riipu niiden tuottamisesta, löytämisestä tai uudelleen löytämisestä. Tässä suhteessa Arendt vaikuttaa olevan realistinen. Näin ollen Arendt hyväksyisi myös realismin moraalisten totuuksien sisällön suhteen. On vaikea ottaa kantaa siihen, onko moraalilla totuuksilla olemassaolo kulttuurin ulkopuolella Arendtin kannan mukaan. Myös moraaliset kysymykset itsessään ovat mielekkäitä Arendtille vain sen myötä, että on olemassa ihmisiä. Näihin moraalisiin kysymyksiin löytyvien vastausten sisällöt, moraalisten totuuksien sisällöt, eivät kuitenkaan vaihtelee totuuden löytäjien mukana.

Esseessään ”Truth and Politics” Arendt pitää moraaliväitettä ”On parempi kärsiä vääryyttä kuin tehdä vääryyttä” esimerkkinä filosofisesta totuudesta. Filosofinen totuus on matemaattisen ja tieteellisen totuuden ohella yksi rationaalisista totuuksista Arendtin tekemässä erottelussa. Rationaalisten totuuksien nimitys johtaa helposti ajattelemaan, että kyseessä on aprioriset totuudet, jotka löydetään järjen avulla ilman kokemukseräistä tietoa tai havaintoja. Tätä ei kuitenkaan tue se, että tieteellisen totuuden esimerkki Arendtilla on ”Maa kiertää aurinkoa”, mitä on vaikea nähdä totuutena, jonka voisi selvittää ilman havaintoja eli kokemusta. Voi olla, että käsitteiden *a priori* ja *a posteriori* käyttäminen Arendtin tulkinnassa ei ole kovin luontevaa. Tällaisen tulkinnan puolesta argumentoi myös Marike Borren (2013) artikkelissaan ”‘A Sense of the World’: Hannah Arendt’s Hermeneutic Phenomenology of Common Sense”. Siirrytään seuraavaksi tarkastelemaan, mitä Arendt

down to posterity are not very good either, yet they are infinitely better than the chances that a fact of importance, forgotten or, more likely, lied away, will one day be rediscovered.

kirjoittaa faktuaalisista totuuksista ja voiko niillä nähdä olevan jotain tekemistä moraalisten tosiasioiden kanssa.

3.2 Faktuaalinen totuus, valhe ja mielipide

Vaikka Arendt (TP, 230–232) näkee eroja erilaisten rationaalisten totuuksien uudelleen löytämisen mahdollisuuksien välillä, näkee hän faktuaalisten totuuksien uudelleen löytämisen mahdollisuudet olevan monin verroin huonommat. Arendt erottaa faktuaalisen totuuden rationaalisesta totuudesta sen erityispiirteen kautta, että siihen liittyy aina toisia ihmisiä (TP2a). Faktuaalisilla totuuksilla Arendt tarkoittaa tosiasioita, jotka koskevat partikulaarisia tapahtumia, joissa on mukana ihmisiä.

Esseessään ”Truth and Politics” Arendt tarkastelee ennen kaikkea tapahtumiin liittyvien totuuksien eli faktuaalisten totuuksien (engl. *factual truth*) luonnetta eikä niinkään moraalisia tosiasioita. Tämän alaluvun lopussa tarkastellaan *Eichmann in Jerusalem* -kirjan jälkikirjoituksen kohtia, jotka käsittelevät faktuaaliseen totuuteen liittyviä kysymyksiä, mutta joissa on selvemmin läsnä moraalinen ulottuvuus.

TP2(a) Faktuaalinen totuus sitä vastoin liittyy aina toisiin ihmisiin: se koskee tapahtumia ja olosuhteita, joissa mukana on monia [ihmisiä]; **(b)** sen osoittavat todeksi todistajat ja se on riippuvainen todistajanlausunnosta; **(c)** se on olemassa vain siinä määrin kuin siitä puhutaan, vaikka se tapahtuisikin yksityisen alueella.⁶ (TP, 238.)

Kohdassa TP2b Arendt painottaa sitä, että faktuaalisen totuuden osoittaa todeksi todistajat ja hän jatkaa tämän asian tarkastelua myöhemmin esseessään. Arendtin (TP, 243) mukaan tosiasioihin liittyvä todistusaineisto luodaan mm. silminnäkijöiden todistuksen kautta, joka on tunnetusti epäluotettava, ja julkisilla asiakirjoilla, joita voidaan epäillä väärennöksiksi. Arendt huomauttaa myös, että tilanteessa, jossa on erilaisia todistajanlausuntoja, ei ole olemassa mitään korkeampaa tahoja, joka ratkaisisi totuuden, vaan voimme ainoastaan vedota toisiin todistajanlausuntoihin.

Tästä kohdasta esseettä löytyy myös hyvin antirealistinen kohta TP2c. Siinä Arendt kirjoittaa faktuaalisen totuuden olemassaolon riippuvan siitä, että puhutaanko siitä. Jos tämän kohdan lukee irrallaan muusta tekstistä, näyttää Arendtin kanta vahvan antirealistiselta fak-

⁶ Factual truth, on the contrary, is always related to other people: it concerns events and circumstances in which many are involved; it is established by witnesses and depends upon testimony; it exists only to the extent that it is spoken about, even if it occurs in the domain of privacy.

tuaalisten totuuksien suhteen. Tämän mukaan niiden olemassaolo riippuisi vielä erityisestä ihmisen toiminnasta eli puhumisesta. Ilman puhetta ei ole faktuaalista totuutta. On toki mahdollista, että Arendt tarkoittaa tässä yhteydessä nimenomaan oikeudenkäyntiä ja siinä yhteydessä olemassa olevaksi tehdyistä tapahtumista todistajanlausuntojen kautta. Tämä tulkinta jättää tilaa mahdollisuudelle toisenlaisesta olemassaolon kriteeristä.

TP3(a) Mutta onko mielipiteistä ja tulkinnoista riippumattomia tosiasioita olemassa ollenkaan? **(b)** Eivätkö historioitsijat ja historianfilosofit ole sukupolvien ajan osoittaneet mahdottomaksi selvittää tosiasioita ilman tulkintaa, koska ne pitää ensin valita puhtaan tapahtumisen kaaoksesta (ja valinnan periaatteet eivät varmastikaan ole faktuaalista tietoaineistoa) ja sitten ne on sovittava tarinaan, joka voidaan kertoa vain tietystä näkökulmasta, jolla ei ole mitään tekemistä alkuperäisen esiintymisen kanssa? **(c)** Epäilemättä nämä ja monet muut historiatieteille ominaiset hämmennyksen aiheet ovat todellisia, mutta ne eivät ole mikään argumentti faktuaalisen aineiston olemassaoloa vastaan, eivätkä ne voi toimia oikeutuksena tosiasian, mielipiteen ja tulkinnan välisten erojen hämärtämiselle tai historioitsijalle tosiasioiden manipuloimisen tekosyynä. **(d)** Vaikka myöntäisimme, että jokaisella sukupolvella on oikeus kirjoittaa oma historiansa, emme myönnä sen enempää kuin että jokaisella sukupolvella on oikeus järjestää tosiasiat oman näkökulmansa mukaisesti, emme anna oikeutta muokata itse tosiasioihin liittyvää aineistoa.⁷ (TP, 238–239.)

Kohdassa TP3a Arendt esittää kysymyksen, onko tulkinnasta vapaita tosiasioita olemassa ja jatkaa kohdassa TP3b kuvauksella ongelmasta, joka on oikeastaan yksi versio ajatuksesta, ettei ole olemassa täysin teoriasta vapaita empiirisiä havaintoja. Arendt pitää tätä todellisena haasteena historiatielelle, mutta hän ei kuitenkaan näe, että se voisi olla syy tosiasioiden, mielipiteiden ja tulkintojen välisen erottelun hämärtämiselle, saati faktuaalisen aineiston manipuloimiselle (TP3c). Kohdassa TP3d Arendt tuo vielä esiin kantansa, jonka mukaan jokaisella sukupolvella on oikeus kirjoittaa historiaa omasta näkökulmastaan, mutta tämä ei kuitenkaan anna lupaa muokata faktuaalista aineistoa. Tässä Arendt mainitsee nimenomaan aineiston muokkaamisen, mutta aineisto ei näytä olevan Arendtille sama asia kuin totuus. Tätä tukevat hieman myöhemmin tässä alaluvussa esitettävät *Eichmann in Jerusalem* -kirjan jälkikirjoituksen lainaukset.

⁷ But do facts, independent of opinion and interpretation, exist at all? Have not generations of historians and philosophers of history demonstrated the impossibility of ascertaining facts without interpretation, since they must first be picked out of a chaos of sheer happenings (and the principles of choice are surely not factual data) and then be fitted into a story that can be told only in a certain perspective, which has nothing to do with the original occurrence? No doubt these and a great many more perplexities inherent in the historical sciences are real, but they are no argument against the existence of factual matter, nor can they serve as justification for blurring the dividing lines between fact, opinion, and interpretation, or as an excuse for the historian to manipulate facts as he pleases. Even if we admit that every generation has the right to write its own history, we admit no more than that it has the right to rearrange the facts in accordance with its own perspective; we don't admit the right to touch the factual matter itself.

Arendt jatkaa tietoaineistoon liittyvien kysymysten tarkastelua kohdassa TP4a. Siinä hän esittää, että edes äärimmäisimpiä historismin muotoja kannattavat ajattelijat eivät ole luponeet ajatuksesta, että on joitain perustavia tietoaineistoja. Hän liittää näiden ajatuksiin sen, että he pitävät tietoaineistoja tuhoutumattomina. Kohdan TP4c perusteella vaikuttaa kuitenkin siltä, että Arendt ei itse jaa tätä kantaa, vaan hän näkee, että vallan monopoli yli koko maailman voisi hyvinkin muokata faktuaalisen aineiston itselleen suotuisaan muotoon. On kuitenkin hyvä muistaa, että kyse on kuviteltavissa olevasta mahdollisuudesta, eikä minkään todellisen vallan kuvauksesta.

TP4(a) Olemme tässä kiinnostuneita tämän kaltaisesta brutaalin perustavasta tietoaineistosta, jonka tuhoutumattomuutta ovat pitäneet itsestäänselvyytenä jopa kaikkein äärimmäisimpien ja hienostuneimpien historismin muotojen kannattajat.

(b) On totta, että tarvitaan huomattavasti enemmän kuin historioitsijoiden päähänpisto, jotta julkisista asiakirjoista voitaisiin poistaa se tosiasia, että yöllä 4. elokuuta 1914 Saksan armeijan joukot ylittivät Belgian rajan. **(c)** Se vaatisi ei vähempää kuin vallan monopolin yli koko sivistyneen maailman. Mutta sellainen vallan monopoli on kaukana siitä, etteikö se olisi käsitettävissä, eikä ole vaikea kuvitella, millainen kohdalo faktuaalisella totuudella olisi, jos vallan intressit, kansalliset tai sosiaaliset, saisivat viimeisen sanan näissä asioissa.⁸ (TP, 239.)

Arendt ei tuo esiin kohdassa TP4a, keitä hän tarkoittaa äärimmäisimpien historismin muotojen kannattajilla eikä hän myöskään esseessään tuo esiin tarkemmin sitä, millaisiin (filosofisiin) kantoihin hän tarkalleen ottaen viittaa historismilla. Ottaen huomioon, että i) esseessään Arendt tarkastelee faktuaalisen totuuden osalta nimenomaan historiallisia tapahtumia ja historiatieteellisiä kysymyksenasetteluja, ii) Arendt esseensä alussa mainitsee sen olevan vastaus *Eichmann in Jerusalem* -kirjan synnyttämiin kiistoihin ja iii) *Eichmann in Jerusalem* -kirjan laajennetun painoksen jälkikirjoituksessa Arendt (EJ, 280–282) viittaa erilaisiin virallisiin asiakirjoihin ja tutkimuksiin, joissa on käytetty virallisia asiakirjoja, niin on syytä olettaa, että Arendt viittaa tässä erityisesti historiantutkimukseen liittyviin historismin muotoiluihin.

Kohdassa TP4b Arendt tuo esiin uudelleen sen, että tähän totuuteen liittyy julkisia asiakirjoja, joissa on todisteita kyseisestä tapahtumasta. Englanninkielinen ilmaisu antaa jonkin

⁸ We are concerned here with brutally elementary data of this kind, whose indestructibility has been taken for granted even by the most extreme and most sophisticated believers in historicism.

It is true, considerably more than the whims of historians would be needed to eliminate from the record the fact that on the night of August 4, 1914, German troops crossed the frontier of Belgium; it would require no less than a power monopoly is over the entire civilized world. But such a power monopoly is far from being inconceivable, and it is not difficult to imagine what the fate of factual truth would be if power interests, national or social, had the last say in these matters.

verran tilaa tulkita, mitä Arendt ajattelee *the recordin* sisältävän. Esseessä myöhemmin olevasta kohdasta saadaan tukea tulkinnalle, että Arendt tarkoittaa erilaisia julkisia dokumentteja tai asiakirjoja. Arendt (TP, 256–257) kuvaa myöhemmin ongelmia, joita hänen mukaansa syntyy jopa suhteellisen suljetuissa totalitaristisissa hallinnoissa ja yksipuoluediktatuureissa, jotka ovat kaikkein tehokkaimpia suojelemaan ideologiaa todellisuuden ja totuuden vaikutukselta. Arendt käyttää tässä kohdassa Neuvostoliiton kommunistisen puolueen muistiota vuodelta 1935, jossa pohditaan sitä, mitä pitäisi tehdä faktuaaliselle todistusaineistolle, joka liittyy Stalinille epämieluisiin henkilöihin. Muistiossa esitetään mm. seuraavanlaisia kysymyksiä, joihin ei ole kyetty löytämään vastauksia: Mitä pitäisi tehdä Leninin kirjoituksia sisältävälle teokselle, jonka on toimittanut Stalinin vainoissa vuonna 1936 teloitettu Lev Kamenev? Tai pitäisikö koko lehden numero takavarikoida, jos siinä on vuonna 1940 Meksikossa Neuvostoliiton valtiollisen poliisin murhaaman Lev Trotskin kirjoittama artikkeli?

On hyvä tarkastella vielä sitä, mitkä Arendtin käsityksen mukaan *eivät* ole faktuaalisia totuuksia. Huomio kiinnittyy kahteen seikkaan, joista ensimmäisen Arendt ottaa esille esseessään ja toista hän käsittelee muissa teoksissaan. Palautetaan vielä mieleen, että Arendtin (TP, 240) mainitsema esimerkki faktuaalisesta totuudesta on: ”Elokuussa 1914 Saksa hyökkäsi Belgiaan”, johon hän viittaa myös kohdassa TP4b. Ensinnäkin Arendtin (TP, 261) mukaan sanomalehdet tuottavat päivittäin informaatiota, jota ilman emme osaisi suunnistaa alati muuttuvassa maailmassa, mutta se ei kuitenkaan vielä riitä faktuaalisen totuuden kertomiseen. Arendt antaa tämän tehtävän historiatieteille ja humanistisille tieteille, joiden tulee ”löytää, suojella ja tulkita faktuaalisia totuuksia ja inhimilliseen kulttuuriin liittyviä dokumentteja”.

