

This is a self-archived version of an original article. This version may differ from the original in pagination and typographic details.

Author(s): Parvikko, Tuija

Title: Hannah Arendt Jerusalemissa : Adolf Eichmann ja arvostelukyvyn ylpeys

Year: 2004

Version: Published version

Copyright: © kirjoittajat

Rights: In Copyright

Rights url: <http://rightsstatements.org/page/InC/1.0/?language=en>

Please cite the original version:

Parvikko, T. (2004). Hannah Arendt Jerusalemissa : Adolf Eichmann ja arvostelukyvyn ylpeys. In S. Hänninen, & K. Palonen (Eds.), *Lue poliittisesti : profiileja politiikan tutkimukseen* (pp. 61-86). Minerva Kustannus. SoPhi, 81. <http://urn.fi/URN:ISBN:952-5478-17-3>

Hannah Arendt Jerusalemissa

Adolf Eichmann ja arvostelukyvyn ylpeys

Tuija Parvikko

Nuori Israelin valtio ei 1950-luvulla osoittanut erityistä mielenkiintoa liittoutuneilta karkuun päässeiden natsirikollisten jäljittämiseen. Heidän jahtaamistaan jatkoivat oikeastaan vain Simon Wiesentahlin ja Tuviah Friedmanin kaltaiset vannoutuneet natsienmetsästäjät, joiden sitkeyden ja järkähtämättömyyden muu maailma usein tulkitisi pakkomieltisyydeksi (vrt. Pick 1996; Friedman 1961).

1960-luvun alussa tilanne kuitenkin äkkiä muuttui. Maailman yllätykseksi Israelin tiedustelupalvelu Mossad kaappasi yhden pisimpään piileskelleistä natsirikollisista, Adolf Eichmannin, Buenos Airesissa 11. toukokuuta 1960. Pian sen jälkeen hänet salakuljetettiin Israeliin lentokoneella, jolla silloinen Israelin ulkoministeri, Abba Eban, oli saapunut valtiovierailulle Argentiinaan. 23. toukokuuta Israelin pääministeri, David Ben-Gurion, kertoi Israelin parlamentille, Knessetille, että Eichmann oli vangittuna Israelissa. Diplomaattinen konflikti Argentiinan ja Israelin välillä oli väistämätön, mutta se ei johtanut minkäänlaisiin toimenpiteisiin Israelin esittämää muodollista anteeksipyyntöä lukuun ottamatta. (Brager 1999.)

Pitkien valmistelujen ja Eichmannin perinpohjaisen kuulustelun jälkeen oikeudenkäynti alkoi 11. huhtikuuta 1961. Sen aikana syyttäjä kutsui 112 todistajaa, joista valtaosa oli natsien keskitysleireiltä loonjääneitä. Keskustelu Israelin motiiveista ja päämääristä oikeudenkäynnin suhteen alkoi välittömästi Eichmannin kaappauksen jälkeen. Onkin houkuttelevaa ajatella, että ainakin pääministerin perimmäisenä pyrkimyksenä olisi ollut Israelin valtion olemassaolon oikeuttaminen ”kansainvälisessä yhteisössä”

tilanteessa, jossa juutalaisten kansanmurhan muisto oli vähitellen himmenemässä sekä maailmalla että Israelin valtion sisällä. Olivatpa oikeudenkäynnin päämäärät mitkä tahansa, siitä tuli maailman ensimmäinen ”mediaoikeudenkäynti”. Vaikka Israelissa ei vielä vuonna 1961 ollut televisiota, oikeudenkäyntiä televisioitiin sinne, missä lähetysten vastaanottaminen oli mahdollista, kuten Yhdysvaltoihin. Myös Israelin sisällä järjestettiin maksullinen mahdollisuus seurata oikeudenkäyntiä kaapelin välityksellä oikeussalin ulkopuolella. Oikeudenkäynti kesti lähes neljä kuukautta päättyen 8.8.1961. Saman vuoden joulukuussa Eichmann todettiin syylliseksi ja tuomittiin hirtettäväksi. (Brager 1999.)

Hannah Arendt ja natsirikolliset

Hannah Arendt seurasi oikeudenkäyntiä paikan päällä *The New Yorker* -lehden reporterina. Raportti julkaistiin vuonna 1963 viidessä osassa ja vielä samana vuonna hiukan korjattuna versiona kirjana nimellä *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. Kirjan aiheuttama valtava kohu ja debatti sekä Yhdysvalloissa että Euroopassa johti sen julkaisemiseen uudelleen korjattuna ja laajennettuna editiona vuonna 1965 (tässä käytetään viimeksi mainittua). Polemiikki ilmentää Arendtin omintakeista tapaa jäsentää ja tulkita oikeudenkäyntiä ja sen kohteena ollutta rikollista ja rikosta. Tässä artikkelissa valotan toisaalta Arendtin oikeudenkäyntiä edeltänyttä pohdintaa sen luonteesta ja toisaalta hänen tulkintaansa Eichmannin rikoksista, jotka usein uhkaavat jäädä varjoon pamfletista keskusteltaessa. Tavoitteeni on hahmotella tämän luennan pohjalta arendtilaisessa hengessä ehtoja – vaihtoehtona systemaattiselle teorialle – poliittiselle arvostelulle ”ilman kaiteita” (vrt. McKenna 1984) totalitarismin jälkeisessä maailmassa.

Arendt ei päätenyt Jerusalemiin äkillisestä mielihohteesta, vaan harkitusta päätöksestä, joka kypsyi kaappausta seuranneiden kuukausien aikana keskusteluissa lähipiiriin kanssa. Myöhemmät kommentaattorit ovat tulkinneet, että Eichmannin oikeudenkäynti tarjosi Arendtille mahdollisuuden natsien hirmutekujen henkilökohtaiseen sovitamiseen (ks. erityisesti Young-Bruehl 1982, 329). Arendtin kirjeenvaihdot hänen aviomiehensä Heinrich Blücherin (Arendt 1996/2000) ja filosofi Karl Jaspersin (Arendt 1985/1992) kanssa kuitenkin osoittavat, että vähintään yhtä suuren kimmokkeen paneutua oikeudenkäyntiin ja siinä esille tulevien natsirikosten luonteeseen tarjosivat oikeudenkäynnin poliittiset ulottuvuudet. Itse asiassa juuri Jaspers rohkaisi ja yllytti Arendtia kiinnittämään erityistä huomiota

jutun poliittiseen merkitykseen ja jättämään muut ulottuvuudet sivumalle. Vuonna 1960 Jaspers kirjoitti Arendtille:

”Aivan kuten Eichmannin tekojen kaltaiset teot ... jäävät inhimillisesti ja moraalisesti käsitettävän ulkopuolelle, myös tämän oikeudenkäynnin laillinen perusta on arveluttava. Tässä on kyse jostain muusta kuin laista – ja sen lähestyminen oikeudenkäynnin keinoin on erehdys ... Sen merkitys ei ole laillisen oikeuden käymisessä vaan historiallisten tosiseikkojen osoittamisessa ja ihmiskunnan muistuttamisessa noista tosiseikoista. Todistajien kuuleminen historian suhteen ja dokumenttien kerääminen vastaavassa mittakaavassa ja yhtä perinpohjaisesti ei olisi mahdollista kenellekään tutkijalle. Tunnustettakoon, että tämän tekeminen oikeudenkäynnin muodossa on väistämätöntä, mutta se viedään läpi väärin asentein johtuen kaikesta siihen liittyvästä.” (Arendt 1985/1992, 410–411.)

Jaspersin käsityksen mukaan Eichmannin ja muiden natsirikollisten oikeudenkäyntejä ei voinut verrata aikaisempiin sotarikosoikeudenkäynteihin. Niiden poliittisuus oli tunnustettu avoimesti kahdessa mielessä. Toisaalta ne olivat tarjonneet voittajille mahdollisuuden poliittiseen kunnianpalautukseen rankaisemalla häviäjiä ja toisaalta ne olivat tarjonneet hävinneille mahdollisuuden aloittaa poliittisesti uudelleen kärsimällä rangaistus. Jaspersin mukaan tätä periaatetta ei voinut soveltaa natsirikoksiin. Eichmannin ja muiden natsirikollisten tapauksessa ongelma oli, että heidän rikoksensa olivat sovittamattomia ja silti ainut käytettävissä ollut tapa käsitellä niitä oli oikeudenkäynti. Samalla Jaspersin mielestä oli selvää, että natsirikollisten tuomitseminen ei voinut kuulua millekään kansalliselle tuomioistuimelle, vaan tehtävään olisi pitänyt koota kansainvälinen tuomioistuin maksimaalisen puolueettomuuden takaamiseksi. Hän jopa leikitteli ajatuksella, että oikeudenkäyntiä ei lainkaan järjestettäisi, vaan tyydyttäisiin kansainväliseen kuulemistilaisuuteen, jonka nojalla Eichmannin syyllisyys todettaisiin, mutta hänet jätettäisiin rankaisematta. (Arendt 1985/1992, 413, 424–425.)

Toisin kuin Jaspers, Arendt ei vastustanut oikeudenkäynnin järjestämistä Israelissa, mutta samalla hän oli erittäin tietoinen oikeustien kyvyttömyydestä vastata kunnolla natsirikosten kaltaisiin ilmiöihin. Arendt kysyikin, olisiko tilanne ollut toinen, jos olisi ollut olemassa kansainvälinen rikostuomioistuin ja laki ”ihmiskunnan vihollisia” (*hostes humani generis*) vastaan.

