

AJAN APORIAT

Augustinus Hannah Arendtin tarinankerronnan valossa

Jyväskylän yliopisto
Yhteiskuntatieteiden ja
filosofian laitos
Valtio-opin pro gradu
Leena Uskelin
kevät 2002
70 s.

AJAN APORIAT
pro gradu
Jyväskylän yliopisto
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Valtio-oppi
Leena Uskelin
kevät 2002
70 s.

TIIVISTELMÄ

Tässä tutkielmassa tarkastellaan Augustinuksen ajan *aporiaa* Hannah Arendtin tarinankerronnan näkökulmasta. Teemaa avataan Augustinuksen *Tunnustuksissa* kuvaaman sisäisen ristiriidan kautta. Tutkielmassa luetaan rinnakkain Augustinuksen ja Arendtin näkemyksiä itsensä tiedostamisesta ajassa ja niitä toiminnan muotoja, joita tietoisuus ajassa olemisesta synnyttää.

Työn edetessä pyritään nostamaan esiin Arendtin tarinankerronnan viitekehystä ajatusmalleja ja käsitteitä, joiden väitetään kulkeutuneen Arendtin väitöskirjasta hänen myöhempiin teoksiinsa. Tutkielmassa tarkastellaan tätä väitettä soveltamalla uutta lukutapaa Arendtin *paaria*-teksteihin Stefan Zweigista ja Bertolt Brechtistä. Lukutapaa laajennetaan Arendtin tarinankerronnasta ottamalla analyysiin mukaan Augustinuksen *Tunnustuksien* terminologiaa. Laajennetun käsiteapparaatin avulla pohditaan sitä, tarjoaako Augustinuksen kääntymyksen *aporiassa* esiin tulevien teemojen (takaisin)soveltaminen Arendtin tarinankerrontaan mahdollisuuden luoda uutta lukutapaa.

Tarkastelussa tulen siihen lopputulokseen, että käyttämieni lähteiden pohjalta on nähtävissä, että Augustinuksen *Tunnustuksissa* kuvaama taistelu minän ja itsen välillä ja sitä seurannut kääntymys vaikutti Arendtin ajatteluun ja tämä vaikutus on nähtävissä hänen myöhemmissä teoksissaan. Augustinuksen aikakäsitys ja sieltä kumpuava muisti sai merkityksen voimakkaimmin Arendtin tarinankerronnassa. Loppupäätelmässä esitän, että Augustinuksen vaikutuksen esiin kuoriminen Arendtin ajattelusta tarjoaa uuden lukutavan ja tulkintakehikon Arendtin *paaria*-teksteihin ja tämän kautta voidaan osaltaan tehdä ymmärrettävämmäksi se, kuka toimi ja mitä tapahtui niissä tarinoissa, joiden pääosissa ovat Stefan Zweig ja Bertolt Brech.

AVAINSANAT: tarinankerronta, *aporia*, aikakäsitys, *paaria*, antisemitismi, kääntymys, tunnustus, näyttäytymisen tila, *appetitus*

SISÄLLYSLUETTELO

1. JOHDANTO	1
2. PAARIA ARENDT	5
2.1. Hannah Arendt, maailmaan heitetty	8
2.2. Antisemitismin haaste	11
3. ARENDT JA TARINANKERRONTA	14
3.1. <i>Vita activa</i>	15
3.2. Toiminnan ensisijaisuus	18
3.3. Tarinankerronta	20
4. KÄÄNTYMYS TARINANKERRONNAN VALOSSA	22
4.1. Aurelius Augustinus	22
4.2. <i>Aporia</i> Augustinuksella	24
4.3. Aikakäsityksen filosofinen perintö	30
4.3.1. Ajan kolme ulottuvuutta	32
4.3.2. Sielun kolme ulottuvuutta	35
4.4. <i>Appetitus</i> Augustinuksella	37
4.4.1. Rakkauden eri muodot: <i>caritas ja cupiditas</i>	43
5. PAARIAT AJAN <i>APORIAN</i> TARINASSA	48
5.1. Maailmankansalainen Stefan Zweig	49
5.1.1. Erään eurooppalaisen muistelmia	51
5.1.2. Kuuluisuuden aura	52
5.2. Mustien metsien Bertolt Brecht	57
5.2.1. Runoilijan rangaistus	60
EPILOGI	63
LÄHTEET	67