Toinen seikka koskee sitä, voisivatko yhteiskuntatieteet tuottaa faktuaalisia totuuksia. Esseessään ”Truth and Politics” Arendt ei käsittele tätä kysymystä, mutta Arendt (1950) on kuitenkin käsitellyt artikkelissaan ”Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps” yhteiskuntatieteellistä ajattelua erityisesti suhteessa totalitarismin tutkimiseen jo 1950-luvulla. Myös *Eichmann in Jerusalem* -kirjan jälkikirjoituksessa Arendt palaa aiheeseen.

EJ1(a) Jos syytetty puolustautuu sillä, että hän ei toiminut ihmisenä vaan pelkkänä virkailijana, jonka toimet olisi yhtä hyvin voinut suorittaa kuka tahansa muu, on se sama kuin rikollinen vetoaisi tilastotietoihin, joiden mukaan niin ja niin monta rikosta tehdään vuorokaudessa siinä ja siinä paikassa ja julistaisi tehneensä vain sen, mikä oli tilastollisesti odotettavissa, ja että oli pelkkä sattuma, että hän teki sen eikä joku muu, sillä loppujen lopuksi jonkun oli tehtävä se.

(b) Poliitiikan ja yhteiskunnan tutkimuksen näkökulmasta on tietysti tärkeää, että totalitaristisen hallinnon ja kenties minkä tahansa byrokratian perusolemus on se, että ne tekevät ihmisistä virkailijoita ja pelkkiä hallintokoneiston rattaita ja näin dehumanisoivat heidät. On mahdollista keskustella pitkään ja hartaasti ei-kenenkään hallinnosta eli siitä, mitä politiikan muoto nimeltä byrokratia todellisuudessa on. Täytyy kuitenkin selvästi ymmärtää, että oikeus voi ottaa nämä tekijät huomioon ainoastaan rikoksen taustatekijöinä ja olosuhteina – samalla tavoin kuin varkaustapauksessa tekijän taloudellinen ahdinko voidaan huomioida kuitenkin hyväksymättä sitä perusteluksi rikokselle puhumattakaan sen painamisesta villaisella. **(c)** On totta, että olemme modernin psykologian ja sosiologian myötä tottuneet olemaan puhumatta modernista byrokratiasta ja tähän tai tuohon determinismin lajiin viittaamalla selittämään tekijän vapaaksi vastuusta tekoonsa. Se, ovatko nämä näennäisesti syvemmät inhimillisen toiminnan selitykset oikeassa vai väärässä, on keskustelulle avoin kysymys.⁹ (Arendt [1965] 2006, 289–290; Käännöksessä on käytetty apuna Antero Holmilan ja Jouni Tillin suomennosta (Arendt 2016, 364))

Kohdassa EJ1 Arendt käy keskustelua erityisesti yhteiskuntatieteellisten (determinististen) selitysmallien tarkoituksenmukaisuudesta, kun kyse on syyllisyyttä ja vastuuta koskevat tarkastelut oikeudenkäyntiä varten. Tässä yhteydessä Arendt ilmaisee sen, että hän ei pidä mitenkään selvänä tai lopullisesti osoitettuna, että psykologian ja sosiologian esittämät selitykset olisivat oikeat kuvaukset inhimillisestä toiminnasta (EJ1c). Arendt vaikuttaa tarkastelevan enemmän sitä, millä tavalla inhimillistä toimintaa tulisi käsitteellistää kuin millainen rooli tilastotiedoilla on faktuaalisessa totuudessa. Kohdassa EJ1c Arendt ei vaikuta kyseenalaistavan tilastotietojen validiutta, vaan ennen kaikkea hän kritisoi ajatusta siitä, että jonkin asian yleisyys tms. voisi toimia (lopullisena tai deterministisenä) selityksenä ihmisen teolle.

9 If the defendant excuses himself on the ground that he acted not as a man but as a mere functionary whose functions could just as easily have been carried out by anyone else, it is as if a criminal pointed to the statistics on crime—which set forth that so-and-so many crimes per day are committed in such-and-such a place—and declared that he only did what was statistically expected, that it was mere accident that he did it and not somebody else, since after all somebody had to do it.

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 to dehumanize them. And one can debate long and profitably on the rule of Nobody, which is what the political form known as bureau-crazy truly is. Only one must realize clearly that the administration of justice can consider these factors only to the extent that they are circumstances of the crime—just as, in a case of theft, the the economic plight of the thief is taken into account without excusing the theft, let alone wiping it off the slate. 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.

Voimme vielä kysyä, mitä Arendt ajattelee yksittäisistä tilastotiedoista, joiden mukaan ”niin ja niin monta rikosta tehdään vuorokaudessa siinä ja siinä paikassa” (EJ1a). Vaikuttaa siltä, että Arendt ei kyseenalaista tällaisten tietojen validiutta. Arendt ei kuitenkaan eksplisiittisesti käsittele sitä, voisiko tällainen tieto olla faktuaalinen totuus. Jos kuitenkin otamme lähtökohdaksi sen, että sanomalehtien informaatio ei ole Arendtin käsityksen mukaan faktuaalisia totuuksia, niin tuskin yksittäiset tilastotiedotkaan voivat sitä olla. Oletettavaa on, että erilaisten kvantitatiivisten menetelmien avulla tuotettu tieto yhteiskunnasta tai väestöstä ei nousisi Arendtin mukaan yksittäisten informaation palasten yläpuolelle.

3.2.1 Valhe ja totuus

Arendt aloittaa esseensä ”Truth and Politics” kirjoittamalla, että valheita on aina pidetty välttämättöminä ja oikeutettuina työkaluina poliitikon, demagogin ja valtionmiehen toimessa (TP, 227). Luvussa 4.2.2 tarkastellaan luentoja ”Some Questions of Moral Philosophy”, joissa Arendt tarkastelee mm. valehtelemista, varastamista ja murhaamista moraalien vastaisina tekoina. Näistä olisi luontevaa vetää johtopäätös, että Arendt erottaa moraalien ja politiikan toisistaan. Kysymystä siitä, onko moraalilla ja politiikalla jokin yhteinen säie Arendtin myöhäistuotannossa käsitellään tarkemmin luvussa 4.3. Tässä alaluvussa keskitytään siihen, millä tavalla Arendt näkee totuuden olevan merkityksellinen ja tarpeellinen politiikalle esseessään ”Truth and Politics”.

Arendtin (TP, 227) omien sanojen mukaan esseen ”Truth and Politics” kirjoittamisen syynä oli *Eichmann in Jerusalem* -kirjan aiheuttamat kiistat. Arendt asettaa esseen tehtäväksi vastata siihen ”uskomattomaan määrään valheita”, joita kiistoissa käytettiin. Valheet koskivat yhtäältä Arendtin mukaan sitä, mitä hän oli kirjoittanut ja toisaalta niitä tosiasioita, joita hän oli raportoinut. Siis toisin sanoen valheet koskivat yhtäältä sitä, mikä oli Arendtin kirjan sisältö eli mitä Arendt itse asiassa oli kirjoittanut ja mikä tarkalleen ottaen oli kirjan sisältö. Toisaalta taas valheet koskivat niitä tosiasioita, joita Arendt kirjassaan oli ilmaissut. Tätä taustaa vasten näyttää siis siltä, että Arendt pyrki tuomaan esiin kannan, jonka mukaan faktuaalisen totuuden ja mielipiteen välillä olevaa eroa ei tule yrittää hämärtää huolimatta vaikeuksista, joita sen määrittelemisessä on. Tämä tarkoittaa esimerkiksi sitä, että julkisessa keskustelussa esitetyt valheet eivät voi olla mielipiteitä Arendtin määritelmien mukaan.

Faktuaalisen totuuden vastakohta on Arendtin (TP, 249) mukaan tarkoituksellinen epätoisuus eli valhe. Arendtin (TP, 249) mukaan faktuaalisiin totuuksiin liittyvät virheet ovat mahdollisia, jopa yleisiä eikä faktuaalinen totuus tässä mielessä eroa rationaalisesta totuudesta. Tosiasioiden suhteen on kuitenkin olemassa toinenkin vaihtoehto, tarkoituksellinen epätotuus, joka Arendtin (TP, 249) mukaan ei kuulu samaan lajiin kuin sellaiset väitelauseet, joiden tarkoituksena ei ole sanoa muuta kuin mitä on, tai miten se, mitä on, ilmenee lauseen lausujalle.

Arendt (TP, 259) näkee, että valhe ei voi korvata totuutta. Hänen mukaansa ”mitä tahansa vallanpitäjät keksivätkään, niin he eivät kykene löytämään tai kehittämään totuudelle mahdollista korvaajaa. Suostuttelu ja väkivalta voivat tuhota totuuden, mutta ne eivät voi korvata sitä.”¹⁰ Tämä johtuu Arendtin (TP, 257) mukaan siitä, että totuuden korvaaminen valheella johtaa siihen, että menetämme kykymme suunnistaa maailmassa, eikä esimerkiksi siihen, että valhe ottaa paikan uutena totuutena.

Ei ole helppoa sovittaa yhteen edellä kuvattua ajatusta totuuden tuhoamisesta valheella ja aiempia tarkasteluja siitä, miten vaikeaa Neuvostoliitossa vuonna 1935 oli onnistua hävittämään kaikki jäljet epämieluisista henkilöistä. Yksi mahdollinen tulkinta olisi se, että edellisessä kappaleessa tarkasteltu kohta sivulta 259 viittaa julkiseen keskusteluun tai politiikkaan. Toisin sanoen siinä Arendt keskittyy siihen, miten faktuaalinen totuus häviää kamppailun poliittisen alueella, jos vallanpitäjät tahtovat hävittää totuuden *julkisesta keskustelusta*. Tällöin faktuaalisesta totuudesta jäisi kuitenkin merkkejä moniin arkistoihin. Tämä tulkinta on kuitenkin ongelmallinen Arendtin kohdassa TP4c esittämän ajatuksen kanssa siitä, että sellainen vallan monopoli on käsitettävissä, joka voisi ylittää koko sivistyneen maailman ja siis hävittää faktuaalisen totuuden kokonaisuudessaan. Tästä jää vaikutelma, että faktuaalisella totuudella on oma olemassaolonsa, joka on erillinen julkisista asiakirjoista ja julkisesta keskustelusta.

3.2.2 Mieliä ja totuus

Tässä luvussa keskitytään tarkastelemaan sitä, miten Arendt käsitteellistää faktuaalisen totuuden ja mielipiteen välistä suhdetta. Arendt (TP, 238) näkee, että totuuden tuomiseen jul-

10 [...] whatever those in power may contrive, they are unable to discover or invent a viable substitute for it. Persuasion and violence can destroy truth, but they cannot replace it.

kiselle markkinapaikalla liittyy muutos yhdestä järjelyn lajista toiseen ja yhdestä inhimillisen olemassaolon tavasta toiseen.

TP5(a) Hankaluus on siinä, että faktuaalinen totuus, kuten kaikki muutkin totuudet, vaatii ehdottomasti tulla tunnustetuksi ja tekee mahdottomaksi debatin, ja debatti muodostaa poliittisen elämän ytimen. **(b)** Totuutta käsittelevät ajattelun ja kommunikoinnin tavat ovat poliittisesta näkökulmasta katsottuna väistämättä määräileviä. **(c)** Ne eivät ota huomioon muiden ihmisten mielipiteitä ja niiden huomioon ottaminen on tunnusomaista kaikelle poliittiselle ajattelulle tiukasti määriteltynä.¹¹ (TP, 241.)

Arendtille (TP, 239) yksi keskeinen ero toden väitteen ja mielipiteen välillä on tavassa, jolla ne esittävät väitteen validiteetin. Arendt esittää kohdassa TP5a, että faktuaalinen totuus ”vaatii ehdottomasti tulla tunnustetuksi ja estää keskustelun”, mikä puolestaan estää poliittisen elämän toiminnan. Kysymys ei kuitenkaan ole siitä, että Arendt tarkoittaisi politiikan perustuvan valheille tai totuuksien sivuuttamiselle, koska Arendt (TP, 257) näkee, että faktuaalisen totuuden korvaaminen kokonaisuudessaan ja yhdenmukaisesti johtaa siihen, että kykymme suunnistaa maailmassa tuhoutuu.

Muiden näkökulmien huomioon ottaminen, jonka Arendt (TP, 241) liittää mielipiteeseen, ei tarkoita sitä, että tulisi sokeasti omaksua jonkun toisen näkökulma tai vain vaihtaa maailman tarkastelun näkökulma toiseksi. Kyse on Arendtille siitä, että muodostaessaan mielipidettä jostakin asiasta tekee mielelleen läsnä olevaksi muiden näkökulmia. Kyse ei ole esimerkiksi empatiasta tai enemmistön mielipiteen omaksumisesta, vaan ajattelemisesta omalla itsenään. Mitä paremmin pystyy kuvittelemaan muiden näkökulmat mielipidettä muodostaessaan, sitä validimmat johtopäätökset ovat ja sitä parempi mielipide.¹²

Vaikka Arendt korostaa useiden erilaisten näkökulmien huomioon ottamista, hän ei kuitenkaan esitä, että mielipiteen muodostaminen tapahtuisi välttämättä muiden seurassa. Kohdassa TP6a Arendt kirjoittaa, että ajattelija on yksinäisyydessään osa keskinäisen riippuvuu-

¹¹ The trouble is that factual truth, like all other truth, peremptorily claims to be acknowledged and precludes debate, and debate constitutes the very essence of political life. The modes of thought and communication that deal with truth, if seen from the political perspective, are necessarily domineering; they don't take into account other people's opinions, and taking these into account is the hallmark of all strictly political thinking.

¹² Kyseinen kohta esseestä on tarkalleen seuraava: ”I form an opinion by considering a given issue from different viewpoints, by making present to my mind the standpoints of those who are absent; that is, I represent them. This process of representation does not blindly adopt the actual views of those who stand somewhere else, and hence look upon the world from a different perspective; this is a question neither of empathy, as though I tried to be or to feel like somebody else, nor of counting noses and joining a majority but of being and thinking in my own identity where actually I am not. 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 the more valid my final conclusions, my opinion.

den maailmaa ja hän voi näin tehdä itsestään muiden edustajan. Arendt ei odota, että tämä olisi mitenkään yleistä mielipiteen muodostamisessa, vaan ennemminkin tavanomaista on muodostaa mielipide vain omat intressit huomioon ottaen (TP6b).

TP6(a) Vaikka karttaisin kaikkien muiden ihmisten seuraa tai olisin täysin eristyksissä muodostaessani mielipidettä, en ole vain yhdessä itseni kanssa filosofisen ajattelun eristäytyneisyydessä. Olen tässä universaalien keskinäisen riippuvuuden maailmassa, missä voin tehdä itsestäni kaikkien muiden edustajan. **(b)** Tietysti voin kieltäytyä tekemästä tätä ja muodostaa mielipiteen, joka ottaa huomioon vain omat intressini tai oman ryhmäni intressit. Mikään ei todellakaan ole tavanomaisempaa, jopa korkeasti sivistyneiden ihmisten keskuudessa, kuin silkka jääräpäisyys, joka ilmenee mielikuvituksen puutteena ja arvioinnin epäonnistumisena. **(c)** Mutta juuri mielipiteen laatu, arvostelmasta alkaen, riippuu sen puolueettomuudesta.¹³ (TP, 242.)