Tämä kysymys johdatti Arendtin irtautumaan natsirikosten juutalaiskeskeisestä tarkastelusta. Kun hän aikaisemmin oli ajatellut, että Eichmannin rikokset olivat ennen kaikkea rikoksia juutalaisia vastaan, hänen myöhemmistä pohdinnoistaan käy ilmi, että tässä suhteessa hänen ajattelussaan tapahtui ratkaiseva käänne. Helmikuussa 1961 hän kirjoitti Jaspersille:

”*Hostis humani generis* -käsite – miten se sitten käännetäänkin mutta ei rikos inhimillisyyttä vastaan (crime against humanness) vaan mieluumin ihmisyyttä vastaan (against humanity) – on oikeudenkäynnille enemmän tai vähemmän korvaamaton. Ratkaisevaa on, että vaikka esillä oleva rikos tehtiin ensisijaisesti juutalaisia vastaan, se ei millään tavoin rajoitu juutalaisiin tai juutalaiskysymykseen.” (Arendt 1985/1992, 423.)

Tässä on muotoutumassa erottelu, joka muodostaa yhden tärkeimmistä lukuavaimista Arendtin oikeudenkäyntipamfleettiin. Vaikka tämän erottelun juuret ovat 20. vuosisadan kansainvälisen rikosoikeuden terminologiassa, Arendt jäsentää sitä tavalla, jota ei oikeastaan vieläkään ole omaksuttu oikeuskieleen ja joka on omiaan hämärtämään käsitystä siitä, millaisista rikoksista oikeastaan on kysymys. Arendt nimittäin haluaa erottaa ihmisyden ja inhimillisyyden toisistaan; natsirikokset eivät siis olleet rikoksia inhimillisyyttä vaan ihmisyyttä vastaan. Myöhemmin tämä jaottelu jalostuu erotteluksi ihmisyyden (*humanity*) ja ihmiskunnan (*humankind*) välillä.

Ihmisyden ja ihmiskunnan välinen erottelu viittaa siihen, että poliittisesti puhuen natsirikokset eivät ole rikoksia ihmisen olemusta, ihmisyyttä vastaan, vaan rikoksia luovuttamatonta oikeutta vastaan jakaa maailma muiden ihmisten kanssa, rikoksia ihmiskuntaa vastaan. Sellaisina ne ovat ennen kaikkea poliittisia ja niitä tulisi myös arvioida poliittisesti huolimatta niiden aiheuttamasta tavattomasta inhimillisestä kärsimyksestä ja nöyrytyksestä. Natsirikosten poliittisuuden korostaminen ilmentää Arendtin pyrkimystä irrottautua niiden ”metafyysisestä” tulkinnasta. Kaikessa kauheudessaankin kysymys oli ihmisten teoista eikä yliluonnollisesta, vastustamattomasta pahasta, jolle ei voinut mitään (pahan luonteesta Arendtilla tarkemmin ks. jäljempänä). Kuten jatkossa nähdään, Arendt rakensi oman ”tuomionsa” Adolf Eichmannille juuri tämän ajatuksen varaan: Eichmannin suurin rikos oli, että hän kieltäytyi jakamasta maailmaa tietyn ihmisryhmän, juutalaisten kanssa ja riisti heiltä tällä tavoin maailman jakamisen fundamentaalisen perusoikeuden, jota ilman muilla oikeuksilla ei ole mitään

merkitystä (Arendtin ihmisoikeuksien kritiikistä ks. tarkemmin Parvikko 2002).

Myös toinen Arendtin oikeudenkäyntiraportointia ohjannut tulkintakehitys kypsyi jo paljon ennen oikeudenkäynnin alkamista. Tämä oli teesi juutalaisten osavastuusta omaan tuhoonsa:

”Pelkäänpä, että Eichmann pystyy ensinnäkin todistamaan, että yksikään maa ei halunnut juutalaisia ... ja toiseksi osoittamaan missä valtavassa määrin juutalaiset auttoivat oman tuhoamisensa organisoimisessa. Tämä on tietenkin alaston totuus, mutta mikäli tätä totuutta ei todenteolla selitetä, se voi lietsoa enemmän antisemitismiä kuin kymmenen kidnappausta. On valitettavasti totta, että herra Eichmann ei henkilökohtaisesti todellakaan vahingoittanut yhtäkään juutalaista, ettei hän eivätkä hänen apurinsa koskaan ottaneet osaa niiden valikoimiseen, jotka lähetettiin kohti kuolemaa.” (Arendt 1985/1992, 417.)

Alun perin Arendt omaksui teesin juutalaisten parioiden osavastuusta omaan poliittiseen kohtaloonsa Bernard Lazaren kirjoituksista oleskellessaan 30-luvulla pakolaisena Pariisissa (ks. tarkemmin Parvikko 1996). Myöhemmin hän käytti hyväkseen tätä teesiä totalitarismitutkimuksessaan (Arendt 1951). Samoihin aikoihin jotkut historioitsijat pohtivat samaa kysymystä. Yksi näistä oli ranskanjuutalainen historioitsija Léon Poliakov, joka julkaisi vuonna 1952 Kolmatta valtakuntaa ja juutalaisia käsittelevän teoksen *Bréviaire de la Haine: Le IIIe Reich et les Juifs*. Arendtin amerikanjuutalaiseen *Commentary*-lehteen kirjoittama arvostelu teoksesta osoittaa, että hänen kriittinen käsityksensä juutalaisneuvostojen toiminnasta Saksassa oli kypsynyt jo paljon ennen Eichmannin oikeudenkäyntiä ja että hän ei suinkaan ollut ainoa juutalainen tutkija, joka halusi kiinnittää huomiota myös juutalaisten sodanaikaisen toiminnan vähemmän kunniakkaisiin puoliin:

”Hän ei syytä eikä selittele, vaan raportoi täydellisesti ja uskollisesti, mitä lähteet hänelle kertovat – uhrien kasvavan apatian samoin kuin heidän satunnaisen sankaruutensa, juutalaisneuvostojen hirvittävän dilemman, heidän epätoivonsa ja hämmennyksensä, heidän osallisuutensa ja heidän ajoittain pateettisesti naurettavan kunnianhimonsa. Tunnetussa ja hyvin vaikutusvaltaisessa Saksan juutalaisten *Reichsvertretungissa*, joka toimi kitkattomasti kunnes viimeinen Saksan juutalainen oli deportoitu, hän

näkee puolalaisten ghettojen juutalaisneuvostojen edeltäjän; hän tekee selväksi, että tässäkin suhteessa Saksan juutalaiset palvelivat natsien koe-kaniineina tutkimuksissa, kuinka saada ihmiset auttamaan heidän omien kuolemantuomioidensa toimeenpanemisessa, totaalisen herruuden totalitaristisen ohjelman viimeisessä ruuvinkiristyksessä.” (Arendt 1952, 303.)

Syyttäjän Eichmannin oikeudenkäynnissä esittämä massiivinen todistusaineisto juutalaisten kohtalosta vain vahvisti Arendtin käsitystä juutalaisjohtajiston ja natsien välisestä yhteistyöstä. Itse asiassa myös Israelissa oli 1950-luvulla korostettu Euroopan juutalaisten sodanaikaisen toiminnan kyseenalaisia puolia. Tämä oli osa sionistista retoriikkaa, jonka mukaan ainut oikea ratkaisu olisi ollut pako Palestiinaan taistelemaan itsenäisen Israelin puolesta. Eichmannin oikeudenkäynti kuitenkin muutti poliittista asetelmaa. Toisaalta sen tarkoitus oli oikeuttaa Israelin valtion olemassaolo koko maailmalle. Toisaalta oikeudenkäynnin järjestäjät olivat kiusaantuneen tietoisia, että oikeudenkäynti saattaisi kääntää maailman ja Israelin omien kansalaisten katset Israelissa piileskeleviin entisiin kollaboraattoreihin ja johtaa kiinnostuksen pois Eichmannin rikoksista. (ks. Segev 1993.)

Voidaan yksilöidä vielä kolmas tulkintakehys, joka Arendtilla kehittyi hyvissä ajoin ennen Eichmannin oikeudenkäyntiä. Sekin liittyy Eichmannin rikosten luonteeseen ja sekin koki ratkaisevan muodonmuutoksen oikeudenkäyntiä edeltävien kuukausien pohdintoissa Jaspersin ja Blücherin kanssa. Jo vuosia hän oli miehensä kanssa kehitellyt ajatusta uudesta pahasta tavalla tai toisella pinnallisena ilmiönä. Alun alkaen se liittyi kahteen havaintoon natsitotalitarismista. Toisaalta Arendt oli jo totalitarismitutkimuksessaan (Arendt 1951) pohtinut, kuinka natsijärjestelmässä yksittäisistä ihmisistä tulee järjestelmän kannalta turhia. Toisaalta Blücher oli kiinnittänyt hänen huomionsa siihen, että sotateoreettisesta näkökulmasta juutalaisten kansanmurha vaikutti erityisen kummalliselta, koska se ei millään tavoin edistänyt natsien sotilaallisia pyrkimyksiä (Young-Bruehl 1982, 330). Aluksi Arendt kuitenkin ymmärsi uuden pahan radikaaliksi:

”... koko filosofiselle perinteellemme on ominaista, että emme pysty ajattelemaan ’radikaalia paha’, ja tämä pätee niin kristilliseen teologiaan, joka myönsi itselleen pirulle taivaallisen alkuperän, kuin Kantiin, ainoaan filosofiin, jonka on täytynt sille keksimässään sanassa ainakin ounastella tällaisen pahan olemassaoloa, vaikkakin hän välittömästi rationalisoi sen

'vääristyneen pahan tahdon' käsitteessä, joka voitiin selittää ymmärrettävien motiivien avulla." (Arendt 1951, 459.)

Arendtin käsityksen mukaan siis länsimaisen filosofisen ajattelun tradition ongelma oli, että se oli yrittänyt ymmärtää paha. Tämä yritys oli johtanut filosofit ja teologit etsimään pahan alkuperää sen itsensä ulkopuolelta sen käsitteellisestä vastakohtasta, eli hyvyydestä. Niinpä paha ei ollut osattu ajatella autonomisena ilmiönä, joka olisi selitettävissä vain sen ennalta-arvaamattomuudessa ja radikaaliudessa, vaan se ymmärrettiin pikemminkin hyvän vääristyneenä muotona. Pahat ihmiset olivat langenneita enkeleitä, jotka oli jotenkin viety tekemään pahoja tekoja. (vrt. myös Arendt 1978a, 3–16.)