1. JOHDANTO

Tämän opinnäytetyön taustalla on hämmennys. Muistan nimittäin, kun syksynä eräänä tutustuin Hannah Arendtin ajatteluun *politiikan teorioiden klassikot* –seminaarissa. En ymmärtänyt siitä paljoakaan. Minulle jäi kuitenkin kaipaus tutustua hänen ajatteluunsa jatkossa. Augustinuksen kohdalla koin saman tunteen. Minua viehätti Augustinuksen *Tunnustuksien* voimakas sävy: ”*Liian myöhään minä Sinuun rakastuin, oi Kauneus ... Katso, Sinä olit minussa, mutta minä harhailin maailmassa ja etsin Sinua sieltä*”¹. Jatkoin Augustinuksen ja Hannah Arendtin kanssa eteenpäin. Tutustuin *paaria*-seminaarissa Arendtin pohdintoihin ”maailmaan heitetyn” olennon kokemuksen ja elämäntilanteen tulkinnasta. Muistiini jäi soimaan vaade itsensä tunnistamisesta maailmassa, sekä uuden luomisesta hetkellä, joka luo ainutkertaisuuden. Ajatus ajasta aikaan näyttävästä *toiseudesta* ihmisen sisimmässä kiehtoi minua ja halusin tarkastella teemaa lähemmin. Olin kahta mieltä: Arendt vai Augustinus? Menin tutkimuskysymysten seminaariin tarkoitukseni tehdä harjoitelma Arendtin *paaria*-figuureista. Tein lopulta harjoitelman Augustinuksen aikakäsityksestä. Tarkastelin aluksi Augustinuksen aikakäsitystä ja sieltä kumpuavan muistin merkityksellisyyttä tunnustuksen ja kääntymyksen hetkellä. Mutta mitä enemmän käsittelin Augustinuksen maailmassa olon tuskaa ja aikakäsitystä Arendtin tarinankerronnan kautta, sitä enemmän huomasin lukevani Arendtia Augustinuksen kautta. Hämmennyin jälleen kerran, eikä tutkimuskirjallisuudesta ollut juurikaan apua. Arendt -tutkimuksissa Augustinuksen merkitys Arendtin teoksiin on useimmiten sivuutettu vain maininnalla alaviitteessä: Arendt teki vuonna 1929 väitöskirjan Augustinuksesta (*Der Liebesbegriff bei Augustin*). Päätin siis tutkia lisää.

Scott et al. (1996) mukaan Arendtin teorioiden kaukupohja on kuultavissa vuonna 1929 aloitetun väitöskirjan kysymyksenasettelussa. Arendtin tutkimus kulkeutui maanpaon mukana Ranskasta Yhdysvaltoihin, jonne hän 1940-luvulla päätyi. Arendt korjaili väitöskirjaansa Augustinuksesta 1950- ja 1960-luvun vaihteessa, mikä on nähtävissä peilaamalla väitöskirjaa hänen tuona aikana kirjoittamiinsa

¹ *Tunnustukset* x,27

teoksiin. Myös näistä teoksista kulkeutui terminologiaa korjailun alla olevaan väitöskirjaan. Arendt teki suoria tai epäsuoria viittauksia väitöskirjastaan *The Origins of Totalitarianism* –kirjan uuteen painokseen sekä teoksiin *On Revolution*, *Between Past and Future* ja *Eichmann in Jerusalem*. Arendtin väitöskirjan tutkimuskysymys ja johtopäätös pysyi ennallaan, kuitenkin Arendtin tutkimus Augustinuksesta näyttäytyy kaanonissa jonakin, joka on 'ei-enää'. Onko näin?