Kohdassa TP6c mielenkiintoista on se, että Arendt esittää mielipiteellä olevan laadun, joka riippuu sen puolueettomuudesta. Vaikka Arendt erottaa toisistaan totuuden ja mielipiteen, ei hän selvästikään kannata ajatusta, että kaikki mielipiteet ovat yhtä hyviä, vaan ne voivat olla parempia tai huonompia. Maurizio Passerin d'Entrèves'n (2000, 256) mukaan Arendt puolustaa mielipiteen voimaa sellaisia ajattelijoita vastaan, jotka Platonista Hobbesiin ovat nähneet sen pelkkänä illuusiona tai tiedon vaillinaisena käsittämisenä. Myös kohdassa TP7 Arendt tuo esiin ajatuksen, että kyse on mielipiteen nousemisesta jonkinlaiseen tasapuoliseen yleisyyteen. Tätä voisi tulkita siitä näkökulmasta, että Arendt pyrkii säilyttämään mielipiteessä jotain totuuden yleisistä ominaisuuksista ilman, että samalla päädytään totuuteen liittyvään ehdottomuuteen.

TP7 Yksikään mielipide ei ole itsestään selvä. Mielipiteisiin liittyvissä asioissa, mutta ei totuuteen liittyvissä asioissa, ajattelumme on aidosti diskursiivista, kulkien [– –] kaikenlaisten ristiriitaisten näkemysten läpi, kunnes se viimein nousee näiden partikulaarisuuksien yläpuolelle johonkin tasapuoliseen yleisyyteen.¹⁴ (TP, 242.)

Arendt on hyvin ehdoton faktuaalisten totuuksien ja mielipiteen välisen eron tärkeydestä. Arendtin (TP, 250) ehdottomuus ilmenee esimerkiksi siinä, että hän pitää toimintaa, jossa pyritään faktuaalisen totuuden ja mielipiteen välisen eron hämärtämiseen, yhtenä valehtele-

13 [E]ven if I shun all company or am completely isolated while forming an opinion, I am not simply together only with myself in the solitude of philosophical thought; I remain in this world of universal interdependence, where I can make myself the representative of everybody else. Of course, I can refuse to do this and form an opinion that takes only my own interests, or the interests of the group to which I belong, into account; nothing, indeed, is more common, even among highly sophisticated people, than the blind obstinacy that becomes manifest in lack of imagination and failure to judge. But the very quality of an opinion, as of a judgment, depends upon the degree of its impartiality.

14 No opinion is self-evident. In matters of opinion, but not in matters of truth, our thinking is truly discursive, running [...] through all kinds of conflicting views, until it finally ascends from these particularities to some impartial generality.

misen lajina. Jos korostamme omassa yksityisessä ajattelussa löydetyn totuuden ja julkisella markkinapaikalla esiin tuotujen mielipiteiden moninaisuuden välistä eroa (TP, 238), voimme helposti nähdä mahdollisuudet näkemyksille, ettei Arendtin mukaan julkisen alueella ole moraalisia tosiasioita (Villa 1996, 96). Tällaisen näkemyksen voi ajatella pohjautuvan relativistiseen näkemykseen totuuden ja mielipiteen luonteesta. Jos totuus on suhteellinen yksinäisen moraalisen pohtijan asemaan ja mielipide julkisen alueeseen, yleispätevälle moralille ei jää merkityksellistä roolia politiikan alueella.

3.3 Ajattelu, kognitio ja moraalitotuus

Essee ”Thinking and Moral Considerations” asettaa haasteen tulkinnalle, jonka mukaan Arendt tarkastelee moraalitotuuden väitteiden avulla. Alkuvuonna 1971 viimeistellyssä esseessä Arendt varoittaa pitämästä väitettä ”On parempi kärsiä vääryyttä kuin tehdä vääryyttä” moraalitotuuden kohdistetun kognition saavuttamana tuloksena.¹⁵ Mahonyn (2018, 87) mukaan Arendtille keskeinen ero ajattelun ja kognition välillä on siinä, että ajattelu ei päädy tuloksiin ja se on siis lähtökohtaisesti avointa. Kognitio taas pyrkii saavuttamaan päämääriä tai tuloksia, minkä seurauksena syntyy kasautuvaa tietoa.

Esseen ”Truth and Politics” Arendt viimeisteli syksyllä 1965, jolloin hän asetti filosofiset totuudet tieteellisten ja matemaattisten totuuksien rinnalle osaksi rationaalisia totuuksia. Kuusi vuotta myöhemmin esseessä ”Thinking and Moral Considerations” tärkeä erottelu on ajattelemisen ja tietämisen välillä. Siinä filosofia on esimerkkinä ajattelemisesta, jolla ei ole päämäärää eikä se tuota tuloksia, ja tiede on tuloksiin ja kertyvään tietoon liittyvä aktiiviteetti. Mahony (2018) tarkastelee tätä kysymystä ja päätyy kantaan, jonka mukaan Arendt hyväksyy todet moraaliväitteet moraalifilosofian tarkastelussa. Mahony painottaa tulkinnassaan Arendtin pahan arkipäiväisyyden käsitettä ja hän näkee, että Arendtin premissi on ”On totta, että holokausti oli paha”. Lisäksi Mahonyn (2018, 109) mukaan Arendtin tuotanto sisältää implisiittisesti kysymyksen siitä, voiko ajattelu johtaa moraalitotuuden löytämiseen esimerkiksi holokaustin pahuudesta.

15 Kyseinen virke kokonaisuudessaan englanniksi kuuluu näin: ”For it would be a serious mistake, I believe, to understand them as the results of some cogitation about morality; they are insights, to be sure, but insights of experience, and as far as the thinking process itself is concerned they are at best incidental by-products.” Arendt tarkastelee ajattelua filosofisena kysymyksenä erityisesti teoksensa *Life of the Mind* I osassa. En kuitenkaan käsittele sitä tarkemmin, koska erityisenä kiinnostuksen kohteena tässä pro gradu -tutkielmassa on moraalitotuuteen liittyvät kysymykset.

Kenties voimme asettaa huomattavan painon tieteellisen ja filosofisen totuuden väliselle erolle ja pitää kiinni kannasta, että Arendtin myöhäistuotannossa tarkastelee moraalitodens väitteiden avulla. Niiden totuus vain on erilaista kuin tieteellisten totuuksien kasautuva tieto. Jää jatkotutkimuksien varaan selvittää, muuttiko Arendt kantaansa esseiden kirjoittamisen välisenä kuuden vuoden aikana tai onko kyse näkökulmista, jotka Arendt hyväksyy eri yhteyksissä ja jotka saattavat jäädä jännitteiseen suhteen keskenään. Kyse voi olla myös hankaluudesta esittää moraalin absoluuttisia vaatimuksia täsmällisellä kaikkiin tilanteisiin sopivalla säännöllä. Tämä on yksi kysymyksistä, joita seuraava luku käsittelee.

4 ITSESTÄÄNSELVYYS JA MORAALIPERIAATTEET ARENDTIN MYÖHÄISTUOTANNOSSA

Edellisessä luvussa tarkasteltiin mielipiteen ja totuuden välistä käsitteellistä erottelua sellaisena kuin Arendt käsittelee sitä esseessään ”Truth and Politics”. Kyseisessä esseessä Arendt (TP, 242) mainitsee, että mielipiteet eivät ole itsestään selviä. Voi olla, että tässä Arendt kirjoittaa itsestäänselvyydestä arkikielisessä merkityksessä. Luennoissaan ”Some Questions of Moral Philosophy” Arendt sen sijaan tarkastelee itsestäänselvyttä filosofisena käsitteenä. Ennen perehtymistä tarkemmin itsestäänselvyyden käsitteeseen näissä Arendtin luennoissa argumentoin sen puolesta, että Arendt ylipäätään pitää luennoissaan moraalifilosofian näkökulmaa merkityksellisenä eikä hylkää sitä muiden esittämiensä näkökulmien hyväksi. Luvun loppuosassa käsittelem moraaliperiaatteiden roolia sekä moraalin ja politiikan käsitteiden suhdetta Arendtin myöhäistuotannossa.

Tulevissa alaluvuissa tulee esiin yksityiskohtaisemmin, millaisia väitteitä Arendt tarkalleen ottaen sisällyttää moraalifilosofiaan ja millaisen kannan Arendt ottaa näihin väitteisiin. Tässä vaiheessa oleellista on se, että moraalifilosofia edustaa Arendtille näissä luennoissa moraalirelativistiselle lähtökohdalle vastakkaista kantaa. Tämän kysymyksen kannalta keskeinen kohta on Arendtin luentosarjan II luennon alkuosa. Siinä Arendt (SQMP, 76) mainitsee, että edellisellä luennolla oli kolme erilaista lähtökohtaa, joille kaikille annettiin sama paino: Filosofisen ja uskonnollisen ajattelun saavuttama yhteisymmärrys, omat kokemuksemme sekä sanojen etymologia saivat kukin samanlaisen painoarvon tarkasteluissa. Tulkintani Arendtin luennoista painottaa tätä kohtaa ja sen mukaan Arendt ilmaisee tässä jotain, jolla on merkitystä läpi luentosarjan ja kuvaa myös Arendtin omaa kantaa moraalin tarkasteluun.

Toisin ilmaistuna, tulkitsen Arendtia niin, että hän ei luovu yhdestäkään lähtökohdasta siinä määrin, että jotkin kaksi lähtökohtaa voisivat täysin syrjäyttää kolmannen. Tästä hyväksymästäni kannasta seuraa toinen kanta. En usko, että Arendtin luentoja voi tarkastella yksinomaan näkökulmasta, jonka mukaan moraalissa on kyse yhteisön hyväksymistä käyttäytymissäännöistä. Tämän näkökulman Arendt liittii sanojen ”etiikka” ja ”moraali” etymologiseen alkuperään ja Arendt (SQMP, 75) eksplisiittisesti hylkää näkemyksen, että moraalissa kyse olisi vain käyttäytymissäännöistä tai tavoista¹⁶. Yksi oleellinen seuraus tästä lähtö-

16 Arendt aloittaa II luennon seuraavasti: ”The very words we use for the matters under discussion, ‘ethics’

kohdasta on se, että en tulkitse Arendtin moraalifilosofian perinteeseen esittämän kritiikin tarkoittavan sitä, että Arendt hylkäisi sen esimerkiksi sellaisen näkökulman hyväksi, jonka mukaan moraalialia voi tarkastella ainoastaan suhteessa kunkin yhteisön normeihin. Toisin sanoen, hylkään tulkinnan, jonka mukaan Arendt tarkastelee moraalialia puhtaan relativistisesta näkökulmasta luennoissaan ”Some Questions of Moral Philosophy”.

Jos omaksumme Markellin (2011) lähtökohdan, jonka mukaan Arendtin tuotannon tulkinnassa tulee ottaa huomioon käsitteiden välisten erottelujen lisäksi käsitteiden välisten yhteyksien tarkastelu, vaatisi Arendtin luentojen ”Some Questions of Moral Philosophy” moniulotteisuuden esiin tuominen ja kattava tulkinta kaikkien näiden kolmen näkökulman välisten suhteiden osuvaa kuvausta. Näin laajaan tehtävään en tässä pro gradu -tutkielmassa ryhdy, vaan tulkintani keskittyy tarkastelemaan moraalifilosofian näkökulmaa näissä luennoissa. Toivottavasti rajaukseni ei johda siihen, että tuon esiin vääristävällä tavalla moraalifilosofian elementtejä Arendtin luennoissa. Tulkintojeni mahdollisten ongelmien osoittaminen ja korjaaminen jää kuitenkin tulevien tutkimusten tehtäväksi.

On vaikea välttyä huomaamasta, että luennoissaan ”Some Questions of Moral Philosophy” Arendt kritisoi kantoja, jotka hänen mukaansa kuvaavat moraalifilosofian lähtökohtia. Esimerkiksi II luennon alussa on useita kohtia, jotka näyttävät moraalifilosofian kritiikkinä. Arendt (SQMP, 75) puhuu jaetuista kokemuksistamme, jotka viittaavat enemmän siihen, että sanojen ”etiikka” ja ”moraali” alkuperäiset merkitykset saattavat olla jossain mielessä tarkoituksenmukaisempia kuin filosofiassa on totuttu ajattelemaan. Tämä on helposti tulkittavissa niin, että yksi Arendtin lähtökohdista (kokemus) tukee toista lähtökohtaa (etymologia) hyläten kolmannen lähtökohdan (moraalifilosofia) samalla antaen tukea relativistiselle näkemykselle moraalista. Tätä tukee se, että Arendtin mukaan *kokemuksemme* on osoittanut myös, että moraalifilosofian perustava oletus, jonka mukaan on parempi kärsiä vääryyttä kuin tehdä vääryyttä, ei ole kestänyt aikaa. Kuten ei ole uskomus, että tämä moraalifilosofian perusoletus on jokaiselle täysjärkiselle ihmiselle itsestään selvä.

Nämä Arendtin näkemykset ovat selkeästi kriittisiä moraalifilosofian näkökulmaa kohtaan. Niiden perusteella voi vaikuttaa jopa siltä, että ei ole mielekäästä puolustaa näkemystä moraalifilosofian merkityksellisyydestä näissä luennoissa. Arendt (SQMP, 75–76) kuitenkin

and ‘morals,’ mean much more than their etymological origin indicates. We do not deal with customs or manners or habits, [...]”

jatkaa näiden kriittisten huomioiden jälkeen, että edellisellä luennolla ”emme olleet valmiita heittämään moraalifilosofiaa menemään”¹⁷. Tulkitsen tämän niin, että Arendt ei hylkää moraalifilosofian kannaksi kuvaamaansa lähtökohtaa kokonaan, vaan enemmän Arendt tarkastelee moraalifilosofian näkökulman suhdetta kahteen muuhun näkökulmaan.

Edellä esittämäni tulkinta vastaa monilta osin Mahony (2018) kirjassaan *Hannah Arendt's Ethics* esittämiä metaeettisiä huomioita Arendtin luennoista ”Some Questions of Moral Philosophy”. Oma tulkintani, kuten myös Mahonyn (2018, 145), pitää keskeisenä kohtaa, jossa Arendt sanoo, että kokemus ja etymologia eivät ole sen tärkeämpiä kuin moraalifilosofian sitoumukset. Kohdan merkitys molemmille tulkinnoille on siinä, että se tukee luentojen moraalirelativistisen tulkinnan hylkäämistä. Vaikka moraalirelativistisen näkökulman hylkääminen Arendtin luentojen tulkinnassa on yhteistä omalle tulkinnalleni ja Mahonyn tulkinnalle, näkökulmamme ovat erilaisia sen suhteen, miten pitkälle luentojen ”Some Questions of Moral Philosophy” moraalirealistista tulkintaa voi viedä.