Totalitarismitutkimuksessa Arendt halusikin katkaista hyvän ja pahan välisen siteen ja lähestyä jälkimmäistä sen omilla ehdoilla. Vain tällä tavoin oli mahdollista nähdä, että pahan luonteessa ei ollut mitään taivaallista, jumalallista tai välttämätöntä. Pahat teot eivät olleet sen enempää väistämättömiä kuin ennalta määrättyjäkään vaan ne olivat radikaalisti uusia ja sellaisina pinnallisia tai turhia. Termi radikaali kuitenkin osoittaa, että Arendt vielä uskoi pahojen tekojen olevan jollain tavalla syvällisiä tai juuriin asti meneviä. Hän erotti normaalien poliittisten valtakuntien tavallisen pahan totalitaaristen valtakuntien absoluuttisesta pahasta:

"... totalitaariset valtakunnat ovat tietämättään saaneet selville, että on olemassa rikoksia, joita ei voi rangaista eikä antaa anteeksi. Kun mahdottomasta tehtiin mahdollista, siitä tuli rankaisematon, anteeksiantamaton absoluuttinen paha, jota ei enää voinut ymmärtää ja selittää oman edun, ahneuden, himon, kaunan, vallanhimon, ja pelkuruuden pahoilla motiiveilla ja jota sen tähden viha ei voinut kostaa, rakkaus ei voinut kärsiä, ystävyys ei voinut antaa anteeksi. Aivan kuten uhrin kuolemantehaissa, eli unohduksen aukot, eivät ole enää toimeenpanijoidensa silmissä 'inhimillisiä', tämä uusin rikollisuuden laji ei saa osakseen edes solidaarisuutta inhimillisen erehtyväisyyden nimissä." (Arendt 1951, 459.)

Tästä oli enää yksi askel otettavaksi teesiin pahan banaaliudesta. Sen Arendt otti Jerusalemissa nähdessään omin silmin rikollisen, jota syytettiin juutalaisten kansanmurhan pääarkkitehdiksi. Arendtin päätelmä oli, että pahoihin tekoihin ei tarvittu pirun riivaamaa mieltä.

Eichmann in Jerusalem -teoksen uusi luenta

Hannah Arendtin pamflettia Eichmannin oikeudenkäynnistä luetaan tavallisesti hänen kontribuutionaan toisaalta pahuuden luonnetta koskevaan filosofiseen keskusteluun ja toisaalta poliittisen arvostelukyvyn teoriaan. Se nähdään ensimmäisenä askeleena kohti teemoja, joita hän myöhemmin lähestyi kesken jääneessä ja postuumisti julkaistussa *The Life of the Mind* -teoksessa (1978a), josta oli määrä tulla laaja, kolmiosainen *vita contemplativa*, ihmisen mentaalisten aktiviteettien tarkastelu. Tulkinta voi ensi kuulemalta vaikuttaa uskottavalta siihen nähden, miten Arendt itse selvitti pyrkimystään teoretisoida ajattelemista, tahtomista ja arvostelemista teoksen ensimmäisen osan johdannossa. Siinä hän viittaa eksplisiittisesti Eichmannin oikeudenkäyntiin:

”Tosiasiassa kiinnostukseni mentaalisia aktiviteetteja kohtaan kumpuaa kahdesta varsin erilaisesta taustasta. Välitön yllyke tuli osallistumisestani Eichmannin oikeudenkäyntiin Jerusalemissa. Sitä koskevassa raportissani puhuin ’pahan banaaliudesta’. Ilmaisun takana ei ollut teesiä tai opillista ajatusta, vaikka olin hämärästi tietoinen, että se oli pahan ilmiötä koskevan kirjallisen, teologisen tai filosofisen traditiomme vastainen. Olemme oppineet, että paha on jotain demonista ... Se mitä minä kohtasin oli kuitenkin täysin erilaista ja silti kieltämättömän tosiasiallista.” (Arendt 1978a, 3.)

Arendt aloittaa ihmisen mentaalisia aktiviteetteja yleisellä tasolla tarkastelemaan pyrkivän tutkielman hätkähdyttävän konkreettisesti kuvaamalla, miltä ilmielävä natsirikollinen näytti oikeussalin lasikaapissa ja miten hän itse suhtautui tähän näkyyn:

”Hämmästyin tekijässä ilmenevää pinnallisuutta, joka teki mahdottomaksi jäljittää hänen tekojensa vastaansanomattomasta pahuudesta mitään juurien tai motiivien syvempää tasoa. Teot olivat hirviömäisiä, mutta tekijä – ainakin nyt oikeudenkäynnissä vaikuttanut tekijä – oli varsin tavallinen, arkipäiväinen, ei demoninen eikä hirviömäinen. Hänessä ei ollut jälkeäkään lujasta ideologisesta vakaumuksesta tai erityisistä pahoista motiiveista, ja ainoa huomattava piirre, jonka saattoi jäljittää sekä hänen aikaisemmasta että oikeudenkäynnin aikaisesta käyttäytymisestään kuten myös hänen oikeudenkäyntiä edeltäneen poliisitut-

kinnan aikaisesta käyttäytymisestään oli jotakin täysin negatiivista; se ei ollut typeryyttä vaan ajattelemattomuutta.” (Arendt 1978, 3–4.)

Näiden sitaattien perusteella näyttää selvältä, että Arendt paikallisti oikeudenkäyntiraporttinsa ensisijaiseksi aihepiiriksi pahuuden luonteen ja sen suhteen arvostelukykyyn. Oliko Arendtilla siis mielessään kirjoittaa kokonaan uusi arvostelukykyyn teoria, joka oli määrä johtaa hänen Jerusalemissa identifioimastaan ja kohtaamastaan uudeltaisesta pahasta itse teossa? Hän näytti yhdistävän arvostelukykyyn puutteen ajattelukykyyn puutteeseen. *The Life of the Mind* -teoksen johdannossa hän kysyykin, voisiko ajattelemisen aktiviteetti itsessään kuulua ehtoihin, jotka ehkäisevät pahan tekemistä, tai voisiko se jopa kerta kaikkiaan ehdollistaa ihmisen pois tekemästä pahaa (Arendt 1978, 5).

Arendt ei kuitenkaan kuvitellut, että olisi mahdollista luoda tiukkoja ajattelumalleja, jotka estäisivät meitä tekemästä pahaa missä tahansa olosuhteissa siitä yksinkertaisesta syystä, että hänen käsityksensä mukaan ajattelu on aktiviteetti, jota ei voi opettaa, koska se ei noudata mitään ennalta annettuja sääntöjä tai kaavoja. Arendtin tarkoitus ei siis ollut kirjoittaa ajattelusääntöjen käsikirjaa, johon voisimme aina tarpeen tullen turvautua. Pikemminkin hän pyrki ajattelemisen aktiviteetin systemaattiseen tarkasteluun, koska hän ymmärsi sen olevan enemmän kuin vain pyyteetön ja pyrkimykseton mentaalinen prosessi. Hän pyrki yhdistämään ajattelemisen kahteen muuhun mentaaliseen aktiviteettiin, joita filosofia ei ollut onnistunut tarkastelemaan systemaattisesti ja vakuuttavasti – nimittäin tahtomiseen ja arvosteleamiseen.

Arendtin tarkoittama ajatteleminen ei toisin sanoen ollut pyyteetön, irrallinen, maailmaton ja sisäänpäin kääntynyt yksilöllinen aktiviteetti vaan pikemminkin aktiviteetti, joka oli tiukasti sidoksissa arvostelukykyyn ja siten ihmisten väliseen maailmaan. Emme kuitenkaan voi tietää, kuinka teoreettisen tutkielman hän olisi kirjoittanut, jos hänellä olisi ollut aikaa tehdä se. Tiedämme vain, että toisaalta hän olisi käyttänyt paljon Kantia ja toisaalta hän olisi torjunut mahdollisuuden kesyttää ajatteleminen ja arvosteleminen teoreettisesti niiden käytännöllisen luonteen takia (vrt. Arendt 1982).

Valtaosa tutkijoista on siis omaksunut tavan lukea *Eichmann in Jerusalem* -pamflettia ensimmäisenä askeleena kohti poliittisen arvostelukykyyn teoriaa. Tässä kehyksessä he päätyvät kritisoimaan Arendtia kohtuuttomien yleistys-

ten tekemisestä juutalaisten politiikan suhteen Kolmannessa valtakunnassa. He katsovat Arendtin arvostelevan juutalaisten politiikkaa ja toimenpiteitä kantilaisten diktaattien valossa ja päätyvän tämän vuoksi epärealistiseen arvioon siitä, mitä juutalaiset olisivat voineet Hitlerin Saksan oloissa tehdä (ks. esim. Wolin 1997; Benhabib 1997; Brunner 1997; Ophir 1997; Bilsky 1997). He sivuuttavat Arendtin omat aikaisemmat juutalaisen historian ja sionistisen politiikan kritiikit, joilla oli paljon suurempi vaikutus hänen käsitykseensä juutalaisten politiikasta Kolmannessa valtakunnassa kuin puhtailla filosofisilla periaatteilla (vrt. kuitenkin Aschheim 2001; Sharpe 1999 ja Villa 2000 selkeinä irtiottoina tästä lukevasta¹).