Tässä tutkielmassa lähestytään ajan *aporiaa* Arendtin tarinankerronnan näkökulmasta. Teemaa avataan Augustinuksen *Tunnustuksissa* kuvaaman sisäisen ristiriidan kautta. Augustinus pohjaa ajattelunsa kääntymyksen hetkeen, jolloin hänestä tuli kysymys itsellensä. Augustinus tunnistaa itsensä ajan kautta. Aikakäsityksen myötä hahmottuu näkemys aikaa mittaavasta muistista, joka puolestaan on tunnustuksen ja sitä kautta näyttäytymisen ja tarinan syntymisen edellytys. Augustinuksen mukaan voimme mitata aikaa ainoastaan silloin, kun mieleemme pystyy säilömään itseensä ohitse menevien tai ohitse menneiden tapahtumien vaikutelmia. Mielellä on kyky ulottaa itsensä tulevaisuuteen (*ei-vielä*) odotuksen kautta ja menneisyyteen (*ei-enää*) muistamisen kautta. Nykyhetkessä on vain tarkkailu. Ajan ymmärtäminen liittyy kykyyn tunnistaa itsensä hetkessä.

Arendtin politiikanteoria ja siihen kiinteästi liittyvä tarinankerronta rakentuu totalitarismin kritiikin ja poliittisen toiminnan ensisijaisuuden puolustukselle. Arendtille toiminta on politiikkaa, ja toimiva ihminen on *homo politicus*. Ihmisen kyky toimintaan on riippuvainen siitä, miten hän kykenee tunnistamaan itsensä maailmassa. Tutkielman teeman valintaa ohjasi kysymys, mikä on muistin merkityksellisyys poliittisen arvostelukyvyn rakentumisessa. Tarjoaako kääntymys politiikan mahdollisuuden?

Tässä työssä luetaan tarkoituksellisesti rinnakkain Augustinuksen ja Arendtin näkemyksiä itsensä tiedostamisesta ajassa ja niitä toiminnan muotoja, joita tietoisuus ajassa olemisesta synnyttää. Tutkielma lähtee tästä syystä liikkeelle luvussa kaksi Arendtin politiikanteorian ja siihen kiinteästi liittyvän tarinankerronnan syntyvaiheiden esittelyllä. Luvussa esitellään myös Arendtin vastausta antisemitismin haasteeseen ja raotetaan hänen tarinankertojan arvioitaan paarian vastuusta toimintaan ääritilanteissa.

Luvussa 3 tarkastellaan toiminnan ensisijaisuutta Arendtin ajattelussa ja avataan hänen tarinankerronnan keskeisimpiä käsitteitä *polis*, *vita activa*, *vita contemplativa*, *who* sekä *space of appearance*.

Neljännessä luvussa keskitytään Augustinuksen kääntymyksen tarinaan. Tarkastelussa on tuolloin pohdinnat ajasta ja kokemuksellisuudesta sekä Augustinuksen rakkauskäsitys. Augustinuksen ajattelun ymmärtämiseksi on tärkeää tarkastella myös hänen aikakäsitystään, sillä tunnustus mahdollistui muistin kautta. Augustinuksen pohdinta ajasta ymmärretään tässä pyrkimyksiksi selvittää ajan kokemuksellisuuden ongelma, ei niinkään ajan luonteen määrittämiseksi. Augustinuksen kääntymyksen taustalla on hajaantuminen ja ajassa koettu hämmennys siitä, 'kuka minä olen'. Augustinus löytää Ykseyden Jumalaa kohti suuntaavasta rakkaudesta, ja tätä Augustinuksen rakkauskäsitystä tarkastellaan Arendtin väitöskirjan kautta.

Tämän työn päämääränä ei ole selvittää Augustinuksen ja Arendtin ajattelun yhteneväisyyksiä, vaan tarkoituksena on lukea Augustinusta Arendtin tarinankerronnan valossa. Myös tässä työssä lähdetään siitä, että Arendtin toiminta- ja politiikkakäsitys alkoi kehittyä hänen tutkimuksestaan Rahel Varnhagenista.