Mahony (2018, 144–148) asettaa tarkastelussaan moraalirealismen ja moraalirelativismen vastakkain toisensa poissulkeviksi vaihtoehtoiksi, jolloin sekä argumentit moraalirelativistista tulkintaa vastaan että argumentit moraalirealistisen tulkinnan puolesta vahvistavat argumenttia luentojen moraalirealistisen tulkinnan puolesta. Moraalirealismi ja moraalirelativismi näyttävät olevan Mahonyn analyysissä monoliittisiä kokonaisuuksia eikä hän tarkastele mahdollisuutta, että Arendt hyväksyy luennoissaan joitain moraalirealismen tasoja, mutta ei ota kantaa toisiinsa. Voimme esimerkiksi esittää, että on olemassa tosia moraaliväitteitä, mutta nämä todet väitteet ovat tosia suhteessa jonkin yhteisön hyväksymiin moraalisääntöihin. Näin ollen on mahdollista ottaa moraalirealistinen kanta tosien moraaliväitteiden suhteen, mutta pitäytyä relativistisessa kannassa väitteiden totuuden suhteen. Tämä ei kuitenkaan ole oma kantani, vaan tulkitsen Arendtin luentoja ”Some Questions of Moral Philosophy” niin, että näen Arendtin hyväksyvän niissä todet moraaliväitteet sekä hylkäävän moraalirelativistiset kannat.

Keskeinen ero tulkintani ja Mahonyn tulkinnan välillä on siinä, että tulkintani mukaan Arendt ei esitä sellaisia väitteitä tai ota sellaisia kantoja asioihin, joiden perusteella voisi argumentoida Arendtin ottavan läpikotaisin moraalirealistisen kannan. Siltä osin kuin Mahony (2018, 146) argumentoi sen puolesta, että Arendt luennoissaan tarkastelee moraalial

17 [...] we were not ready to throw moral philosophy out of the window [...]

tosien väitteiden avulla, olen samalla kannalla. Lisäksi olen Mahonyn (2018, 144–145) kanssa samaa mieltä, että pitkälti Arendt hyväksyy kannan, jonka mukaan moraalitodellisuutta, pysyvää tai universaalia. Sen sijaan en löydä tukea sille, että Arendt luennoissaan ”Some Questions of Moral Philosophy” sitoutuisi ihmisistä riippumattoman moraalitodellisuuden olemassaoloon (vrt. Mahony 2018, 145).

Totuus on kuitenkin käsite, jota Arendt useassa yhteydessä käyttää moraalitodellisuutta tarkastellessaan. Esimerkiksi II luennon alussa Arendt (SQMP, 77) sanoo, että ”moraalitodellisuuden, toisin kuin tieteellisen totuuden, kohdalla oletuksena on, että tavallisin ja sivistynein ihminen ovat yhtä lailla vastaanottavaisia kiistattomalle todistusaineistolle ja jokaisella ihmisellä on tällainen rationaalisuus”¹⁸. Tässä tulee esiin edellisessä luvussa käsitellystä Arendtin esseestä ”Truth and Politics” tuttu tieteellisen ja moraalitodellisuuden rinnastaminen. Yhtäältä ne rinnastuvat totuuksina, mutta toisaalta ne myös asettuvat vastakkain. Tieteellisen totuuden saavuttaminen vaatii jotain tavallisuudesta poikkeavaa Arendtin mukaan. Mahdollisesti Arendt ajaa takaa tässä jotain sellaista, että tieteellisen totuuden ymmärtäminen vaatii tieteelliseen ajatteluun perehtymistä. Se voi myös vaatia osallistumista tiedeyhteisön toimintaan, jolloin tieteelliset totuudet muodostuvat tiedeyhteisön yhteistyön tuloksena. Moraalitodellisuuden ymmärtäminen ei tällaista Arendtin luennoista lainatun kohdan mukaan vaatisi, vaan *jokaisella* ihmisellä on kyky tällaisen totuuden saavuttamiseen.

Kun edellä näytti enemminkin siltä, että Arendt näkee luennoissaan jokaisen ihmisen olevan kykenevä saavuttamaan moraalitodellisuutta koskevat totuudet, tilanne näyttää toisenlaiselta tarkasteltaessa esimerkkiä, jonka Arendt (SQMP, 78) kertoo niistä harvoista, jotka natsi-Saksassa pysyivät täysin vapaina syyllisyydestä. He eivät koskaan kokeneet moraalitodellisuuden ristiriittoa, omantunnon kriisiä tai epäilleet sitä, että rikokset olivat rikoksia, vaikka ne olisivat valtion laillistamia. Tässä Arendt taas puhuu *harvoista*, jotka näkivät rikokset rikoksina huolimatta, vaikka ympärillä oleva yhteisö hyväksyi rikokset. Hieman myöhemmin luennoissaan Arendt (SQMP, 88) mainitsee ne harvat, joiden luonto antaa heidän nähdä totuuden ja jotka eivät tarvitse velvoitetta tai vaatimusta, että ”sinun tulee tehdä näin tai muu-

18 In the case of moral, as distinguished from scientific, truth, however, it is assumed that the commonest man and the most sophisticated one are equally open to compelling evidence—that every human being is in possession of this kind of rationality [...].

ten”, koska on itsestään selvää, millä on merkitystä¹⁹. Onko nämä kaksi näkökulmaa jotenkin sovittavissa yhteen?

Esitän kaksi mahdollista tulkintaa. i) Jokaisella on kyky saavuttaa moraalista koskeva totuus, mutta kaikki eivät käytä tätä kykyään saavuttaakseen totuutta moraalista kysymyksestä. Itse asiassa vain harvat käyttävät kykyään saavuttaakseen moraalitotuuden. ii) Moraalituudet ovat sellaisia, että ne ”juolahtavat mieleen” jokaiselle. Niissä ei ole mitään erityistä, vaan ne tulevat kaikille mieleen esimerkiksi erilaisia toimintavaihtoehtoja pohtiessaan. Ne on kuitenkin helppo työntää mielestään pois ja tarkastella asioita jostain toisesta näkökulmasta, jollei niiden totuutta ole nähnyt selkeästi ja syvällisesti sielunsa silmin. Vain harvat näkevät tarkasti sielunsa silmin nämä moraalitotuudet. Kysymystä siitä, voiko moraalitotuuden saavuttaa harvat vai kaikki ei ole helposti ratkaistavissa, koska Arendtin antaa viitteitä molempiin suuntiin. Mahony (2018, 131–133) tarkastelee tätä haastavaa kysymystä erityisesti moraalisen vastuun näkökulmasta.

4.1 Moraaliväitteiden itsestäänselvyys Arendtin luennoissa ”Some Questions of Moral Philosophy”

Luentosarjan ”Some Questions of Moral Philosophy” II luennon alkuosassa Arendt (SQMP, 77) puhuu eksplisiittisesti moraaliväitteistä ja niiden totuudesta tarkastellessaan moraaliväitteiden luonnetta itsestään selvinä tosina väitteinä. Arendtin mukaan ”[m]oraaliväitteiden, kuten kaikkien väitteiden, jotka väittävät olevansa tosia, täytyy olla joko itsestään selviä tai nojata todistuksiin tai havainnollistuksiin.”²⁰ Tämä lainaus on toki mahdollista ymmärtää niin, että Arendtin mukaan kaikki väitteet *vain väittävät* olevansa tosia, mutta mikään väite ei itse asiassa ole tosi. Tämän kaltaisen tulkinnan mukaan Arendt tarkastelisi totuuteen vetoavia väitteitä esimerkiksi kielellisenä käytäntönä tai vakuuttamisen keinona. En kuitenkaan usko, että Arendt tarkoittaa tätä. Enemmin kyse on siitä, että Arendtin antaa kuvauksen totuuteen vetoavien väitteiden *perustelemisen* muodosta. Samalla Arendt myös olettaa, että jotkut moraaliväitteet ovat tosia.

Monet Arendtin sanavalinnat ja ilmaisut tukevat tulkintaa, että Arendtin oman kannan mukaan moraaliväitteet ovat filosofisessa mielessä itsestään selviä, mihin sisältyy se, että ne

19 Kyseisessä kohdassa Arendt sanoo: ”... those few whose nature, the nature of their souls, lets them see the truth, don’t need any obligation, any Thou Shalt—or else, because what matters is self-evident.”

20 Moral propositions, like all propositions claiming to be true, must be either self-evident or sustained by proofs or demonstrations.

ovat myös tosia. Arendt (SQMP, 77) nimittäin sanoo, että ”[m]oraaliväitteitä on aina pidetty itsestään selvinä ja hyvin varhain saatiin selville, että niitä ei voi todistaa, että ne ovat aksiomaattisia.”²¹

Arendt näkee, että moraaliväitteistä on saatu selville *jotain*. Tämä jokin on se, että moraaliväitteitä ei voi todistaa ja että ne ovat aksiomaattisia. Yhtäältä Arendt näkee, että tämän jonkin selville saaminen on tapahtunut ”hyvin varhain”. Tähän liittyy siis historiallinen ulottuvuus, koska kyseinen asia on saatu selville jollain ajanhetkellä. Lisäksi tämän asian selville saamiseksi on tarvittu joitakuita, jotka ovat tämän esille saamisen tehneet. Tässä tulee taas esiin tekijöiden rooli (tosien) moraaliväitteiden löytämisessä. Nämä aspektit väitteistä viittaavat totuuksien historialliseen luonteeseen ja tekijöiden rooliin totuuksien löytämisessä tai tekemisessä. Tähän Arendtin väitteeseen liittyy myös muuta. On huomionarvoinen seikka, että ”jotain on saatu selville” näyttää viittaavan siihen, että selville saatu koskee jotain, joka on selville saajien ulkopuolella ja kenties heistä riippumatonta. Näyttää siis siltä, että Arendtin kantaa moraalista ei kuvaa yksinään toimija tai historiallisuuden näkökulma, vaan moraaliiin liittyvään tietoon yhdistyy jollain tavalla riippumattomuus ihmisistä. Näyttää myös siltä, että Arendtin kantaa moraalisen todellisuuden luonteesta ei ole helppo sijoittaa yksiselitteisesti joko konstruktivistiseen tai realistiseen näkökulmaan (Ks. luku 2.1 & Shafer-Landau 2003, 14–16). Tähän saattaa vaikuttaa osin se, etteivät metaeettiset kysymykset olleet Arendtin tarkastelun keskiössä.

Arendtin kantaa, että moraaliväitteitä ei voi todistaa ja ne ovat aksiomaattisia, on mahdollista käsitellä tarkemmin Audin (1999) käsite-erottelut avulla. (Ks. tarkemmin luku 2.3.) Audin mukaan *propositio* on vahvasti aksiomaattinen, kun (i) *propositio* on välittömästi itsestään selvä ja (ii) *propositio* ei ole johdettavissa mistään epistemologisesti ensisijaisemmasta. Jos luovumme ehdosta (ii), jää jäljelle ehto (i) välittömästi itsestään selvästä *propositiosta*. Yksinkertaisen aksiomaattisuuden ajatellaan usein olevan suunnilleen sama kuin välitön itsestänselvyys (Audi 1999, 216). Seuraavaksi käytän välittömän ja välillisesti itsestänselvyiden välistä erottelua tarkastellessani itsestänselvyiden käsitettä Arendtin luennoissa ”Some Questions of Moral Philosophy”. Lyhyesti ilmaistuna kantani on se, että tekstuaalista evidenssiä löytyy sekä välittömän että välillisen itsestänselvyiden puolesta.

21 Moral propositions have always been held to be self-evident and it was very early discovered that they can't be proved, that they are axiomatic.

Seuraavassa alaluvussa käsittelen ehtoon (ii) sisältyvää proposition johdettavuutta jostain ensisijaisemmasta moraaliperiaatteiden näkökulmasta Arendtin luennoissa.

Tulkintani mukaan Arendtin pyrkimyksenä on ensisijaisesti väittää, että moraaliväitteet eivät *tarvitse* itsensä lisäksi muuta perustelua. Vaikka Arendt käyttää sanaa ”aksiomaattinen”, ei ole selvää, millainen merkitys nimenomaan aksiomaattisuudella on Arendtille moraaliväitteiden tarkastelussa. Yhtäältä Arendt varmaankin kyseisessä kohdassa pyrkii tuomaan esiin ajatusta, että joillekin joissain tilanteissa on välittömästi itsestään selvää, mikä on moraalisesti oikein. Toisaalta näissäkin luennoissa Arendt (SQMP, 76) esittää muutamien moraaliväitteiden sisältävän ainoita oivalluksia, joihin voi nojata pahuuden olemusta tarkastellessa. Lisäksi luennot itsessään näyttäisivät muodostavan pidemmän reflektion moraalista, jota on kokonaisuutena vaikea pitää välittömästi itsestään selvänä.

Kenties Arendtin luennot ”Some Questions of Moral Philosophy” ovat itsessään välillisen itsestäänselvyuden luonteisia tarkasteluja moraalista. On kuitenkin hyvä huomata, että Audin (1999, 208) määritelmässä itsestäänselvydestä riittävällä tavalla ymmärtämisellä on keskeinen rooli. Riittävällä tavalla ymmärtämisen kriteereihin kuuluu Audin määritelmässä loogisten implikaatioiden johtaminen. Tässä Arendt tekee selvästi eron Audin määritelmän mukaiseen itsestäänselvyyteen. Arendtille (SQMP, 110) ei ole oleellista loogisten implikaatioiden johtaminen väitteestä, vaan hän näkee moraaliväitteen ymmärtämisen olevan toisenlaista.

Luentosarjan alussa Arendt (SQMP, 51) sanoo Nietzscheen viitaten, että ”[t]ietenkin jotkut tiesivät jo aiemmin, että oletuksessa moraalisten käskyjen itsestäänselvyydestä oli jotain pielessä. Aivan kuin ’Älä lausu väärää todistusta’ voisi koskaan omata saman validiteetin kuin ’Kaksi ynnä kaksi on neljä’.”²² Arendt ei tässä yhteydessä tarkenna, mitä hän tarkoittaa validiteetilla. Tämä viittaa siihen, että Arendt luultavasti ei ole valinnut kyseistä sanaa johonkin tiettyyn validiteetin määritelmään perustuen. Yksi mahdollisuus on, että Arendt rinnastaa nämä lauseet samaan tapaan kuin hän rinnastaa esseessään ”Truth and Politics” rationaalisten totuuksien lajit. ”Kaksi ynnä kaksi on neljä” olisi siis esimerkki matemaattisesta totuudesta ja ”Älä lausu väärää todistusta” (moraali)filosofisesta totuudesta. Näin Arendt esittäisi, että kyse ei ole samalla tavalla tosia väitteitä.

22 To be sure, a few had known before that there was something wrong with this assumption of self-evidence for moral commandments as though the “Thou shalt not bear false testimony” could ever have the same validity as the statement: two and two equal four.