Tähän luku- ja tulkintastrategiaan liittyy kaksi ongelmaa. Ensinnäkin se tuottaa anakronistisia tulkintoja Arendtin arvostelukyvyn käsitteestä. Tutkijat päätyvät väittämään, että kaikki mitä Arendt kirjoitti *The Life of the Mind* -teoksessa voidaan palauttaa *Eichmann in Jerusalem* -pamflettiin ikään kuin hänen ajattelunsa ei olisi laisinkaan muuttunut näitä kahta teosta erottavan yli kymmenen vuoden aikana. Toiseksi se johtaa tulkitsemaan viimeksi mainitun virheellisesti kvasiteoreettiseksi tutkielmaksi poliittisesta arvostelukyvystä kantilaisessa hengessä. Tutkijat päätyvät väittämään, että Arendtin teesit ja tulkinnat tässä teoksessa ovat virheellisiä siksi, että hän nojaa liian raskaasti Kantin teoriaan esteettisestä arvostelukyvystä, jota ei voi soveltaa natsi-totalitarismin kaltaisiin ääritilanteisiin.

Käsittääkseni tämä on anakronistinen uudelleen kontekstualisointi tekstistä, jonka oli tarkoitus olla oikeudenkäyntiraportti ja Arendtin oma arvio ja arvostelma tästä nimenomaisesta tapauksesta ja juutalaisjohtajiston toiminnasta ja sionistisesta politiikasta Kolmannen valtakunnan aikana. Arendtin argumentaatioissa on kyllä myös yleisempi taso, mutta se ei suinkaan ole esteettisen arvostelukyvyn teoria vaan eurooppalainen politiikka ja poliittisen arvostelukyvyn käyttö totalitarismissa ääritilanteissa. Sen sijaan että väitettäisiin Arendtin syyttävän juutalaisia uhreja oman tuhoutumisen aiheuttamisesta, teos pitäisi lukea tulkintana poliittisen arvostelukyvyn yleisestä romahtamisesta Euroopassa.

Tässä kontekstissa Arendtin teesi juutalaisten kollaboraatiosta natsien kanssa ja pahan banaaliudesta ilmenevät saman kolikon kääntöpuolina. Eurooppalaisen juutalaisjohtajiston yhteistyö natsien kanssa on dramaattinen esimerkki poliittisen arvostelukyvyn romahtamisesta poliittisessa ääritilanteessa – tilanteessa jossa oli äärimmäisen vaikeaa tehdä päteviä poliittisia arvioita siksi, että paha ilmeni täysin uudessa ja ennennäkemättömässä

muodossa. Se olisi pitänyt osata nähdä ilmeisen harmittomissa arkipäivän tilanteissa, jotka itsessään eivät houkuttele ihmisiä ponnistamaan ajatukseen ja arvosteluun eteenpäin vaan pikemminkin rohkaisevat nojaamaan vanhoihin rutiineihin ja ajattelutapoihin.

Väitänkin, että *Eichmann in Jerusalem* -teos pitäisi lukea konkreettisen empiirisen ilmiön poliittisena arvostelmana eikä poliittisen arvostelukyvyyn filosofisena tutkielmana teoreettisella tasolla. Sen lukeminen esteettisen arvostelukyvyyn teorian inspiroimana kantilaisena tutkielmana johtaa väistämättä virheellisiin tulkintoihin teoksessa esitetyistä teeseistä (esimerkin tällaisesta lukutavasta tarjoaa Curtis 1999). Tämän artikkelin tarkoitus on haastaa Arendt-tutkijoiden toistuvasti esittämät argumentit, joiden mukaan Arendt jollain tavoin ylitti valtuutensa esittäessään oman arvostelmansa juutalaisten politiikasta ja Eichmannin oikeudenkäynnistä. On väitetty, että maallikkona ja henkilönä, joka ei itse ”ollut paikalla”, hänellä ei ollut sen enempää oikeutta kuin kompetenssia arvioida kumpaakaan näistä (ks. esim. Scholem 1963). Hänen astumisensa tuomarin paikalle teoksen lopussa on nähty väärään ylpeyteen ja pöyhkeyteen perustuvana röyhkeyden osoituksena. Haastan tämän syytöksen väittämällä, että Hannah Arendtin esittämä arvostelu ja tuomio ovat pikemminkin osoitusta poliittisesta ylpeydestä ja pöyhkeydestä, jotka ovat kompetentin ja validin arvostelman välttämättömiä ehtoja.

Jerusalemien oikeudenkäynnin laiminlyönnit

Vaikka Arendt oli alun alkaen puolustanut Jaspersille Israelin oikeutta järjestää Eichmannin oikeudenkäynti, sen toimeenpano sai hänet pitämään sitä täydellisenä epäonnistumisena lähes kaikissa mahdollisissa suhteissa:

”... Jerusalemien oikeudenkäynnin rikkomukset ja poikkeamat tavanomaisista oikeudenkäynnin menettelytavoista olivat niin monet ja moninaiset ja lainopillisesti niin sotkuiset, että ne heittivät oikeudenkäynnin aikana varjonsa ... keskeisten moraalisten, poliittisten ja jopa oikeudellisten ongelmien ylle, joita oikeudenkäynti väistämättä nosti esiin.” (Arendt 1963/1965, 253.)

Eichmann in Jerusalem –pamfletin epilogissa hän lisäksi valittaa:

”Kaiken kaikkiaan Jerusalemien tuomioistuimen laiminlyönnit koostuivat kolmen Nürnbergin tuomioistuimen asettamisesta lähtien riittävän hyvin

tunnetun ja laajasti keskustellun kysymyksen sivuuttamisesta, jotka ovat oikeuden tekemisen hapertuminen voittajien oikeudessa, ihmisyyden vastaisten rikosten pätevä määrittelemine ja tämän rikoksen tekevän uudenlaisen rikollisen tunnistaminen.” (Arendt 1963/1965, 274.)

Toisin sanoen oikeudenkäynnin ongelma oli, että kaikki sen esiin nostamat poliittisesti keskeiset ja tärkeät kysymykset lakaistiin maton alle. Oikeussali ei ensinnäkään ollut Arendtin mielestä välttämättä paras mahdollinen paikka tällaisten kysymysten käsittelemiseen. Lisäksi hän katsoi, että israelilaiset eivät onnistuneet määrittelemään ja toimittamaan oikeudenkäyntiä niin, että se olisi täyttänyt oikeudenkäynnin tarkoituksen, joka on yksinkertaisesti tehdä oikeutta. Oikeuden tekemisen asemesta israelilaiset mieluummin kasasivat oikeussaliin lain ulkopuolisia tarkoituksia, joita tämän erityisen oikeudenkäynnin oli määrä toteuttaa. Ongelma siis oli, että oikeussaliin vedettiin joukko luonteeltaan poliittisia ongelmia, joita ei voinut ratkaista oikeudenkäynnin kehityksessä toisaalta siksi, että ne eivät yksinkertaisesti kuuluneet oikeussaliin ja toisaalta siksi, että ne olivat liian suuria käsiteltäviksi siellä. (Arendt 1963/1965, 254–255.)

Arendtin mielestä lain yksityiskohdat eivät kuitenkaan olleet suurin oikeudenkäyntiin liittynyt ongelma. Paljon suurempi ongelma oli, että Eichmannia syytettiin ja hänet tuomittiin väärin perustein. Oikeudenkäynnin tärkein ja dramaattisin epäonnistuminen juonsikin Eichmannin rikosten luonteen käsittämisestä väärin. Sen sijaan että israelilaiset olisivat identifioineet niissä inhimillisessä historiassa aikaisemmin täysin tuntemattoman ja koskaan aikaisemmin tapahtumattoman rikoksen, he lähestyivät Eichmannin rikoksia vainotun kansan historian näkökulmasta:

”Yksinomaan oman historiansa kehityksessä ajattelevien juutalaisten silmissä heidän Hitlerin vallan alla kärsimänsä katastrofi ei suinkaan ilmennyt kaikkein uusimpana rikoksena, ennalta-arvaamattomana kansanmurhan rikoksena, vaan vanhimpana rikoksena jonka he tunsivat ja muistivat. Tämä väärinkäsitys, joka on lähes väistämätön, jos otamme juutalaisten historian tosiasioiden lisäksi huomioon vielä tärkeämmän juutalaisten tämänhetkisen historiallisen itseymmärryksen, on itse asiassa kaikkien Jerusalemin oikeudenkäynnin laiminlyöntien ja puutteiden ytimessä.” (Arendt 1963/1965, 267.)

Arendtin käsityksen mukaan tämän väärinkäsityksen seuraukset olivat kohalokkaat oikeudenkäynnin kannalta:

”Kukaan osanottajista ei koskaan saavuttanut täyttä ymmärrystä Auschwitzin todellisesta kauheudesta, joka on luonteeltaan erilaista kuin kaikki muut menneisyyden julmuudet, koska yhtäläillä syyttäjapuolelle kuin tuomareillekaan se ei ilmennyt juuri enempänä kuin juutalaisten historian kauheimpana pogromina.” (Arendt 1963/1965, 267.)

Arendtin käsityksen mukaan Jerusalemin oikeudenkäynnin perusvirhe siis juontui juutalaisten oman poliittisen historian väärin ymmärtämisestä. He eivät kyenneet erottamaan vanhaa uskontoperustaista juutalaisvihaa modernista antisemitismistä, ja vastaavasti he eivät pystyneet käsittämään kuinka tämä uusi poliittinen antisemitismi puolestaan käännettiin ennennäkemättömäksi kansanmurhan politiikaksi. Arendtille Jerusalemin oikeudenkäynnin toimeenpaneminen olikin vain uusi luku juutalaisten poliittisen arvostelukyvyyn puutteen pitkässä historiassa, joka juontui heidän omalaatuisesta historiastaan paariakansana, joka ei koskaan ollut yrittänyt kohdata ja käsitellä omaa tilannettaan poliittisesti vaan pikemminkin rakentanut selviytymisstrategiansa uskonnollisen eskatologian varaan (tarkemmin Parvikko 1996). Jälleen kerran he tulkitsivat väärin kohtaamiensa rikosten luonteen. Tällä kertaa juutalaiset eivät kuitenkaan olleet ainoita uhreja; koko ihmiskunta oli kärsivä siitä, että puuttui kansainvälinen tuomioistuin, jolla olisi riittävä auktoriteetti käsitellä tämän kaltaisia rikoksia. (Arendt 1963/1965, 269–270.)