Työn edetessä pyritään nostamaan esiin Arendtin tarinankerronnan viitekehyksestä ajatusmalleja ja käsitteitä, joiden väitetään kulkeutuneen Arendtin väitöskirjasta hänen myöhempiin teoksiinsa. Luvussa 5 tarkastellaan tätä olettamusta asettamalla teoria kokemusten alkulähteille. Tällöin avataan esimerkkien avulla *paaria*-tekstejä Arendtin tarinankerronnan kautta. Lukutapaa laajennetaan ottamalla mukaan Augustinuksen *Tunnustuksien* terminologiaa. Laajennetun käsiteapparaatin avulla pohditaan muistin merkityksellisyttä arendtlaisen poliittisen arvostelukyvyn rakentumisessa. Tutkielman keskeisenä kysymyksenä onkin, tarjoaako Augustinuksen kääntymyksen *aporiassa* esiin tulevien teemojen (takaisin)soveltaminen Arendtin tarinankerrontaan mahdollisuuden luoda uutta lukutapaa. Voisiko tämä uusi lukutapa tehdä ymmärrettävämmäksi sen, kuka toimi ja mitä tapahtui niissä tarinoissa, joiden pääosissa ovat Stefan Zweig ja Bertolt Brecht?

Olen pitäytynyt lähteiden käytössä ajassa syntyvän tunnustuksellisuuden ja tarinankerronnan pääpiirteitä käsittelevissä teksteissä. Olen näiden lähteiden avulla pyrkinyt analysoimaan ajan kokemuksellisuuden *aporiana*. Olen rajannut työni päälähteiksi Augustinuksen *Tunnustukset (Confessiones)* sekä Hannah Arendtin *Human Condition* (1958) ja *Love and Saint Augustine* (1996). Augustinus (354 - 430) kirjoitti *Tunnustukset* piispan vuosiensa alussa, kauan ennen pääteostaan *De Civitate Dei* (Jumalan valtakunnasta). *Tunnustukset* on omaelämäkerran muotoon kirjoitettu rippi ja kiitosveisuu, jonka Augustinus tekee itsensä, Jumalan ja seurakunnan edessä. Hannah Arendtin *Human Condition* (1958) on korjailtu kokoelma hänen vuonna 1956 Yhdysvalloissa pitämistään luennoista. *Human Conditionin* on sanottu olevan Arendtin *magnum opus*, jossa Arendt pyrkii löytämään uudelleen politiikan moninaisuuden ulottuvuuden. Hän esittelee tässä teoksessaan tarinankerronnan, jonka kautta on mahdollista pelastaa unohdukselta niin ilmiöt kuin tarinatkin ja siirtää ne kanssaihminen maailmaan. *Love and Saint Augustine* on vuonna 1996 julkaistu, toimitettu ja korjattu laitos hänen väitöskirjastaan *Der Liebesbegriff bei Augustin* (1929). Teos rakentuu Augustinuksen *caritas* -käsitteen ympärille. Arendtin väitöskirja pohjaa useisiin Augustinuksen teoksiin. Tässä tutkielmassa on luettu Arendtin väitöskirjaa selektiivisesti, kysymyksenasettelun pohjalta.

Käytän työssäni runsaasti suoria sitaatteja tuodakseni esiin analysoimieni tekstien terminologian tai ajatusrakenteen alkuperäisasussaan. Olen pyrkinyt käännöksissä uskollisuuteen alkuperäistekstien kanssa. Työssäni käyttämäni *Tunnustuksien* suomennos on Otto Lakan, jollei toisin mainittu.