Jos ”Kaksi ynnä kaksi on neljä” ja ”Älä lausu väärää todistusta” ovat erilaisia totuuksia tai ne ovat eri tavalla tosia, voimme esittää tarkentavan kysymyksen koskien sitä, millä tavalla ne ovat erilaisia. Esitän mahdolliseksi tulkintaa selventäviksi käsitteiksi välittömän ja välillisen itsestänselvyyden. Voi kenties ajatella, että matemaattisen lauseen ” $2 + 2 = 4$ ” totuuden näkee välittömästi kaikki ne, joille peruslaskutoimitukset ovat muuttuneet itsestään selviksi.

Mahony (2018, 154–155) hyväksyy kyseisestä kohdasta Arendtin luentoja ”Some Questions of Moral Philosophy” tulkinnan, jonka mukaan Arendtin oma kanta on se, että moraaliväitteiden itsestänselvyys on erilaista kuin matemaattisten lauseiden itsestänselvyys. Tosin Mahony esittää oman tulkintansa ehdollisena sille, että Arendt ylipäättään pitää moraaliväitteitä itsestään selvinä. Mahony (2018, 154–155) näkee ongelman moraaliväitteiden aksiomaattisuuden ja sen välillä, että Arendt korostaa ajattelun prosessin merkitystä moraalissa harkinnassa. Mahony kuitenkin päätyy esittämään, että Arendtin mukaan moraaliväitteiden itsestänselvyys ei ole samanlaista kuin matemaattisten *yhtälöiden* itsestänselvyys. Kenties Mahony vie omaa tulkintaansa liian pitkälle logiikan ajattelulle asettaman haasteen suuntaan, kun Arendtin antamassa esimerkissä on kuitenkin kyse peruslaskutoimituksesta. Yksinkertaistenkin matemaattisten yhtälöiden mahdollinen itsestänselvyys lienee enemmän välillistä itsestänselvyyttä, kun taas peruslaskutoimitusten itsestänselvyyden on helpompi nähdä olevan lähempänä välitöntä itsestänselvyyttä.

Edellä käsitelty kohta ei ole luentojen ainoa kohta, jossa Arendt tuo esiin itsestänselvyyden moraalien tarkastelun yhteydessä. Kun Arendt (SQMP, 89) palaa aiheeseen, hän puhuu ”aksiomaattisesta, ei-diskurssiivisesta asioiden itsestänselvyydestä, joka nähdään mielen silmin.”²³ Arendtin itsestänselvyyden käsittely ei ole aina yksiselitteisen hyväksyvää, vaan hän suhtautuu ideaan myös kriittisesti. Toisinaan Arendt käyttää ilmaisuja, jotka ovat sävyiltään kriittisiä tai jopa vähätteleviä moraalisten totuuksien tai moraalisten lauseiden itsestänselvyyttä kohtaan. Arendt (SQMP, 79) puhuu myös ”niin kutsutun itsestänselvyyden tai moraalisen totuuden täydellisen riittävyuden”²⁴ huonosta puolesta. Tässä huomio

23 ... the axiomatic, nondiscursive self-evidence of things seen with the eyes of the mind.

24 The disadvantage of this complete adequacy of alleged self-evidence or moral truth is that it must remain entirely negative.

kiinnittyy helposti itsestäänselvyyteen ja mahdollisesti myös moraaliseen totuuteen liitettyyn määreeseen ”niin kutsuttu”.

Kyse on englanninkielisessä luennossa yhdestä sanasta, mutta sen myötä Arendt vaikuttaa pitävän moraalilauseiden itsestäänselvyttä tai totuutta pelkkänä vaikutelmana. Virkettä luentojen tulkinnassa painottamalla Arendtin kanta moraalilauseiden totuutta kohtaan näyttää kriittiseltä. Esitän tähän Arendtin kriittiseen huomioon kuitenkin mahdollisuuden tarkastella toisenlaista virkkeen tulkintaa. Esitän, että Arendt näkee huonon puolen olevan siinä, että moraalialia tarkastellaan negatiivisesta eli väärin tekojen kieltämisen näkökulmasta.

Arendt jatkaa luentoa tarkastelemalla moraalin negatiivisen puolen riittämättömyyttä. Tätä taustaa vasten on luontevaa esittää ainakin epäily siitä, että ”niin kutsuttu” on väärässä kohdassa lausetta. Kyse olisi enemmän siitä, että Arendt pitää ongelmallisena itsestäänselvyyden tai moraalisen totuuden ”täydellistä riittävyttä”. Esitän, että lause vastaisi Arendtin tarkoittamaa merkitystä paremmin, jos sen alkuosa olisi englanniksi muodossa ”The disadvantage of this alleged complete adequacy of self-evidence or moral truth ...”.

4.2 Moraaliperiaatteet ja Arendtin myöhäistuotanto

Luvussa 2.2 tarkasteltiin metaetiikan kysymyksiä moraaliperiaatteista ja moraalipartikularismista. DePaul ja Hicks (2016, 5) esittävät moraalipartikularismin käsittelyä varten kaksi teesiä: (i) ei ole olemassa tosia moraaliperiaatteita ja (ii) moraalisisessa harkinnassa ei tule käyttää moraaliperiaatteita. Käytän näitä teesejä yhtenä lähtökohtana tarkastellessani Arendtin kantoja liittyen moraaliperiaatteisiin ja moraaliseen harkintaa tai moraaliseen arvostelukykyyn. Argumentoin sen puolesta, että molemmat teesit ovat hyödyllisiä tarkasteltaessa esimerkiksi Arendtin luentoja ”Some Questions of Moral Philosophy”, mutta kumpikaan niistä ei tarkalleen ottaen kuvaa Arendtin kantoja. Ne ovat lähellä Arendtin luennoissaan esittämiä näkemyksiä, mutta eivät aivan täsmälleen samoja. Ne ovat kuitenkin riittävän lähellä, jotta mielekäs keskustelu näiden teesien kanssa on mahdollista. Toisena lähtökohtana on Shafer-Landaun (267–268) (tekniset) määritelmät erilaiset moraaliperiaatteista. Nämä ovat kauempana Arendtin kannoista, mutta niistäkin löytyy (yllättävä) yhtäläisyys Arendtin näkemysten kanssa.

DePaulin ja Hicksin teesiä (i) ja Shafer-Landaun määritelmiä moraaliperiaatteista käsitte-
len tarkemmin myöhemmin tässä luvussa. DePaulin ja Hicksin teesi (ii) on ehdoton siinä
mielessä, että tällaisessa muodossa se kattaa kaikki tilanteet. Jos moraalipartikularisti hy-
väksyy väitteen, että moraalissa harkinnassa ei tule käyttää moraaliperiaatteita, sitä on
vaikea tulkita muuten kuin niin, että kenenkään ei tule missään tilanteessa käyttää moraa-
liperiaatteita moraalista arvostelmaa tehdessään. Arendt menee hyvin lähelle tällaista kantaa,
mutta näyttää kuitenkin siltä, että hän ei ehdotonta väitettä hyväksy.

III luennossa Arendt (SQMP, 104) sanoo, että moraaliperiaatteisiin vetoaminen jokapäiväi-
sessä toiminnassa on yleensä huijausta ja ne kapeakatseiset moralistit, jotka jatkuvasti ve-
toavat korkeisiin moraalisiin periaatteisiin, ovat yleensä ensimmäisenä nojaamassa mihin
tahansa standardeihin, joita on tarjolla.²⁵ Yhtäältä Arendtin mukaan ongelmana on se, että
periaatteet ovat vaihdettavissa toisiksi, jolloin moraaliperiaatteet on helposti vaihdettavissa
esimerkiksi rikollisiin periaatteisiin. (Ks. myös SQMP, 51 & 80.) Toisaalta Arendt tekee
varauksen, että ”[k]aikki asiat, joissa olemme puhuneet, ovat tärkeitä vain poikkeuksellisis-
sa olosuhteissa”²⁶. Tässä Arendt tuo esiin sen, että moraalin kysymykset eivät ole samalla
tavalla tärkeitä kaikissa tilanteissa. Yhden tulkintamahdollisuuden mukaan Arendt tarkoit-
taa, että moraalin mukaan toimiminen saa toisenlaisen yhteiskunnallisen tai poliittisen mer-
kityksen poikkeuksellisissa olosuhteissa. Tavallisissa olosuhteissa moraalin mukainen toi-
minta ei vaadi mitään erityistä ja se on tavanomainen asioiden laita.²⁷

Toki on hyvä huomata, että Arendt käyttää sanaa ”asiat” eikä ”periaatteet”. Hieman myö-
hemmin tässä luvussa käsitellään yhtä keskeistä syytä sille, miksi Arendt pidättäytyy sitou-
tumasta moraaliperiaatteisiin. Sitä ennen kuitenkin tuon esiin muutamia kohtia luennoista,
joissa Arendt tarkastelee vakavasti näkemyksiä, joissa moraaliperiaatteet ovat keskeisiä.
Kyse on luennoista, joten niiden pohjalta voi toisinaan olla hankalaa vetää vahvoja johto-
päättöksiä Arendtin omista näkemyksistä. Joka tapauksessa seuraavissa kohdissa Arendt
kuitenkin ottaa tarkasteluun näkemykset moraaliperiaatteista, jolloin hän ainakin jollain ta-
valla pitää niitä keskustelunarvoisina. Luennoissa Arendt erottelee hyvät ja pahat periaat-

25 Arendt ilmaisee asian näin: ”[T]he invocation of allegedly moral principles for matters of everyday
conduct is usually a fraud; we hardly need experience to tell us that the narrow moralists who constantly
appeal to high moral principles and fixed standards are usually the first to adhere to whatever fixed standards
they are offered and that respectable society, what the French call *les bien-pensants*, is more liable to become
very nonrespectable and even criminal than most bohemians and beatniks.”

26 ”All the things we have been talking about here are important only in exceptional circumstances [...]”

27 Vrt. SQMP, 61–62. Luentojen alussa Arendt kuvaa oman sukupolvensa kasvatusta ja moraalista toimintaa.

teet toisistaan (SQMP, 66) sekä poliittiset, moraaliset, uskonnolliset ja rikolliset periaatteet (SQMP, 80). Näyttää siis siltä, että Arendt hyväksyy kannan, jonka mukaan moraalissa on kyse (myös) jonkinlaisista periaatteista. Niiden ilmaiseminen selkeinä sääntöinä ei kuitenkaan ole Arendtin mukaan mahdollista, kuten tulemme seuraavassa näkemään.

4.2.1 Partikularismi ja raudanlujat säännöt

”Some Questions of Moral Philosophy” luentojen tarkasteleminen yksinomaan partikularistisesta näkökulmasta on houkutteleva vaihtoehto, kun ottaa huomioon Arendtin luennoissaan esittämän monenlaisen kritiikin moraaliperiaatteita kohtaan. Tällaista tarkastelua voisimme toteuttaa esimerkiksi hyväksymällä DePaulin ja Hicksin partikularistisen teesin (i), jonka mukaan ei ole olemassa (tosia) moraaliperiaatteita. Tällaisen lähestymistavan mukaan me joko hyväksymme moraaliperiaatteiden olemassaolon tai sitten kiellämme niiden olemassaolon. Tässä pro gradu -tutkielmassa olen kuitenkin pyrkinyt etsimään toisenlaista lähestymistapaa, koska minusta näyttää siltä, että Arendt tarkastelee moraaliperiaatteita kriittisesti myös siitä syystä, että ne ovat jollain tavalla hyödyllisiä moraalifilosofisessa tarkastelussa. Tällaisen lähestymistavan hyödyllisyydestä on vakuuttunut myös Benhabib (1988, 31–32) artikkelissaan ”Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt’s Thought”. Hän näkee, että Arendt pyrki yhdistämään periaatteellisen moraalisen näkökulman käytännöllisten asioiden tarkastelussa painottuvan partikularismin kanssa. Erietyisesti Benhabibin tuo esiin, että Arendtin arvostelukykyä koskeva keskeneräiseksi jäänyt työ on hyödyllinen avaus, koska se voi auttaa heikentämään kontekstiin sidotun arvostelmien tekemisen ja universaalien moraalien välistä jyrkkää erottelua.

Käytän seuraavaksi epistemologisen ja ontologisen filosofisen kysymyksen välistä erottelua tarkastellessani moraaliperiaatteiden ja moraalipartikularismin roolia Arendtin myöhäistuotannossa. Tämän hieman jyrkän erottelun tehtävänä on tuoda esiin ero DePaulin ja Hicksin (2016) teesin (i) ja Arendtin näkemyksen välillä, mikä on kuitenkin selkeästi nähtävissä. DePaul ja Hicksin (2016) näkökulma teesissä (i) on selkeästi ontologinen, koska siinä painottuu kysymys tosien moraaliperiaatteiden *olemassaolosta*. Arendt ei kuitenkaan tarkastele kysymystä siitä, onko tosia moraaliperiaatteita olemassa, vaan hän tarkastelee kysymystä moraaliperiaatteista enemmän epistemologisesta näkökulmasta siinä mielessä, että onko oikea ja väärä mahdollista erottaa sellaisella raudanlujalla säännöllä, joka toimii kaikissa tilanteissa.

SQMP1 Sanojen maailmassa, ja kaikki ajattelu prosessina on puhumisen prosessi, emme koskaan löydä *raudanlujaa sääntöä*, jolla määrittää, mikä on oikein ja mikä on väärin, *samalla varmuudella* kuin määritämme, käyttäkseni jälleen platonisia tai sokraattisia esimerkkejä, mikä on pieni ja suuri numerolla, mikä on painava ja kevyt painolla, missä standardi tai mitta on aina sama.²⁸ (SQMP, 86–87. Kursiivi PH.)

Arendt jatkaa kohdassa SQMP1 sen kysymyksen tarkastelua, onko moraalille mahdollista löytää yleistä mitta. Tässä Arendt tarkastelee sellaisen säännön mahdollisuutta, jolla voisimme määrittää oikean ja väärän samalla varmuudella kuin pieni ja suuri on mahdollista määrittää suhteessa johonkin ulkopuoliseen mittaan. Arendt näkee, että sellaista *sääntöä* ei ole löydettävissä, jolla voisimme määrittää oikean ja väärän ulkopuolisen mitan varmuudella. Arendt ei kiellä mahdollisuutta, että voisimme saada selville, mikä on oikein ja mikä on väärin, mutta on ongelmallisempaa löytää kaikkiin tilanteisiin sopiva sääntö oikean ja väärän erottamiseksi. Tässäkin Arendt puhuu oikeasta ja väärästä, joiden olemassaolon hän näyttää ilman epäilyä oletavan.

Kun Arendt suhtautuu kielteisesti mahdollisuuteen, että moraaliperiaatteet voisi ilmaista selkeillä säännöillä, ei ole yllättävää, että perimmäisen moraaliperiaatteen ideakaan ei saa Arendtilta varauksetonta kannatusta. Onkin vaikea olla huomaamatta Arendtin epäilevää ja toisinaan jopa vähättelevää sävyä kaiken kokoavaa moraaliperiaatetta kohtaan luennoissa ”Some Questions of Moral Philosophy”. Arendtin sanavalintojen perusteella ei kuitenkaan vaikuta siltä, että Arendt suoraan kiistäisi mahdollisuuden, että tällainen periaate olisi muotoiltavissa. Enemmin näyttää siltä, että Arendt pidättäytyy sekä hyväksymästä että hylkäämästä ajatusta yhdestä moraaliperiaatteesta, joka kokoaa yhteen moraalialueita koskevat väitteet.