Eichmannin rikos

Arendtin mukaan yksi koko modernille oikeusjärjestelmälle ominainen oletus on, että rikollisen teon tekeminen on aina tarkoituksellista. Hänen käsityksensä mukaan myös Jerusalemin oikeudenkäynti nojasi tähän oletukseen estäen oikeudenkäynnin järjestäjiä ymmärtämästä, että ”tämä uuden tyyppin rikollinen, joka itse asiassa on *hostis generis humani*, tekee rikoksensa olosuhteissa, joissa hänen on lähes mahdotonta tietää tai tuntea tekevänsä väärin” (Arendt 1963/1965, 276). Eichmanniin liitettiin kaikki mahdolliset pahat motiivit ja tarkoitukset, koska ”siltoin kun tämä tarkoitus on poissa, siltoin kun kyky erottaa oikea väärästä heikkenee mistä tahansa syystä, jopa moraalisen järjettömyyden tähden, meistä tuntuu, että mitään rikosta ei ole tehty“ (Arendt 1963/1965, 277).

Arendtin käsityksen mukaan – jota tuskin kukaan ymmärsi jakamisesta puhumattakaan – Eichmannin tekoja olisi pitänyt tarkastella koko eurooppalaisen poliittisen kulttuurin moraalisen korruptoitumisen kontekstissa, jotta hänen tekoihinsa liittyneen pahuuden luonne olisi käynyt ymmärrettäväksi. Tämän pahuuden ydin ei ollut ihmisen myötäsyttyisessä ja todellisessa luonteessa vaan teoissa. Eichmannin teot eivät olleet tyrmissyttäviä poikkeuksellisen tai pirullisen luonteensa takia vaan pikemminkin tavanomaisuutensa tähden. Arendtin mukaan Eichmannin tapaus oli tärkeä siksi, että se oli erinomainen esimerkki täysin normaaliin käyttäytymiseen liittyvästä uudesta pahuudesta. (Arendt 1963/1965, 276.)

Niinpä Arendt ei Jerusalemissa nähnytkään Eichmannissa merkkejä radikaalista pahuudesta tai hänen mielensä ja sielunsa hirviömaisestä kieroudesta. Hänessä ei näyttänyt olevan mitään erityisen outoa tai epäilystä herättävää, ei mitään, mikä olisi viitannut mahdollisen ja normaalin oman edun rajojen ylittämiseen. Hänessä ei näkynyt merkkejä epäinhimillisestä julmuudesta, sadismista eikä edes mielettömästä juutalaisvihasta puhumattakaan faustisesta sielunsa myymisestä pirulle. (Arendt 1978a, 4.)

Arendtin käsityksen mukaan Eichmannin rikokset olisi pitänyt tunnustaa siinä mitä hän todella teki:

”...vielä on jäljellä tosiasia, että Te panitte toimeen, ja siten tuitte aktiivisesti, joukkomurhan politiikkaa. Poliitiikka ei ole lastenkamari, politiikassa totteleminen ja tukeminen ovat sama asia. Koska Te tuitte ja panitte toimeen politiikkaa, joka kieltäytyi jakamasta maailman juutalaisen ja lukuisten muiden kansojen kanssa – aivan kuin Teillä ja Teidän esimiehillänne olisi ollut oikeus päättää, kuka saa ja kuka ei saa asua maan päällä – me katsomme, että kenenkään, siis yhdenkään ihmisrodun jäsenen, ei voi odottaa haluavan jakaa maata Teidän kansanne. Tästä, ja vain tästä syystä teidät on hirtettävä.” (Arendt 1963/1965, 279.)

Arendt esitti tämän ”tuomionsa” oikeudenkäyntipamflettinsa päätteeksi. Sen keskeinen argumentti oli, että motiiveistaan riippumatta Eichmann oli syyllistynyt rikokseen olla osallinen hankkeessa, jonka avoin tarkoitus oli eliminoida pysyvästi tietty ihmisryhmä maan päältä. Juuri tämän takia myös hänet piti eliminoida. Monet Arendtin kriitikoista pitivät röyhkeänä, että hän rohkeni ”korjata” oikeuden tuomareita esittämällä oman arvionsa Eichmannin rikoksen luonteesta (ks. esim. Robinson 1965). He eivät

ymmärtäneet, että Arendt ei oikeastaan arvostellut sen enempää tuomareita kuin tuomiotakaan vaan ainoastaan ehdotti, että tuomion toisenlainen muotoilu olisi tuonut paremmin esille Eichmannin rikosten todellisen luonteen. Oli siis kysymys oikeuden tekemisen periaatteista: jotta todella tehtäisiin oikeutta, tuomion pitäisi paljastaa niin selvästi kuin mahdollista, millaisen rikoksen rikollinen oli tehnyt.

Itse asiassa Arendtin kritiikki ei kohdistunut vain Eichmannin oikeudenkäyntiin ja tämän tuomion muotoiluun vaan koko länsimaisen oikeudenkäytön perustaan. Rikostutkinnassa ja syyttämisesä oli nimittäin tullut tavaksi olettaa, että rikollisella piti olla tietoisia pahoja tarkoituksia kyetäkseen tekemään rikoksen. Arendtin käsityksen mukaan oikeudenkäytön kanalta tämän ajatuskuvion ongelma on, että motiiveja ei voi rangaista. Ainoa asia, josta ihmisten asettama tuomioistuim voi länsimaisten oikeusperiaatteiden mukaan rangaista, ovat toteen näytetyt kriminalisoidut teot. Motiivit tai tarkoitukset, olivatpa ne miten pahoja tahansa, eivät oikeastaan kuulu tuomioistuimelle laisinkaan, sillä motiivit yksinään eivät voi vahingoittaa maailmaa ja haavoittaa ihmiskuntaa. Vain teoilla on vaikutusta ihmisten väliseen maailmaan. (Arendt 1963/1965, 277.) Toisin sanoen vain tekemällä rikkomuksia muita ihmisiä tai maailmaa kohtaan rikollinen murtaa ”ihmiskuntasopimuksen”, jonka mukaan ihmisten on määrä jakaa vapaasti ja oikeudenmukaisesti heidän väliinsä jäävä maailma ja olla estämättä muita ihmisiä tekemästä samoin.²

Arendtin käsityksen mukaan Eichmannin motiivien sivuuttaminen ei mitätöinyt hänen rikostaan ja syyllisyyttään. Se pikemminkin käänsi huomion hänen rikostensa todelliseen luonteeseen rikoksina ihmiskuntaa ja sen luovuttamatonta maan päällä asumisen oikeutta vastaan. Eichmannista oli tullut *hostis generis humani* siksi, että hän kieltäytyi jakamasta maailmaa juutalaisten kanssa. Tämä kieltäytyminen ei ollut normaali rikos vaan jotakin paljon enemmän. Se rikkoi kaikkien ihmisten luovuttamatonta oikeutta asua maan päällä yhdessä toisten ihmisten kanssa. Tämä oikeus muodosti ”metaoikeuden”, jota ilman muilla luovuttamattomilla poliittisilla ja ihmis-oikeuksilla ei ollut mitään merkitystä, ja jota ilman ihmiselämä maan päällä ja maailman jakaminen muiden kanssa olisi mahdotonta (vrt. Arendt 1949; Parvikko 2002).

Eichmannin rikoksessa oli siis kolme ratkaisevaa piirrettä. Ensinnäkin se oli rikos, joka tehtiin koko ihmiskuntaa vastaan termin syvimmässä merkityksessä. Toiseksi se oli sovittamaton syvällisen luonteensa ja valtavuutensa

tähden. Kolmanneksi siitä oli mahdotonta rangaista sen sovittamattomuuden tähden. Eichmannin eliminoiminen hirttämällä saattoi olla vain sopivan rangaistuksen riittämätön korvike. Ihmiskunta ei yksinkertaisesti tuntenut rangaistusta, joka olisi ollut riittävän hirmeinen sovittaakseen Eichmannin rikokset. Arendtin käsityksen mukaan tässä oli Eichmannin oikeudenkäynnin todellinen dilemma. Se paljasti, että natsien toimeenpanema hallinnollinen joukkomurha oli täysin uusi rikos, jota eurooppalainen poliittinen ja oikeudellinen traditio ei ollut valmistautunut millään tavoin kohtaamaan ja jota vastaan se ei ollut millään tavoin varustautunut. Mikään tunnettu rangaistus ei sopinut yhteen tämän rikoksen kanssa ja silti se piti jotenkin käsitellä. (Arendt 1963/1965, 294.)

Vielä suurempi dilemma piili siinä, että kerran aktualisoiduttuaan natsien rikokset jäivät potentiaalisina odottamaan toistumistaan eurooppalaiseen kulttuuriin. Todellinen dilemma olikin siis oikeastaan tulevaisuudessa. Arendtin käsityksen mukaan ihmiskunta ei ollut millään tavoin varautunut mahdollisuuteen, että jotain samantapaista tapahtuisi tulevaisuudessa. Tässä on kysymys asioiden ja ilmiöiden luonteesta. Arendtin mukaan ilmiön luonne nimittäin muuttuu kokonaan, kun se muuttuu potentiaalisuudesta aktuaalisuudeksi. Niin kauan kuin ilmiö on olemassa vain potentiaalisuutena, se ei oikeastaan kuulu maailmaan, mutta heti kun se on ilmaantunut, siitä tulee maailman todellisuutta konstituiva elementti. (Arendt 1963/1965, 273.) Siten rikokset ihmiskuntaa vastaan huipentuvat ihmisen olemassaolon ehtojen dramaattisessa ja peruuttamattomassa muuttumisessa. Ihmisen maailmassa olemisen ehtojen kannalta ne merkitsevät pistettä, josta ei ole paluuta takaisin.