Näyttää myös siltä, että Arendt tarkastelee yleisempää väitettä kuin Shafer-Landau (2003, 268) omassa määritelmässään perimmäisestä periaatteesta. Shafer-Landaun määritelmässä kyse on loogisesta johdettavuudesta, kun Arendt ottaa mukaan myös muunlaisen tiivistämisen yhteen väitteeseen. Arendt (SQMP, 75) ilmaisee asian niin, että tällaiset yhteen kokoaavat moraaliväitteet ”mukamas ynnäävät yhteen kaikki erityiset säännöt ja käskyt”²⁹. Ei ole

28 Within the realm of words, and all thinking as a process is a process of speaking, we shall never find an iron rule by which to determine what is right and what is wrong with the same certainty with which we determine—to use again Socratic or Platonic examples—what is small and big through number, what is heavy and light through weight, where the standard or measurement is always the same.

29 [...] supposedly sum up all special precepts and commands [...]

välttämätön tarkastella, millaisia nämä muut tiivistämisen tai ”ynnäyksen” muodot voisivat olla. Meille riittää se, että otamme huomioon sen, että Arendtin tarkastelu saattaa sisältää laajemman joukon ”ynnäämisen” muotoja kuin loogisen johtamisen.

On hyvä huomata, että Arendt itse ei puhu näistä perimmäisinä moraaliperiaatteina. Tulkin-
ta on minun. Arendtin keskustelu aiheen ympärillä sekä esimerkit, jotka hän antaa, viittaavat kuitenkin vahvasti perimmäisen moraaliperiaatteen suuntaan. Luentosarjan II luennon alussa Arendt (SQMP, 76) esittää, että tällaisia moraaliväitteitä on joitakin. Arendt antaa niistä seuraavat esimerkit: ”Rakasta lähimmäistäsi niin kuin *itseäsi*”, ”Älä tee sellaista, mitä et halua muiden tekevän *itsellesi*” ja ”Toimi siten, että toimintasi maksimista voi tulla yleinen laki kaikille älyllisille olennoille”³⁰. Viimeistä näistä Arendt kutsuu ”Kantin kuuluisaksi kaavaksi”.

On kuitenkin huomattavasti selvempää, että Arendt ei suoranaisesti hylkää näitä väitteitä. Hän nimittäin huomauttaa, että niihin sisältyy ainoita oivalluksia, joita voimme käyttää moraalitarkastellessamme. Tämä näkyy kohdasta SQMP2.

SQMP2 Mutta siitä huolimatta, miten pitkälle me voimme kieputtaa näihin muutama-
miin väitteisiin sisältyviä johtopäätöksiä, ne ovat silti tavalla tai toisella ainoita oival-
luksia, joihin voimme nojata tutkiessamme pahan luonnetta [–].³¹ (SQMP, 110.)

Yhtäältä Arendt hyväksyy näihin moraaliväitteisiin sisältyvät oivallukset, mutta toisaalta hän suhtautuu epäilevästi perimmäisen moraaliperiaatteen ideaan. Ainakin osin Arendtin kanta vaikuttaa muistuttavan Shafer-Landaun kantaa perimmäisiin moraaliperiaatteisiin. Shafer-Landau (2003, 248–249) jättää avoimeksi mahdollisuuden, että jollakulla on tiedossa perimmäinen moraaliperiaate, josta hän pystyy johtamaan muut moraaliperiaatteet. Shafer-Landau ei kuitenkaan pidä välttämättömänä itsestään selvien moraaliperiaatteiden perustelemiselle niiden johtamista perimmäisestä periaatteesta.

30 [...] “Love thy neighbor *thyself*,” “Don’t do unto others what you don’t want to be done to *yourself*,” and, finally, Kant’s famous formula: “Act in such a way that the maxim of your action can become a general law for all intelligible beings,” [...]

31 But no matter how far we may spin out the inherent consequences of the few statements which in one way or another are still only insights we can fall back upon our search for the nature of evil [...].

4.2.2 Moraalin absoluuttisuus

On selvää, että emme voi ottaa lähtökohdaksi sitä, että Arendt määritteli moraaliperiaatteet pitävän säännön pohjalta. Tällöin esimerkiksi Shafer-Landaun (2003, 268) määritelmä, jossa moraaliperiaate voidaan ilmaista ehtolauseella ”Jos P, niin M”, ei sovi kuvaamaan Arendtin tapaa käsitellä moraaliperiaatteita. Seuraavassa pyrin perustelemaan, että siitä huolimatta, että Arendt ei sitoudu selkeiden sääntöjen mahdollisuuteen moraalien tai moraaliperiaatteiden tarkastelussa, hän pitää kuitenkin kiinni moraaliin liittyvästä absoluuttisuudesta. Samansuuntaista lähestymistapaa on käyttänyt myös Corinne Enaudeau (2007, 1033–1034; 1037–1038; 1040–1041) artikkelissaan ”Hannah Arendt: Politics, Opinion, Truth”, jossa hän esittää, että Arendt pitää moraalista absoluuttisena sekä käyttää myös sanaa periaate tarkastellessaan Arendtin käsitystä moraalista.

Arendt käsittelee moraaliin liittyvää absoluuttisuutta ”Some Questions of Moral Philosophy” luentosarjan II luennon alussa kohdassa, jossa hän sanoo, että etiikassa tai moraalissa ei ole kyse tavoista, vaan kaksiosaisesta väitteestä (SQMP3), jonka kaikki aihetta käsitelleet filosofit ovat hyväksyneet. Arendtin väite on yllättävä. Mahony (2018, 150) pitää sitä epätotena ja näkee, että monet filosofit ovat kiistäneet moraalisten erottelujen absoluuttisuuden. Voimme seurata Mahonyn ratkaisua ja sivuuttaa kyseisen osan väitteestä retorisenä keinona ja siirtyä tarkastelemaan, millaisen kannan Arendt ottaa itse kaksiosaiseen väitteeseen.

SQMP3 [E]nsinnäkin on olemassa ero oikean ja väärän välillä ja se on absoluuttinen toisin kuin ero suuren ja pienen, raskaan ja kevyen välillä, jotka ovat suhteellisia, ja toiseksi jokainen tervejärkinen ihminen kykenee tekemään tämän eron.³² (SQMP, 75.)

Arendt jatkaa luentoaan kriittiseltä vaikuttavaan sävyyn, kun hän sanoo, että näistä oletuksista näyttää seuraavan, ettei moraalifilosofiassa voi olla uusia löytöjä ja se, mikä on oikein ja mikä on väärin, on aina tiedetty. Seuraavaksi Arendt tuo esiin sen, että moraalifilosofian peruoletus, että on parempi kärsiä vääryyttä kuin tehdä vääryyttä yhdistettynä oletukseen, että jokainen täysjärkinen ihminen tietää tämän, ei ole kestänyt aikaa. Tämä kuitenkin johtaa kohtaan, jossa Arendt sanoo, että emme ole valmiita heittämään moraalifilosofiaa me-

32 [...] first, there is a distinction between right and wrong, and that it is an absolute distinction, unlike distinctions between large and small, heavy and light, which are relative; and that, second, every sane human being is able to make this distinction [...]

nemään. (Kysymystä siitä, kykeneekö Arendtin mukaan jokainen vai vain harvat näkemään moraalitotuuden olen käsitellyt luvun 4 alussa.)

Kohdan SQMP3 ensimmäisen osan väitteessä huomio kiinnittyy siihen, että se ilmaisee olevan *olemassa* ero oikean ja väärän välillä. Tämä näyttäytyy enemmän ontologisena kuin epistemologisena väitteenä, jonka mukaan on olemassa oikea ja väärä sekä ero niiden välillä. Keskeistä tässä on kuitenkin se, että näiden välinen ero on Arendtin tarkastelun mukaan absoluuttinen siinä mielessä, että ne ovat selkeästi erotettavissa toisistaan.

Shafer-Landaun absoluuttisten moraaliperiaatteiden määritelmään liittyy myös toinen ongelma, kun sitä soveltaa Arendtin luentoihin ”Some Questions of Moral Philosophy”. Arendtille on ongelmallista absoluuttisten moraaliperiaatteiden kaikkiin moraaliperiaatteisiin liittyvä samanvahvuinen kielto. Tässä on kuitenkin hyvä huomata, että ”pahuuden eri asteiden” mukaan ottaminen ei kuitenkaan johda siihen, että Arendt tarkastelisi valehtelemisen, varastamisen tai murhaamisen kieltoja *pro tanto* -moraaliperiaatteina, jotka voivat tulla kokonaan kumotuksi jollakin toisella moraaliperiaatteella. Tulkintani mukaan Arendt säilyttää moraalin absoluuttisuuden samalla, kun hän tuo esiin erilaisten ”rikkeiden” vakavuuden.

Luennon II loppupuolella on kohta, joka on keskeinen tarkasteltaessa moraaliperiaatteiden merkitystä Arendtin myöhäistuotannossa. Arendt johdattelee kohtaan SQMP4 siitä lähtökohdasta, että moraalin perustana on moraalisubjektin dialogi itsensä kanssa. Kohdassa SQMP4 Arendt kuitenkin esittää, että *kukaan* ei suosi valehtelijan, varkaan tai murhaajan kanssa elämistä. Näissä esimerkeissä Arendtin kanta näyttää tulevan lähelle valehtelemisen, varastamisen ja murhaamisen kieltojen hyväksymistä absoluuttisina moraaliperiaatteina.

SQMP4 Jos teet vääryyttä, niin elät väärintekijän kanssa. Vaikka monet pitävätkin parempana tehdä vääryyttä omaksi edukseen kuin itse kärsiä vääryyttä, niin kukaan ei suosi elämää varkaan tai murhaajan tai valehtelijan kanssa.³³ (SQMP, 91.)

On kuitenkin hyvä tarkentaa, että kyse ei ole siitä, että Arendtin käsityksen mukaan ei olisi mahdollista jonkun todellisen ihmisen sanovan suosivansa murhaajan seuraa. Arendt (SQMP, 146) pitää tätä epätodennäköisenä, mutta ei mahdottomana, aivan luentojen lopus-

33 If you do wrong you live together with a wrongdoer, and while many prefer to do wrong for their own benefit rather than suffer wrong, no one will prefer to live together with a thief or a murderer or a liar.

sa³⁴. Miten meidän tulisi tulkita nämä ainakin näennäisesti ristiriitaisilta vaikuttavat kohdat? Yksi mahdollisuus on tulkita tämä niin, että kohdassa SQMP4 Arendt tarkastelee moraalista tietoa, johon jokaisella on pääsy tai jonka jokainen voi saavuttaa, kun taas luentojen lopussa Arendt kiinnittää enemmän huomiota siihen, että kyse ei ole välttämättä löytyvästä tiedosta eivätkä kaikki sitä välttämättä löydä.

Arendt esittää myös kritiikkiä tällaista ideaa kohtaan, joka ei kuitenkaan johda siihen, että hän hylkäisi näiden moraaliperiaatteiden absoluuttisen luonteen. Arendt nimittäin näkee, että valehtelemisen ja murhaamisen kieltäminen samalla ankaruudella on tunnusomaista laeille, joiden on tarkoitus kieltää kaikki väärintekeminen. Tällöin ”ei tule esitetyksi kysymystä siitä, enkö mieluummin eläisi varkaan kuin murhaajan kanssa tai eikö minua häittäisi huomattavasti vähemmän elää väärentäjän kanssa kuin väärän todistuksen antajan kanssa”³⁵ (SQMP, 108). Arendt jatkaa väärintekemisen vakavuuden tarkastelua erityisesti luennoissa IV, jonka alussa Arendt erottelee toisistaan sellaiset transgressiot, joiden seuraukset voidaan korjata joko antamalla anteeksi tai rankaisemalla, ja sellaiset transgressiot, joiden korjaaminen ei ole vallassamme ja jotka ovat esteenä kaikelle tekemisellemme. Tämäkään erottelu ei ole ristiriidassa sen tulkinnan kanssa, että esimerkiksi valehtelua säätelee Arendtin käsityksen mukaan absoluuttinen moraaliperiaate siinä mielessä, että se on aina väärin.

Arendt käsittelee murhaa useissa kohdissa ja monista näkökulmista luennoissaan ”Some Questions of Moral Philosophy”. Arendt palaa usein natsi-Saksan tapahtumiin ja sen historian käsittelemiseen. Luentojen alussa Arendt (SQMP, 55–56) viittaa kysymyksen oikeudelliseen käsittelyyn ja kysymykseen uudenlaisista murhaajista. Luentojen loppupuolella Arendt (SQMP, 96–97) käsittelee rikoksen tekemistä suhteessa ajattelun aktiviteettiin ja muistamiseen sekä motiiveihin (SQMP, 111). Myös moraalilauseiden itsestäänselvyyttä käsitellessään Arendt tuo esiin murhan. Moraalilauseiden itsestäänselvyteen liittyy siis aiemmin käsitellysti Arendtin mukaan ”En voi” ja sen positiivinen puoli on siinä, että ”en voi murhata viattomia ihmisiä aivan kuten en voi sanoa, että ’kaksi ynnä kaksi on viisi’.”³⁶

34 Arendt ilmaisee asian näin: ”In the unlikely case that someone should come and tell us that he would prefer Bluebeard for company [...]”

35 The question of whether I would not prefer to live with a thief rather than a murderer, that maybe I would mind a forger considerably less than somebody who has borne false witness, etc., is not even posed.

36 ... I can't murder innocent people just as I can't say, "two and two equal five.”

III luennon puolivälissä on kohta, joka tärkeä tarkasteltaessa murhaamisen kieltoa moraaliperiaatteena. Siinä Arendt (SQMP, 111) erottaa toisistaan murhan teon ja sen tekijän³⁷. Arendt nimittäin esittää, että murhaajan armahtamisessa on kyse murhaajalle anteeksiantamisesta, jossa tekijä on se, joka saa anteeksi. Kyse ei ole Arendtin mukaan siitä, että murha annettaisiin anteeksi, vaan anteeksi saa murhan tekijä. Tämä on luontevasti tulkittavissa absoluuttisen moraaliperiaatteen avulla, jossa periaate voidaan ilmaista esimerkiksi käskynä ”Älä tapa” tai väärintekemisenä lauseilla ”On väärin murhata”. Vaikka tekijälle voidaan antaa anteeksi, mutta se ei kuitenkaan kumoa kyseisen moraaliperiaatteen absoluuttisuutta.

Yksi syy sille, että Arendt käsittelee murhaa moraalisenä kysymyksenä luennoissaan ”Some Questions of Moral Philosophy” liittyy siihen, että luennot olivat yksi tapa Arendtille kehittää eteenpäin ja tarkentaa moraalifilosofisia kantojaan, jotka liittyivät hänen raporttiinsa Adolf Eichmannin oikeudenkäynnistä kirjassa *Eichmann in Jerusalem*.

EJ2(a) Murhaajiksi muuttuneiden miesten mieliin tarttui vain se, että he olivat osallisina johonkin historialliseen, suureen ja ainutkertaiseen (”suureen tehtävään, joka tapahtuu vain kerran tuhannessa vuodessa”), minkä täytyi sen tähden olla vaikea kestää. **(b)** Tämä oli tärkeää, sillä murhaajat eivät olleet sadisteja tai luonnostaan tappajia – päinvastoin, järjestelmä pyrki systemaattisesti karsimaan kaikki ne, jotka saivat fyysistä nautintoa siitä, mitä he tekivät. **(c)** *Einsatz*-joukkojen miehistö rekrytoitiin aseistetun SS:n riveistä, sotilasyksikön, jonka tilillä oli tuskin juurikaan enempää rikoksia kuin tavallisilla Saksan armeijan yksiköillä. Joukkojen komentajat olivat Heydrichin valitsema: he olivat SS:n eliittiä, joilla oli akateemiset tutkinnot. **(d)** Niinpä ongelmana ei ollut omantunnon voittaminen, vaan sen eläimellisen säälin päihittäminen, jota jokainen tavallinen ihminen kokee todistaessaan fyysistä kärsimystä. **(e)** Himmlerin käyttämä temppu – hän tietääksemme koki itse nämä vaistomaiset reaktiot erittäin voimakkaasti – oli hyvin yksinkertainen ja todennäköisesti hyvin tehokas. **(f)** Siinä nämä vaistot ikään kuin käännettiin vastapäivään eli ohjattiin itseä kohti. Toisin sanoen sen sijaan, että sanottaisiin: ”Mitä kauheaa teinkään näille ihmisille!” murhaajat voisivat sanoa: ”Mitä kauheita asioita minun olikaan katsottava täyttäessäni velvollisuuteni – miten raskas taakka hartioitani painoikaan!”³⁸ (EJ, 105–

37 ... when a murderer is pardoned, one no longer takes this deed into consideration. It is not murder which is forgiven but the killer ...

38 What stuck in the minds of these men who had become murderers was simply the notion of being involved in something historic, grandiose, unique (“a great task that occurs once in two thousand years”), which must therefore be difficult to bear. This was important, because the murderers were not sadists or killers by nature; on the contrary, a systematic effort was made to weed out all those who derived physical pleasure from what they did. The troops of the *Einsatzgruppen* had been drafted from the Armed S.S., a military unit with hardly more crimes in its record than any ordinary unit of the German Army, and their commanders had been chosen by Heydrich from the S.S. élite with academic degrees. Hence the problem was how to overcome not so much their conscience as the animal pity by which all normal men are affected in the presence of physical suffering. The trick used by Himmler—who apparently was rather strongly afflicted with these instinctive reactions himself—was very simple and probably very effective; it consisted in turning these instincts around, as it were, in directing them towards the self. So that instead of saying: What horrible things I did to people!, the murderers would be able to say: What horrible things I had to watch in the pursuance of my duties, how heavily the task weighed upon my shoulders!

106. Suomennos Antero Holmilan ja Jouni Tillin teoksesta Arendt 2016, 146–147.)

Kohdassa EJ2d Arendt tekee erottelun omantunnon ja säälin välille, jossa hän kuvaa sääliä eläimellisenä. Tämän voi ajatella tarkoittavan ainakin sitä, että kyse ei ole erityisesti ihmisille tyypillisestä reaktiosta, vaan se on mahdollista muillekin eläimille. Toinen huomionarvoinen seikka on se, että Arendtin mukaan *jokainen tavallinen* ihminen kokee sääliä todistaessaan fyysistä kärsimystä. Tällä Arendt tarkoittanee erottelua tavallisen ja perverssin tai sadistisen ihmisen välillä. Toinen vastakohta tavalliselle voisi olla täysin empatiakyvytön ihminen, jolle toisen ihmisen fyysinen kärsimys on yhdentekevää tai kenties hän ei tunnista toisen kärsimystä lainkaan. Mutta tällaiset ihmiset ovat kuitenkin Arendtille poikkeuksia eivätkä tällaiset ihmiset ole Arendtin tarkastelun kohteena *Eichmann in Jerusalem* -kirjassa.

Kohdassa EJ2e Arendt tuo esiin erityisesti sen, että jopa Himmler tietävästi koki nämä vaistomaiset reaktiot erityisen voimakkaasti. Tästä seuraa se, että Arendtin käsityksen mukaan ratkaisevaa ei ole viallisuus vaistomaisissa reaktioissa toisen ihmisen kärsimystä kohtaan. Kohdassa EJ2f Arendt esittää, että Himmlerin kehittämä temppu oli kääntää vaistomaiset reaktiot kohti itseä. Vaistomainen empaattinen reaktio toisen kärsimyksen edessä kääntyykin kohti itseä, jolloin toiselle aiheutetun kärsimyksen todistamisen aiheuttaman vaistomaisen reaktion kärsiminen on osa kauheutta, jota oli katsottava velvollisuutta toteuttaessa.

Ensinnäkin edellä oleva tarkastelu tuo esiin ei-kognitiivista puolta Arendtin moraalialueesta ajattelusta. Tämä on hyvä tuoda esiin, koska käsittelen Arendtia kognitivistisesta näkökulmasta, mutta tämä kohta muistuttaa myös siitä, että Arendtin oma käsittelytapa ei ole yhtä helposti sijoitettavissa puhtaasti joko kognitivismiin tai ei-kognitivismiin piiriin. Toinen keskeinen huomioita seikka on se, että Arendt käyttää useaan otteeseen sanaa ”murhaaja”. Tulkitsen Arendtin tässä tuovan esiin näkemyksensä, jonka mukaan yhteisön murhaamisen oikeuttamiseksi annetut perusteet (EJ2a) tai murhaajan henkilökohtainen kokemus siitä, että kyse on raskaasta teosta (EJ2a, e, f), eivät muuta arviota teosta murhana.

4.3 Moraali ja politiikka

Seuraavassa tarkastelen aiempaa tulkintaani lähtökohtana käyttäen sitä, miten Arendt käsittelee moraalien ja politiikan suhdetta luennoissaan ”Some Questions of Moral

Philosophy” ja ”Lectures on Kant’s Political Philosophy”. Tässä yhteydessä en käsittele laajasti Arendtin teoksissa esiintyvää moraalin ja politiikan käsitteiden välistä suhdetta. En myöskään yritä käydä läpi aiheesta kirjoitettua laajaa kommentaarikirjallisuutta, vaan enemmän pyrin havainnollistamaan aiempien tulkintojeni yhteensopivuutta Arendtin luento-
tojen muiden osien kanssa. Lähtökohdassani painottuvat Arendtin näkemys moraalista periaatteellisena ja absoluuttisena, joiden avulla esitän rajausta partikularistiseen tulkintaan Arendtin näkemyksestä moraalin ja politiikan käsitteiden suhteesta. Pyrkimykseni on esittää tulkinta, jonka mukana politiikka ei ole erityinen konteksti, joka tekee moraalisen har-
kinnan merkityksettömäksi.

Arendt käyttää Machiavellia asettamaan haasteen moraalifilosofian näkökulmalle. Luento-
sarjan ”Lectures on Kant’s Political Philosophy” 8. luennossa Arendt asettaa moraalifiloso-
fisen perinteen edustajana Kantin käsityksen pahan luonteesta vastakkain Machiavellin kä-
sityksen kanssa. On kuitenkin tärkeä huomata, että Arendt tuskin hyväksyy ajatusta väistä-
mättömästi etenevästi pahuudesta. Hieman ennen kohtaa LKPP1 Arendt kritisoi Kantin kä-
sitystä väistämättömästi etenevästä kehityksestä. Tätä taustaa vastaan ei tunnu luontevalta,
että Arendt vain vaihtaisi sisällön sille, jonka eteneminen on väistämätöntä.

LKPP1 Toinen ja vielä tärkeämpi Kantin oletus koskee pahan luonnetta. Machiavelli olettaa, että paha leviää villisti, jos ihmiset eivät vastusta sitä silläkkin
uhalla, että tekevät itse väärin. Sitä vastoin Kant uskoo, jollain tavalla perinteen
mukaisesti, että paha on luonteeltaan itsensä tuhoavaa.³⁹ (LKPP, 50–51.)

Väistämättömien, luonnonlakien tapaan etenevien kehityskulkujen kritisointi on teema,
joka toistuu Arendtin teoksissa. *Eichmann in Jerusalem* -kirjan jälkikirjoituksessa Arendt
(EJ, 289–290) kritisoi rikostilastojen käyttämistä perusteluna sille, että yksittäinen rikoste-
kijä ei ole vastuussa rikoksestaan. Kritisoitu idea on seuraava: Koska tietty määrä rikoksia
tapahtuu tietyllä alueella tietyssä ajassa, joten joku ne tekee ja on vain sattumaa, ketä teki-
jäksi päätyy.

Kohdassa LKPP1 Arendt ei tuo selvästi esiin omaa kantaansa. Siinä myös Machiavellin
kantaan liittyvä oletus pahan leviämisestä hankaloittaa tulkintaa. Tulkinnan tekemistä hel-
pottaa se, kun Arendt (SQMP, 80) luennoissaan ”Some Questions of Moral Philosophy”

39 The second and even more important assumption held by Kant concerns the nature of evil. Machiavelli
assumes that evil will spread wildly if men do not resist it even at the risk of doing evil themselves. Kant, on
the contrary, and somehow in agreement with the tradition, believes that evil by its very nature is self-
destructive.

esittää selvästi omana kantanaan: ”Mielestäni on yksinkertainen tosiasia, että ainakin yhtä usein ihmiset joutuvat *kiusaukseen* tehdä hyvää ja heidän tarvitsee *ponnistella* tehdäkseen pahaa kuin päinvastoin.”⁴⁰ Lisäksi Arendt jatkaa, että Machiavelli tiesi kyseisen tosiasian oikein hyvin.

Kyseisessä kohdassa Arendt (SQMP, 80) jatkaa luentoaan ja sanoo, että Machiavelli ei tarkoittanut *Ruhtinaassa* sitä, että hallitsijoille pitäisi opettaa, miten olla paha, vaan sitä, että heille pitäisi opettaa, miten torjua sekä kiusaukset tehdä hyvää että kiusaukset tehdä pahaa ja miten toimia poliittisten eikä moraalisten, uskonnollisten tai rikollisten periaatteiden mukaan. Tässä Arendt painottaa, että *Machiavellin* mukaan hallitsijoille pitäisi opettaa, miten torjua nämä molemmat taipumukset ja toimia poliittisen periaatteiden mukaan. Arendtille kyse on Machiavellin kannasta eikä ole itsestään selvää, miten pitkälle Arendt jakaa tämän kannan.

Tämä tulee esiin vielä selvemmin siitä, miten Arendt tämän jälkeen jatkaa luentoaan:

SQMP5 Machiavellille mitta, jonka suhteen arvostelmat muodostetaan, on maailma eikä minä – mitta on yksinomaan poliittinen – ja tämän vuoksi Machiavelli on niin tärkeä moraalifilosofialle. Hän on enemmän kiinnostunut Firenzestä kuin sielunsa pelastamisesta ja hän ajattelee, että ihmisten, jotka ovat enemmän huolissaan sielujen pelastamisesta kuin maailmasta, pitäisi pysyä poissa politiikasta.⁴¹ (SQMP, 80–81.)

Kohdassa SQMP5 Arendt pitää Machiavellin ajatusta arvostelmien tekemisestä suhteessa maailmaan tärkeänä moraalifilosofialle, mutta hän ei kuitenkaan esitä, että moraalifilosofian pitäisi korvata lähtökohtansa Machiavellin lähtökohdalla. Enemmin näyttää siltä, että Arendt esittää Machiavellin olevan siinä mielessä tärkeä moraalifilosofialle, että sen alueella pitäisi ajatella myös Machiavellin kanssa, ottaa huomioon Machiavellin lähtökohdat tai pystyä vastaamaan Machiavellin esittämään haasteeseen.

Tässä kiinnostavaa on se, että Arendt ilmaisee luennossaan Machiavellin kannaksi, että hallitsijoita tulee opettaa toimimaan poliittisten eikä esimerkiksi moraalisten periaatteiden mukaan. Arendt asettuu enemmän sille kannalle, että Machiavellin moraalifilosofialle asetama haaste tulee ainakin ottaa vakavasti ja kenties siihen pitää pystyä vastaamaan, mutta

40 It is, I think, a simple fact that people are at least as often *tempted* to do good and need an *effort* to do evil as vice versa.

41 For Machiavelli, the standard by which you judge is the world and not the self—the standard is exclusively political—and that is what makes him so important for moral philosophy. He is more interested in Florence than in the salvation of his soul and he thinks that people who are more concerned with the salvation of souls than with the world should keep out of politics.

ei kuitenkaan näytä siltä, että Arendtin mielestä Machiavellin kanta pitäisi omaksua sellaisenaan.

Myös luennoissaan ”Lectures on Kant’s Political Philosophy” Arendt (LKPP, 50) tuo esiin vastaavan argumentin: ”Jos et vastusta pahuutta, niin pahantekijät toimivat kuten haluat.”⁴² Tässä yhteydessä ei ole kuitenkaan yhtä selvää kuin edellä se, että kuvaako Arendt Machiavellin kantaa vai onko kyseessä hänen oma kantansa. Arendt jatkaa seuraavasti:

LKPP2 Vaikka on totta, että vastustamalla pahaa olet todennäköisesti itsekkin osallisen pahaan, politiikassa huolenpitosi maailmasta asettuu etusijalle huolenpitoon itsestäsi – on itsessäsi kyse sitten ruumiistasi tai sielustasi.⁴³

Tässä kohdassa näyttää enemmän siltä, että kyseessä voisi olla Arendtin oma kanta. Tunnetusti Arendt piti tärkeänä politiikkaa ja kyseisen kohdan voi luontevasti lukea niin, että Arendt asettaa huolenpidon maailmasta etusijalle yksilön huolenpitoon itsestään. Tämä ei kuitenkaan ole ainoa mahdollinen tulkinta.

Voimme myös tulkita kohdan LKPP2 niin, että Arendt itse asiassa esittää *kuvauksen* ilmiöistä eikä ota kantaa politiikan puolesta moraalista vastaan. Näiden välillä voi olla ristiriita, joka ei ole ratkaistavissa. Huolenpito maailmasta politiikassa ei ole palautettavissa moraalin mukaiseen huolenpitoon itsestä tai toisin päin. Näiden asettamat vaatimukset voivat olla ristiriidassa keskenään eikä molempia ole mahdollista toteuttaa. Tämä tulkinta korostaa moraalin absoluuttista luonnetta Arendtin myöhäistuotannossa.

Arendt esittää Machiavelliin viitattaessaan, että pahaa vastaan taistelemisessa voi olla tarpeen keinot, jotka ovat itsessään pahoja tai moraalin vastaisia. Arendt ei esitä, että keinot muuttuisivat hyväksi, koska niillä tavoitellaan hyviä päämääriä. Tällöin muut kuin moraaliset arviointiperusteet ovat lähtökohtana tekojen arvioinnille. Näyttääkin siltä, että Arendtin kanta ei välttämättä juurikaan poikkea Shafer-Landaun (2003, 211–212) kannasta, jonka mukaan meillä on aina syy toimia kuten moraalit vaatii, mutta on kuitenkin eri asia, onko moraalin määrittelemä syy aina paras mahdollinen tai ohittavatko moraaliset syyt aina kaikki muut syyt.⁴⁴

42 If you do not resist evil, the evildoers will do as they please.

43 Though it is true that, by resisting evil, you are likely to be involved in evil, your care for the world takes precedence in politics over your care for your self—whether this self is your body or your soul.