Kaiken kaikkiaan natsien rikoksiin liittyvä dilemma oli siis kaksijakoinen. Toisaalta nämä rikokset konstituivat koko ihmiskunnalle hallitsemattoman menneisyyden, jota maailma ei ollut osannut käsitellä. Toisaalta ne jättivät ihmiskunnan ilman horjumattomia arviointikriteerejä nyt ja tulevaisuudessa. Ennalta asetettuihin ajattelumalleihin ja käyttäytymisnormeihin nojaamisen asemesta ihmisten oli opittava arvostelemaan ”ilman kaiteita”. (Arendt 1963/1965, 283, 295.)

Ylpeä arvostelukyky

Arvosteleminen ilman kaiteita viittaa Arendtin käsitykseen, että emme voi enää nojata tai tukeutua eurooppalaisen poliittisen ajattelun traditioon, josta ei löydy työkaluja vastata totalitarismin ja natsirikosten kaltaisiin poliittisiin ääri-ilmiöihin. Ajatus arvostelemisesta ilman kaiteita ja ennakkotapauksia nostaa esiin kysymyksen inhimillisen arvostelukykyyn luonteesta ja tehtävästä. Tämä on Arendtin oikeudenkäyntiraportin päättävä teema. Hän esittää, että eurooppalaisen poliittisen tradition romahtaminen natsitotalitarismiin avaa uuden riippumattoman arvostelun aikakauden, joka nojaa ”ylpeään” (arrogant) vakuuttuneisuuteen siitä, että keneenkään ei voi luottaa. Eurooppalaisessa kontekstissa kaikkea epäilevä ylpeä arvostelukyky oli todellakin joutain aivan uutta ja kaikkea ennestään tuttua haastavaa:

”Tämä kysymys on aina vain vakavampi, koska tiedämme, että ne harvat jotka olivat kyllin ’ylpeitä’ luottaakseen vain omaan arvostelukykyynsä eivät suinkaan olleet samoja ihmisiä, jotka pitivät edelleen kiinni vanhoista arvoista, tai joita ohjasi uskonnollinen vakaumus. Koska kaikki säädylliset seurapiirit olivat tavalla tai toisella antaneet periksi Hitlerille, moraaliset maksimit, jotka määräävät hyvän käytöksen säännöt ja uskonnolliset käskyt – ”Älä tapa” –, jotka ohjaavat omaatuntoa, olivat käytännössä hävinneet. Ne harvat, jotka vielä pystyivät erottamaan oikean väärästä, nojasivat todellakin vain omaan arvostelukykyynsä, ja he tekivät niin vapaasti; ei ollut sääntöjä, joita noudattaa, joille heidän kohtaamansa erityiset tapaukset olisi voinut alistaa. Heidän oli ratkaistava jokainen tapaus kerrallaan, koska ennennäkemättömän suhteen ei ollut sääntöjä.” (Arendt 1963/1965, 295.)

Tämä apologia arvostelukykyyn ylpeyden puolesta voi vaikuttaa röyhkeältä ja mauttomalta juutalaisten kansanmurhan kontekstissa. Saattaa näyttää älyllisen ja poliittisen elitismin ilmaukselta väittää, että vain harvat onnistuivat säilyttämään arvostelukykynsä natsiterrorin puristuksessa. Itsenäinen arvostelukyky on kuitenkin ylpeää hyvin omintakeisella tavalla, sillä se ei implikoi muiden ihmisten halveksimista tai aliarvioimista. Se ei myöskään merkitse, että toisten ihmisten oikeutta asua maan päällä ja jakaa maailma keskenään ei kunnioitettaisi. Sen lähtökohta päinvastoin on luja vakuuttuneisuus jokaisen ihmisen luovuttamattomasta oikeudesta jakaa maailma muiden ihmisten kanssa. Tähän luovuttamattomaan oikeuteen liittyy

kuitenkin perustava poliittinen velvoite harjoittaa toiminnan ja arvostelun inhimillisiä kykyjä siten, että maailman jakaminen on mahdollista. Maailmassa asumisen luovuttamaton oikeus voi käytännössä realisoitua vain sillä ehdolla, että sitä vaalitaan toimimalla yhdessä muiden ihmisten kanssa ja arvostelemalla heidän yhteistä maailmaa koskevia tekojaan.

Ylpeä arvostelukyky ei luota muiden tekemiin arvostelmiin siksi, että nämä eivät välttämättä olekaan arvostelmia vaan pikemminkin ilmauksia toisilta ihmisiltä kopioitujen ajattelumallien noudattamisesta ja tottelemisesta ja sellaisina viime kädessä ilmauksia vastuuttomasta ajattelemattomuudesta. Arendtin käsityksen mukaan itsenäinen arvostelukyky oli osoittautunut liian vaikeaksi ja vaativaksi useimmille ihmisille, joista monet mieluummin piiloutuivat muiden tekemien arvostelmien taakse. Tilannetta ei parantanut kaiken aikaa laajemmalle levittäytynyt taipumus olla ottamatta lainkaan kantaa:

”Argumentti, jonka mukaan emme voi arvostella, ellemmme itse olleet paikalla ja osallisia, näyttää vakuuttavan kaikki kaikkialla, vaikka on ilmeistä, että jos se olisi totta, sen enempää oikeudenkäyttö kuin historian kirjoittaminenkaan eivät olisi koskaan mahdollisia.” (Arendt 1963/1965, 296.)

Tällä huomautuksella Arendt viittaa siihen, että itsenäinen arvostelu on aina ulkopuolista. Toisin kuin ne jotka väittävät, että ulkopuolisella ei ole oikeutta arvioida totalitaristisia oloja, Arendt päinvastoin esittää, että läsnäolija ei pysty arvostelemaan, koska läsnä oleminen hämärtää hyvälle poliittiselle arvostelulle välttämättömän etäisyyden. Etäisyys on tarpeen koko tilanteen hahmottamiseksi ja sen arvioimiseksi myös jonkun toisen näkökulmasta (vrt. Arendt 1982).

Läsnä oleminen ei vain estä tarpeellisen etäisyyden säilyttämistä arvioitavana olevasta ilmiöstä vaan se myös johtaa vääristyneeseen vanhurskauteen, jonka mukaan läsnä olleet tietävät paremmin, mitä todella tapahtui. Vääristyneen vanhurskauden ongelma on, että se on moraalisesti korruptoivaa rakentaen moraalisen hierarkian, jonka mukaan ainoastaan riittävä henkilökohtainen kokemus tarjoaa kriteerin erottaa oikea väärästä. Jos tämä asenne viedään loogiseen johtopäätökseensä, joudutaan tilanteeseen, jossa kukin voi arvioida vain omia tekojaan, koska kenelläkään muulla ei ole riittävästi kokemusta arvostella niitä. (Arendt 1963/1965, 296-298.) Poliittisesti

puhuen se johtaa tilanteeseen, jossa poliittinen olemassaolo käy mahdottomaksi; poliittinen olemassaolo perustuu aina maailman jakamiseen ja yhteinen maailma voi syntyä vain yhteistä maailmaa koskevan toiminnan ja arvostelun seurauksena. Toisin sanoen politiikka perustuu juuri toisten ihmisten tekojen arvostelemiselle.

Vielä yksi elementti tarvitaan arendtilaisen arvostelutilanteen hahmottamiseksi ja yllä mainittujen aspektien yhteen vetämiseksi. Tämä elementti on vastuu:

”Oikeudenmukaisuus, vaan ei armo, on arvostelukyvyn asia, eikä yleinen mielipide näytä olevan mistään niin yksimielinen kaikkialla kuin siitä, että kenelläkään ei ole oikeutta arvostella jotakuta toista. Yleinen mielipide antaa meidän arvostella ja jopa tuomita trendejä, tai kokonaisia ihmisryhmiä – mitä suurempia sen parempi – lyhyesti sanoen jotain niin yleistä, että erotteluja ei voi enää tehdä eikä nimiä mainita. On tarpeetonta lisätä, että tämä tabu pätee kaksin verroin silloin, kun kuuluisuuksien tai korkeassa asemassa olevien henkilöiden sanat tai teot kyseenalaistetaan. Nykyään tämä ilmenee mahtipontisissa väitteissä, että on ’pinnallista’ jankuttaa yksityiskohdista ja mainita yksilöitä, kun taas on hienostuneisuuden merkki tehdä yleistyksiä, joiden mukaan kaikki kissat ovat harmaita ja me kaikki olemme yhtäläisiä syyllisiä.” (Arendt 1963/1965, 297.)

Jos erotteluja ei voi tehdä eikä nimiä saa mainita, kaksi asiaa käy mahdottomaksi. Ensinnäkin arvostelun käytäntö itsessään käy mahdottomaksi, koska se perustuu oikean erottamiseen väärästä. Toiseksi ei ole enää mahdollista yksilöidä vastuusuhteita, jotka ilmenevät aina maailmassa toimivien ihmisten konkreettisten tekojen välisissä suhteissa eivätkä trendeissä, jotka vain tapahtuvat vailla protagonisteja. Edellä oleva sitaatti tuo esiin, että Arendt torjuu jyrkästi tendenssin hämärtää yksilöllinen moraalinen vastuu tekemällä yleistyksiä. Hänelle arvostelman tekeminen yksilön toiminnasta merkitsee nimenomaan huomion kiinnittämistä yksityiskohtiin ja yksilöihin, jotka ovat tietyt teot tehneet. Käsittääkseni tämä on voimakas vetoisuus yksilöllisen moraalisen arvostelman ja henkilökohtaisen vastuun rehabilitaation puolesta. Se ei kuitenkaan merkitse kaiken mahdollisen vastuun säilyttämistä kaikesta mahdollisesta koskaan tapahtuneesta yksilöiden hartioille. Arendt ei siis väitä, että jokainen on oman onnensa seppä. Hän päinvastoin

korostaa, että henkilökohtainen vastuu omista teoista täytyy aina erottaa poliittisesta vastuusta, joka ei koskaan ole samalla tavoin henkilökohtaista.