44 Kyseisessä kohdassa Shafer-Landau (2003, 211–212) ilmaisee asian näin: ”If I am right, one always has reason to do as morality says. Whether this is the best possible reason—whether moral considerations are

5 YHTEENVETO

Moraalin ja politiikan välinen suhde on edelleen yksi keskeisistä kysymyksistä Hannah Arendtin (myöhäis)tuotannosta käytävässä keskustelussa. Keskeisenä tavoitteena oli tarkastella Arendtin moraalialia käsittelevää myöhäistuotantoa ja pyrkiä arvioimaan metaetiikassa käsitteiden soveltuvuutta Arendtin näkemysten tarkasteluun. Arendt ei käyttänyt metaetiikan käsitteitä omissa teoksissaan, joten tutkielman lähtökohtana oli se, että kahden erilaisen perinteen välillä on mahdollista käydä vuoropuhelua ja niiden kysymystenasettelut eivät ole täysin toisistaan erillisiä. Luku 2 antaa katsauksen luvuissa 3 ja 4 Arendtin myöhäistuotantoon sovellettavista metaetiikan käsitteistä.

Tiedollisen aspektin tarkastelu Arendtin moraalialia käsittelevissä myöhäistuotannon teoksissa aloitettiin luvussa 3. Tarkastelussa oli erityisesti Arendt essee ”Truth and Politics”, jossa Arendt näkee filosofisen totuuden yhtenä rationaalisen totuuden lajina. Filosofisen totuuden esimerkkinä Arendt käyttää tässä esseessä ja myös luennoissaan ”Some Questions of Moral Philosophy” moraaliväitettä ”On parempi kärsiä vääryyttä kuin tehdä vääryyttä”. Siinä määrin kuin Arendt myöhäistuotannossaan ottaa kannan, että on moraaliväitteitä, jotka ovat tosia, ei kyseinen kanta ole välttämättä ristiriidassa Sayre-McCordin (2017) kannan kanssa. Sayre-McCord esittää, että moraaliväitteet eivät ole samalla tosia kuin esimerkiksi aistihavainnoin varmistettavat väitteet siitä, minkä värinen jokin kissa on. Myös Arendt erottaa moraaliväitteiden totuuden sekä tieteellisistä että matemaattisista totuuksista.

On hyvä huomata, että luvussa 3 ei päädytty siihen, että Arendtin moraalialia käsittelevät tarkastelut sulkevat pois esimerkiksi tunteiden roolin moraalisesti merkittävänä tekijänä. Jää kuitenkin jatkotutkimuksen asiaksi tarkastella, millä tavalla Arendt näkee tunteiden ja järjen tai tunteiden ja tiedon välisen suhteen tarkastelu moraalien kysymyksissä. Tämä tutkielma pyrki ainoastaan osoittamaan, että Arendtin moraalialia käsittelevässä myöhäistuotannossa on myös tiedollinen näkökulma mukana.

Alaluvuissa 4.1 ja 4.2 tarkasteltiin ensin Arendtin myöhäistuotantoa suhteessa metaetiikan käsitteisiin itsestäänselvyys ja moraaliperiaatteet. Luvun 4.1 tarkasteluista selviää, että Arendt käyttää itsestäänselvyuden filosofista käsitettä suunnilleen samanlaisessa merkityk-

invariably overriding—is another matter.”

sessä kuin sitä käytetään myös metaetiikassa. Tämän luvun lähtökohtana on se, että Arendtin moraalista käsittelevä myöhäistuotanto voidaan sijoittaa moraalirealismin hierarkkisesti toisiinsa sijoittuvilla tasoilla niin, että sen mukaan moraalista voidaan esittää tosia väitteitä. Tämä pohjautuu osin myös luvun 3 tarkasteluiden perusteella. Luvussa 4.1 esitettiin tulkinta, että Arendtin luennoissaan ”Some Questions of Moral Philosophy” käyttämää itsestänselvyyden käsitettä ei ole helppo sijoittaa Audin (1999) esittämän erotelun mukaan joko välittömän ja välillisen itsestänselvyyden käsitteen alle.

Alaluvussa 4.2 tarkasteltiin moraaliperiaatteiden roolia erityisesti Arendtin luennoissa ”Some Questions of Moral Philosophy”. Keskeisiä havaintoja olivat mm. se, että Arendt suhtautuu epäilevästi perimmäisen moraaliperiaatteen löytämiseen, mutta samalla hän näkee, että muutamat moraaliväitteet, jotka on tulkittavissa perimmäisiksi moraaliperiaatteiksi, sisältävät tärkeitä oivalluksia moraalien tarkastelua varten. Tämä on yhteensopiva metaetiikassa esiintyviin kantoihin, jotka eivät sitoudu perimmäiseen moraaliperiaatteen, vaan tarkastelevat erillisiä ”pienempiä” moraaliperiaatteita (Ks. Shafer-Landau 2003).

Shafer-Landau (2003) sitoutuu *pro tanto* -moraaliperiaatteisiin, joiden voi nähdä olevan Arendtin kannalta kahdella tapaa ongelmallisia. Yhtäältä Arendtille näyttää olevan keskeistä luennoissa ”Some Questions of Moral Philosophy” moraalien absoluuttinen luonne, kun *pro tanto* -moraaliperiaatteiden mukaan yksi moraaliperiaate voi ohittaa toisen. Arendt tosin korostaa, että valehtelevä on moraalisesti vähemmän väärin kuin murhaaminen, mutta tämä ei kuitenkaan näytä johtavan siihen, että valehtelevä ei olisi moraalisesti väärin, vaikka sillä voisi pelastaa jonkun tulemasta murhatuksi.

Toinen keskeinen ero Shafer-Landaun ja Arendtin välillä on siinä, että Shafer-Landau näkee mahdolliseksi esittää moraaliperiaatteet ehtolauseen muodossa (”Jos P, niin M”), kun Arendt taas tarkastelee moraalista ja moraaliperiaatteita näkökulmasta, jonka mukaan tuskin onnistumme löytämään raudanlujaa sääntöä määrittämään oikeaa ja väärää. Kyse on siitä, että Arendtin mukaan tarkastelu tapahtuu kielen alueella eikä silloin ole mahdollista luoda tarkkaa ja yleispätevää sääntöä.

Luku 4 päättyy alalukuun 4.3, jossa keskitytään Arendtin myöhäistuotannossa kohtiin, joissa hän tuo eksplisiittisesti esiin moraalien ja politiikan käsitteiden väliset suhteet. Arendt

käyttää Machiavellia haastamaan moraalifilosofian näkökulmaa seuraavalla tavalla: Poliitiikan mittana on maailma ja pahan vastustamisessa voi joutua itsekin osallistumaan pahaan. Tässä haasteessa moraalin ja politiikan vaatimukset joutuvat ristiriitaan. Ristiriidan ratkeamattomuus antaa perusteita uskoa, että Arendtin mukaan moraalin absoluuttiset vaatimukset eivät ole suoraviivaisesti alisteisia politiikalle.

KIRJALLISUUS

Hannah Arendtin teokset

Arendt, Hannah (1950): Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps. *Jewish Social Studies* 12(1), 49–64.

EJ: Arendt, Hannah ([1965] 2006): Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil. Johdanto Amos Elon. Laajennetun painoksen uusintapainos. Lontoo: Penguin Books.

TP: Arendt, Hannah ([1968] 1993): Truth and Politics. Teoksessa Arendt, Hannah: *Between Past and Future*. Laajennetun painoksen uusintapainos. New York: Penguin Books, 227–264.

TMC: Arendt, Hannah (1971): Thinking and Moral Considerations: A Lecture. *Social Research* 38(3): 417–446.

LM I: Arendt, Hannah (1977): *The Life of the Mind: Thinking*, vol 1. New York, Yhdysvallat: Harcourt.

LKPP: Arendt, Hannah (1982): *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Ronald Beinerin toimittamassa teoksessa Arendt, Hannah: *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 7–77.

SQMP: Arendt, Hannah (2003): *Some Questions of Moral Philosophy*. Jerome Kohnin toimittamassa teoksessa Arendt, Hannah: *Responsibility and Judgment*. New York: Schocken Books, 49–146.

Arendt, Hannah (2016): *Eichmann Jerusalemissa: Raportti pahuuden arkipäiväisyydestä*. Esipuhe Tuija Parvikko. Suomentanut Antero Holmila ja Jouni Tilli. Jyväskylä: Docendo.

Muu kirjallisuus

Audi, Robert (1999): Self-Evidence. *Philosophical Perspectives* 13, 205–228.

Beiner, Ronald (1982a): Preface. Ronald Beinerin toimittamassa teoksessa Arendt, Hannah: *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, vii–viii.

Beiner, Ronald (1982b): Hannah Arendt on Judging. Ronald Beinerin toimittamassa teoksessa Arendt, Hannah: *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 89–156.

Benhabib, Seyla (1988): Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought. *Political Theory* 16(1), 29–51.

- Benhabib, Seyla (2014): Who's On Trial, Eichmann or Arendt? The Stone, The New York Times, 21.9.2014. <https://opinionator.blogs.nytimes.com/2014/09/21/whos-on-trial-eichmann-or-anrendt/>, luettu 11.6.2018.
- Biskowski, Lawrence J. (1993): Practical Foundations for Political Judgment: Arendt on Action and World. *The Journal of Politics* 55(4), 867–887.
- Borren, Marieke (2013): 'A Sense of the World': Hannah Arendt's Hermeneutic Phenomenology of Common Sense. *International Journal of Philosophical Studies*, 21(2), 225–255.
- d'Entrèves, Maurizio Passerin (2000): Arendt's Theory of Judgment. Teoksessa Villa, Dana (toim.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 245–260.
- DePaul, Michael & Hicks, Amelia (2016): "A Priorism in Moral Epistemology". Teoksessa Zalta, Edward N. (toim.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2016 laitos. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/moral-epistemology-a-priori/>, luettu 7.4.2018.
- Enaudeau, Corinne (2007): Hannah Arendt: Politics, Opinion, Truth. *Social Research*, 74(4) (Winter 2007): 1029–1044.
- Finlay, Stephen (2007): Four Faces of Moral Realism. *Philosophy Compass* 2:6, 820–849.
- Formosa, Paul (2006): Moral Responsibility for Banal Evil. *Journal of Social Philosophy*, 37:(4), 501–520.
- Formosa, Paul (2013): Is Kant a Moral Constructivist or a Moral Realist? *European Journal of Philosophy*, 21:(2), 170–196.
- King, Jeffrey C. (2017): "Structured Propositions". Teoksessa Zalta, Edward N. (toim.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2017 laitos. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/propositions-structured/>, luettu 18.10.2018.
- Kohn, Jerome (2003a): Introduction. Jerome Kohnin toimittamassa teoksessa Arendt, Hannah: *Responsibility and Judgment*. New York: Schocken Books, vii–xxix.
- Kohn, Jerome (2003b): A Note to the Text. Jerome Kohnin toimittamassa teoksessa Arendt, Hannah: *Responsibility and Judgment*. New York: Schocken Books, xxxi–xxxvii.
- Ludz, Ursula (2017): On the Truth-and-Politics Section in the *Denktagebuch*. Teoksessa Berkowitz, Roger & Storey, Ian (Toim.): *Artifacts of Thinking: Reading Hannah Arendt's Denktagebuch*. New York: Fordham University, 37–50. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt1hfr0q2.5>, luettu 18.6.2018.
- Mahony, Deirdre Lauren (2018): *Hannah Arendt's Ethics*. Lontoo: Bloomsbury Publishing.

- Markell, Patchen (2011): Arendt's Work: On the Architecture of *The Human Condition*. *College Literature* 1:38, 15–44.
- McCarthy, Mary (1977): Editor's Note. Teoksessa Arendt, Hannah (1977): *The Life of the Mind: Thinking*, vol 1. New York, Yhdysvallat: Harcourt, xiii–xiv.
- McGrath, Matthew (2014): "Propositions". Teoksessa Zalta, Edward N. (toim.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2014 laitos.
URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/propositions/>, luettu 11.12.2019.
- Miller, Alexander (2016): "Realism". Teoksessa Zalta, Edward N. (toim.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2016 laitos.
URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/realism/>, luettu 11.12.2019.
- Robin, Corey (2014a): *The Arendt Wars Continue: Richard Wolin v. Seyla Benhabib*. <http://coreyrobin.com/2014/10/01/the-arendt-wars-continue-richard-wolin-v-seyla-benhabib/>, luettu 11.6.2018.
- Robin, Corey (2014b): *Did Hannah Arendt Ever See Eichmann Testify? A Second Reply to Richard Wolin*. <http://coreyrobin.com/2014/10/02/did-hannah-arendt-ever-see-eichmann-testify-a-second-reply-to-richard-wolin/>, luettu 11.6.2018.
- Robin, Corey (2014c): *Dayenu in Reverse: The Passover Canon of Arendt's Critics*. <http://coreyrobin.com/2014/10/26/dayenu-in-reverse-the-passover-canon-of-arendts-critics/>, luettu 11.6.2018.
- Sayre-McCord, Geoffrey (1988): *Introduction: The Many Faces of Moral Realisms*. Teoksessa Sayre-McCord, Geoffrey (toim.): *Essays on Moral Realism*, 1–23.
- Sayre-McCord, Geoffrey (2017): "Moral Realism". Teoksessa Zalta, Edward N. (toim.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2017 laitos.
URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/moral-realism/>, luettu 27.6.2018.
- Shafer-Landau, Russ (2003): *Moral Realism. A Defence*. New York: Oxford University Press.
- Sinnott-Armstrong, Walter (2015): "Moral Skepticism". Teoksessa Zalta, Edward N. (toim.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2015 laitos. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/skepticism-moral/>, luettu 19.2.2018.
- Stratton-Lake, Philip (2016): "Intuitionism in Ethics". Teoksessa Zalta, Edward N. (toim.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2016 laitos. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/intuitionism-ethics/>, luettu 11.12.2019.
- van Roojen, Mark (2016): "Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism". Teoksessa Zalta, Edward N. (toim.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2016 laitos. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/moral-cognitivism/>, luettu 17.2.2018.

Villa, Dana (1996): Arendt and Heidegger: The Fate of the Political. New Jersey: Princeton University Press.

Wolin, Richard (2014): Thoughtlessness Revisited: A Response to Seyla Benhabib. Jewish Review of Books, 30.9.2014. <https://jewishreviewofbooks.com/articles/1287/in-still-not-banal-a-response-to-seyla-benhabib/>, luettu 11.6.2018.

Young-Bruehl, Elisabeth (1982): Hannah Arendt. For Love of the World. New Haven ja Lontoo: Yale University Press.