Tarkemmin sanoen Arendtin keskeinen argumentti on, että poliittisista rikoksista ei voi rangaista siinä määrin kuin ne käyvät yhteen hallituksen harjoittaman politiikan kanssa. Ainoa asia, josta voidaan rangaista, ovat yksittäisten hallituksen jäsenten tekemät rikokset. Tässä suhteessa Eichmannin rikosten suurin paradoksi oli, että arkipäiväisistä hallinnollisista proseduureista oli tullut suurimpia maailmanhistoriassa koskaan tehtyjä rikoksia. (Arendt 1963/1965, 298.)

Poliittinen arvostelukyky jälkitotalitaristisessa maailmassa

Edellä on käynyt ilmi, että pätevä arendtilainen poliittinen arvostelu on luonteeltaan ylpeää toimintaa. Ilmiön terävä ja pätevä arvostelu edellyttää etäisyyttä, joka ei salli empatiaa. Se on röyhkeää, koska se ei kunnioita sopimuksia ja ennalta asetettuja ajattelumalleja. Sen täytyy liioitella ja korostaa ilmiön tiettyjä piirteitä äärimmilleen tuodakseen omat argumenttinsa selkeästi esille. Se on sitoutumattomuudessaan säälimätöntä loukaten niitä, joilla on jotakin salattavaa. Se on järkyttävää, koska se haastaa ennakkokäsityksemme ja vaatii meitä ajattelemaan itsenäisesti. Silloin kun se koskee mennyttä tapahtumaa, se on väistämättä jälkiviisasta. Siten se ei koskaan ole reilua, koska se tietää aina enemmän kuin aikalaiset tiesivät. Hannah Arendtin arvostelma järkytti maailmaa, koska se oli kaikkea tätä. Se oli omintakeinen ja rohkea arvostelma ennalta-arvaamattomasta poliittisesta ääritilanteesta, jossa valtaosa ihmisistä menetti poliittisen arvostelukykynsä ja todellisuudentajunsa.

Arendtilaisittain 20. vuosisadan todellinen dilemma oli, että poliittinen diskriminaatio ja vaino ilmeni täysin ennalta-arvaamattomassa muodossa, joka loukkasi perustavaa ihmisoikeutta jakaa maailma muiden ihmisten kanssa. ”Juutalaiskysymyksen loppuratkaisu” oli tämän uuden diskriminaatiomuodon dramaattisin ja äärimmäisin ilmenemismuoto. Se toi aikaisempien vainonmuotojen rinnalle kaksi uutta aspektia, jotka muovasivat natsioperaation luonnetta. Ensinnäkin se oli luonteeltaan hallinnollinen toimenpide vaatien paljon suunnittelua ja toimeenpanoa. Toiseksi juuri hallinnollisen luonteensa vuoksi se perustui esimiesten käskyjen tottelemiseen. Sen toteuttaminen ei olisi ollut mahdollista ilman tottelemisena ilmentynyttä enemmistön tukea. Siten se pohjimmiltaan perustui kunnollisten ja tunnollisten kansalaisten normaaliin toimintaan.

Vaikka nykyisiä länsimaita ei voi luonnehtia totalitaristisiksi, niiden välillä on yhtymäkohta, joka aktualisoi arendtilaisen käsityksen itsenäisestä arvostelukyvyvystä vastauksena tilanteeseen, jossa itsestään selvä ja kaikkien jakama poliittinen tila puuttuu. Väitänkin, että juuri ajattelemalla uudelleen poliittisen arvostelukyvyn luonteen ja roolin voimme löytää tilaa aktiiviselle poliittiselle toiminnalle 21. vuosisadan jälkitotalitaristisessa maailmassa. Kuten edellä näimme, ihmisten välisen maailman konkreettisiin tapahtumiin ja tekoihin kohdistuvana aktiviteettina se ei noudata sokeasti mitään ajattelusääntöjä tai teoreettisia malleja. Kuten Aristoteles korosti, sitä ei oikeastaan voi opettaa, vaan sitä voi ainoastaan harjoitella ja harjoittaa käytännössä. Ainoa tapa tutkia sitä on katsoa konkreettisten esimerkkien kautta, kuinka sitä on käytetty empiirisissä tilanteissa.

Käytännöllisen ja kontekstuaalisen luonteensa vuoksi poliittinen arvostelu on siis teoreettisesti kesyttämätön aktiviteetti. Se ei voi nojata ennalta annettuihin ajattelumalleihin ja muuttumattomiin arviointikriteereihin, vaan se perustuu aina konkreettisten tilanteiden kontingentteihin ehtoihin. Meiltä on puuttunut ja puuttuu vastakin arvostelukyvyn teoria, koska kontekstuaalisena käytäntönä poliittinen arvostelu muovautuu konkreettisten tilanteiden satunnaisuuksien mukaan. Maailmallisiin tapahtumiin kohdistuvana aktiviteettina se pitäisi yhdistää uudelleen retoriikan ja politiikan valtakunnan kontingentteihin tapahtumiin eikä filosofian ikuisiin totuuksiin. Poliittinen arvostelukyky ei kuulu filosofiaan, vaan se kuuluu politiikkaan siitä yksinkertaisesta syystä, että poliittiset arvostelmat koskevat yhteisesti jakamamme maailman konkreettisia ilmiöitä.

Arendtilainen käsitys poliittisesta arvostelusta haastaa aikaisempia käsityksiä poliittisesta arvostelukyvystä yhteisön sisäisenä aktiviteettina. Se haastaa poliittisesti korrektin käsityksen, jonka mukaan ulkopuolisella ei ole oikeutta eikä kompetenssia arvioida. Se ehdottaa, että globalisaation ja poliittisten ”toisten” kasvavan määrän muovaamassa ristiriitaisessa nykytodellisuudessa kaikki arvostelmat ovat ulkopuolisia arvostelmia. Juuri ulkopuolisen luonteensa takia poliittinen arvostelukyky on aina ylpeä ja röyhkeä. Sen poliittinen voima juontaa harkitsevaan etäisyyteen liittyvästä ylpeydestä, joka tekee itsenäisen arvostelun mahdolliseksi. Se haastaa aikaisempia rajoja ja käsityksiä poliittisesta osallisuudesta ja kuulumisesta.

Samalla kun poliittisen arvostelun harjoittaminen tematisoi kuulumisen ongelman, se myös politisoi uudelleen kysymyksen vastuusta. Kuulumisen näkökulmasta kyse ei ole syyllisyydestä ja menneiden tekojen rankaisemi-

sesta vaan pikemminkin siitä, kuinka voisimme jakaa nyky maailman vastuuntuntoisessa vapaudessa ja tasa-arvoisuudessa. Nykymaailmassa vastuun etiikkaa ei siis pitäisi ymmärtää uutena poliittisen moralismin muotona vaan pikemminkin poliittisena pyrkimyksenä jakaa maailma sillä tavoin, että ihmisten välisen maailman tapahtumien ja ilmiöiden arvosteleminen vastuuntuntoisella tavalla on mahdollista aina ja kaikkialla.

Suurin haaste, jonka natsirikokset asettavat tuleville sukupolville on, että natsitotalitarismin jälkeen ”kunnan kansalaisen” normaalia käytöstä ei voi enää erottaa rikollisista teoista samalla tavoin kuin aikaisemmin. Tottelemiseen ja esimiesten käskyjen kunnioittamiseen perustuva normaali käytös voikin natsitotalitarismin kaltaisessa ääritilanteessa osoittautua paljon suuremmaksi rikokseksi kuin vastarinta ja kapina vallitsevaa valtaa vastaan. Tämä tilanne haastaa käsityksen, jonka mukaan kunnan kansalaisella on vastuu ja velvollisuus täyttää julkiset velvoitteensa. Se ehdottaa, että jälkitotalitaristisessa maailmassa, jolle on ominaista tietoisuus siitä, että mitä vain voi tapahtua, henkilökohtaisen vastuun omaksuminen omista teoista voi merkitä normaalin käytöksen vastaista vastarintaa. Nykymaailmassa siis normaali käytös voi osoittautua paljon ongelmallisemmaksi sekä moraalisesti että poliittisesti kuin vastarinta ja kapina.

Ilman kaiteita arvostelemisen mahdollisuudet ja rajat

Edellä hahmottelin arendtilaisen arvostelukyvyn ehtoja totalitaristisessa ja jälkitotalitaristisessa tilanteessa. Jäljelle jää joukko kysymyksiä. Tärkeimmän ja pulmallisimman niistä muodostaa tämän artikkelin keskeisin käsite, ylpeä arvostelukyky. Arendt ei missään jäsennä tätä käsitettä systemaattisesti, vaan käyttää sitä yhden ainoan kerran *Eichmann in Jerusalem* -pamfletin loppupuolella toisaalta sivumennen, toisaalta tietoisesti provosoivasti. Onko kenenkään kannalta kohtuullista yrittää jäsentää hänen käsitystään arvostelukyvystä tällaisen ohimenevän heiton kautta varsinkin kun kysymyksessä on termi, joka on monimerkityksinen ja kantaa useinmiten mukanaan negatiivisia konnotaatioita? Ylpeyttäähän ei ainakaan länsimaisessa kulttuurissa ole tavattu pitää hyveenä.

Käsitykseni mukaan Arendtin pyrkimyksenä on korostaa pätevän arvostelemisen väistämätöntä itsenäisyyttä, sitoutumattomuutta muiden tekemiin arvostelmiin. Ylpeys kääntyy hyveeksi juuri totalitarismin kaltaisissa poliittisissä ääritilanteissa, joissa ihminen voi luottaa vain itseensä. Toisin sanoen se tarjoaa vaikeissa olosuhteissa vahvan asenteen, jonka avulla

yksittäisen ihmisen on ehkä mahdollista kestää enemmistöjen taholta tuleva paine paeta itsepetokseen ja totuuden väistelyyn. Kysymyksessä ei siis ole ihmisen luonteen pysyvä ominaisuus vaan arvostelun käytäntöön liittyvä strateginen positio, joka avaa itsenäisen arvostelun mahdollisuuden olosuh-teista riippumatta.

Tämä sama strateginen positio avaa myös paremman mahdollisuuden yksilöidä, mitä Arendtin arvostelukyvyn käsityksestä voidaan yleisellä tasolla sanoa. Edellä olen useaan kertaan todennut, että Arendtin arvostelukykyä koskevista kirjoituksista on mahdotonta johtaa systemaattista arvostelukyvyn teoriaa. ”Ylpeän arvostelukyvyn” voidaan kuitenkin väittää nojaavan kolmeen ehtoon. Ensinnäkin ylpeässä poliittisessa arvostelussa on aina kysymys empiirisen ilmiön tai tilanteen (eikä siis vain speaktaakkelin) arvostelemisesta. Toiseksi ylpeä arvostelukyky välttää sellaisten yleistysten tekemisen, jotka hämärtäisivät yksilöllisen moraalisen vastuun kantamisen. Se ei siis koskaan mene toisten selän taakse piiloon, vaan kysyy myös omaa asemaansa ja vastuutaan annetussa arvostelutilanteessa. Kolmanneksi ylpeä arvostelukyky hylkää kokemuksellisuuden glorifioimisen ainoana ”viisaana” arvostelupositiona. Se ei siis hyväksy käsitystä, jonka mukaan vain oma kokemus tai silminnäkijäpositio antaa mahdollisuuden oikeudenmukaiseen ja totuudenmukaiseen arvosteluun.

Näin siis ylpeälle arvostelukyvylle asettuu tehtävä ajatella ja arvostella empiiristä ilmiötä tai historiallista tilannetta etäisyyden päästä mutta tavalla, joka välttää yleistyksiä nojaamalla henkilökohtaisen ajattelun ja arvostelun voimaan. Ongelmaksi jää, onko tämä mahdollista. Onko arvostelukyvyn käyttö ilman minkäänlaisten yleistysten tekemistä mahdollista?

Luontevimman tavan pohtia tätä kysymystä tarjoaa Arendtin position vertaaminen hänen ehkä tärkeimpään oppi-isäänsä, Kantiin. Toisin kuin monet Arendtin kommentaattorit ovat tehneet (ks. edellä alaluku *Eichmann in Jerusalem* -teoksen uusi luenta), tämä ei kuitenkaan merkitse Arendtin arvostelukyvyn käsitteen johtamista Kantin esteettisen arvostelukyvyn käsitteestä. Pikemminkin kysymys kuuluu, noudattaako Arendtin ajatuskuvio Kantin käsitystä siitä, mitä ja kuinka on mahdollista arvostella. Tällöin huomataan, että juuri tässä suhteessa Arendtin arvostelukyvyn käsite asettuu Kantin ajattelun kritiikiksi.

Kantin käsityksen mukaanhan etäisyydessä tapahtunutta historiallista tilannetta, hänen tapauksessaan Ranskan vallankumousta, voidaan kommentoida vain speaktaakkelinä välttäen omia poliittisia tai moraalisia kannan-

ottoja ja sitoumuksia. Arendt kääntää Kantin käsityksen ympäri kahdessa suhteessa. Ensinnäkin Arendtin käsityksen mukaan poliittinen arvostelu ei koskaan voi olla vain spektaakkelin kommentointia, koska tapahtumien etäisyydestä riippumatta kysymys on aina ihmisten välisen maailman asioista, joihin ihminen on väistämättä sidoksissa niin kauan kuin hän haluaa jakaa maailman muiden kanssa. Toiseksi Arendtin käsitys yleisestä arvostelukyvyvystä itse asiassa osallistaa arvostelijan arvosteltavana oleviin tapahtumiin etäisyydestä ja sitoutumattomuudesta huolimatta. Vaikka siis Arendt korostaa arvostelemisen ja ”varsinaisen poliittisen toiminnan” välistä eroa, hän käytännössä kuitenkin määrittelee arvostelukykyä tavalla, joka lähentää sitä poliittiseen toimintaan: arvostelmasta tulee teko, joka koskee ihmisten välistä maailmaa. Loppujen lopuksi arvostelman ja poliittisen teon väliseksi veteen piirrettyksi viivaksi jää, että arvostelma (tai totuuden puhuminen, vrt. Arendt 1967) ei välttämättä muuta maailmaa, se ei välttämättä aloita jotain uutta kuten poliittinen teko sanan varsinaisessa merkityksessä.³

Viitteet

- ¹ Näissä irtiotoissa ei olla sokeasti Arendtin puolesta tai häntä vastaan, vaan pyritään kriittiseen luentaan, joka irtautuu aikaisemmin liiankin tavallisesta pro tai contra Arendt -keskustelusta, jossa ei aina onnistuttu yksilöimään sen enempää Arendtin ajattelun ansioita kuin siihen liittyviä aukkoja ja ongelmiakaan. Oma Arendt-luentani on tietoisesti Arendt-myönteinen siksi, että pyrin ennen kaikkea ymmärtämään, mihin hän pyrki poliittisen arvostelukyvyyn pohdinnoillaan.
- ² Arendt ei missään käytä termiä ihmiskuntasopimus, vaan se on minun keksintöni kuvaamaan Arendtin politiikkakäsitykseen liittyvää ihmisen olemassaolon perustilannetta maailman muiden kanssa jakavana olentona. Arendt kuvaa maailman ihmisten väliin jääväksi pöydäksi, joka samalla sekä yhdistää että erottaa ihmiset toisistaan estäen heitä kaatumasta toistensa päälle. Maailma on pöytä, joka kuuluu yhtä lailla kaikille, jota kenelläkään ei ole oikeutta valloittaa yksin itselleen, vaan joka tulee jakaa yhdessä muiden ihmisten kanssa. (Ks. Arendt 1958, 52–53.)
- ³ Kiitän Sakari Hännistä ehdotuksesta ottaa esille tässä päätännässä esitetyt ajatukset ja ajatuskokeet. Jatkon kannalta jää itämään ajatus verrata systemaattisemmin Arendtin ja Kantin ”poliittisia kirjoituksia” ja jättää ”kriitikit” sivummalle.

Lähteet

- Arendt, Hannah (1949) The Rights of Man. What Are They? *Modern Review* 3:1, 24–37.
- Arendt, Hannah (1951) *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, Hannah (1952) Mankind and Terror. Teoksessa Hannah Arendt: *Essays in Understanding 1930–1954*. New York: Harcourt Brace & Company 1994.
- Arendt, Hannah (1958) *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (1963/1965) *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. New York: Viking Press.
- Arendt, Hannah (1967) Truth and Politics. Teoksessa *Between past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York: Viking Press 1968.
- Arendt, Hannah (1985/1992) *Hannah Arendt Karl Jaspers Correspondence 1926–1969*. New York: Harcourt Brace & Company.
- Arendt, Hannah (1978a) *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, Hannah (1978b) *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Toim. Ron H. Feldman. New York: Grove Press.
- Arendt, Hannah (1982) *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (1996/2000) *Within four Walls. The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher, 1936–1968*. New York: Harcourt, Inc.
- Aschheim, Steven E. (2001) *Hannah Arendt in Jerusalem*. Los Angeles: University of California Press.
- Benhabib, Seyla (1997) Identity, Perspective and Narrative in Hannah Arendt's Eichmann in Jerusalem. *History & Memory* 8:2.
- Bilsky, Leora Y. (1997) When Actor and Spectator Meet in the Courtroom: Reflections on Hannah Arendt's Concept of Judgment. *History and Memory* 8:2.
- Bragar, Bruce L. (1999) *The Trial of Adolf Eichmann. The Holocaust on Trial*. San Diego: Lucent Books.
- Brunner, José (1997) Eichmann, Arendt and Freud in Jerusalem: On the Evils of Narcissism and the Pleasures of Thoughtlessness. *History & Memory* 8:2.
- Curtis, Kimberley (1999) *Our Sense of the Real. Aesthetic Experience and Arendtian Politics*. London: Cornell UP.
- Friedman, Tuviah (1961) *The Hunter*. New York: Doubleday & Company, Inc.
- McKenna, George (1984) Bannisterless Politics: Hannah Arendt and her Children. *History of Political Thought* 6:2.

- Ophir, Adi (1997) Between Eichmann and Kant: Thinking on Evil after Arendt. *History & Memory* 8:2.
- Pick, Hella (1996): *Simon Wiesenthal. A Life in Search of Justice*. London: Phoenix.
- Parvikko, Tuija (1996) *The Responsibility of the Pariah. The Impact of Bernard Lazare on Arendt's Conception of Political Action and Judgement in Extreme Situations*. Jyväskylä: SoPhi.
- Parvikko, Tuija (2002) Poliitiikka ilman *polista* – pakolainen paradigmana 2000-luvun poliitiikassa. *Kosmopolis* 32:1, 41-60.
- Robinson, Jacob (1965) *And the Crooked Shall be Made Straight. The Eichmann Trial, the Jewish Catastrophe, and Hannah Arendt's Narrative*. New York: Macmillan Company.
- Scholem, Gershom (1963) A Letter to Arendt. Teoksessa Arendt 1978b.
- Segev, Tom (1993) *The Seventh Million. The Israelis and the Holocaust*. New York: Hill and Wang.
- Sharpe, Barry (1999) *Modesty and Arrogance in Judgment. Hannah Arendt's Eichmann in Jerusalem*. London: Praeger.
- Villa, Dana (2000) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolin, Richard (1997) The Ambivalences of German-Jewish Identity: Hannah Arendt in Jerusalem. *History & Memory* 8:2.
- Young-Bruehl, Elisabeth (1982) *Hannah Arendt. For Love of the World*. New Haven: Yale University Press.