2.PAARIA ARENDT

Augustinus kirjoittaa yhdessä maailmankirjallisuuden kuuluisimmista apologioista, *Tunnustuksissa*, seuraavasti:

”Tahdon muistella menneitä pahoja tekojani ja lihallisuutta, joka saastutti sieluni. En siksi, että niitä rakastaisin, vaan että rakastaisin Sinua, minun Jumalani. Rakkaudesta Sinun rakkauteesi teen sen, palauttaen mieleeni näissä karvaissa muistelmissani häpeällisimmätkin tieni siinä tarkoituksessa, että Sinä kävisit minulle suloiseksi ... Sinä joka kokoat olemukseni moninaiset hajanaiset pirstaleet, joihin se Sinusta ainoasta olevaisesta pois käännettyänsä oli särkynyt.”²

Augustinuksen ajattelun pohjana on hänen *Tunnustuksissaan* kuvaamansa sisäinen ristiriita ja kääntymys kristinuskoon. Augustinuksen kääntymyksen hetki on menneen ja nykyisen välillä huokaileva *pathos*³ ja *aporía*⁴. *Tunnustuksien* matkamies kulkee maailmalla laveaa tietä, vieraantuneena itsestään ja harhautuen kauemmas alkuperästään: ”minä juoksin pois Sinun luotasi, Jumalani ... ja tulin itselleni kurjuuden kuiluksi”⁵. Augustinuksen kaipuu (*appetitus*) rauhaan löysi vastauksen kääntymyksestä Jumalan puoleen. Augustinuksen ajan *aporian* kautta hahmottuu näkemys muistista, joka puolestaan on tunnustuksen ja sitä kautta näyttäytymisen ja tarinan syntymisen edellytys.

Hannah Arendtin politiikanteoria ja siihen kiinteästi liittyvä tarinankerronta muovautui pitkän aikavälin kuluessa, mutta sen kaikupohja on nähtävissä hänen väitöskirjassaan *Der Liebesbegriff bei Augustin* (1929)⁶. Teos rakentuu Augustinuksen *caritas* -käsitteen ympärille. *Caritas* on rakkautta Jumalaa kohtaan (*amor Dei*) erotuksena maailmaa kohtaan suuntaavasta *cupiditas* -rakkaudesta (*amor mundi*). Avaan Augustinuksen aikakäsitystä Hannah Arendtin

² *Tunnustukset* ii,1

³ *pathos* = tuska

⁴ *aporía* = vaikeus, hämmennys

⁵ *Tunnustukset* ii,10

⁶ käytän tutkielmassani *Love and Saint Augustine, 1996*

tarinankerronnan kautta. Augustinus oli Arendtille *primus motor*, jonka ajan kokemisen vaikeus ja kääntymys eivät jättäneet Arendtia rauhaan, vaan hän palasi uudelleen ja uudelleen Augustinuksen sanoihin '*quaestio mihi factus sum*', olin tullut itselleni suureksi arvoitukseksi⁷.

Arendtin mukaan kuolema oli ratkaisevin kokemus Augustinuksen elämässä. Menetyksen jälkeen seurasi elävän kuolema. ”Elämäni ei ole minussa itsessäni”⁸, tunnustaa Augustinus. Jumalaa kohti suuntaavan rakkauden (*caritas*) ja kääntymyksen myötä Augustinus löytää pirstaloituneisuudesta Ykseyden. Augustinuksen aikakäsityksen kautta paljastuvan muistin kautta ihminen ymmärtää itsensä. Augustinuksen ajattelussa muisti on merkityksellisin, sillä ilman muistia ei voi olla tunnustusta ja täten paluuta luojaan. Muisti on polku ihmisen pyrkimyksessä löytää alkuperänsä. Arendtin tapa soveltaa Augustinuksen muistikäsitystä antoi hänelle mahdollisuuden sijoittaa sekä vieraantumisen draama että sovitus ajattomaan nykyisyyteen. Muistin avulla Arendtin pyhiinvaeltajasielu reflektoi alkuperäänsä luojaan kuvassa ja valmistautuu paluuseen ja yhteisöllisyyteen. Muisti on keskeinen kiinnostuksen kohde Arendtille koska hänen mielestään kulttuurinen *amnesia* avaa pohjattoman tyhjyyden tilan, *abyss of nothingness*.⁹ Ja tässä on vaaransa:

”Worldlessness as a political principle is possible only on the assumption that the world will not last; on this assumption, however, it is almost inevitable that worldlessness, in one form or another, will begin to dominate the political scene. This happened after the downfall of the Roman empire and, albeit quite other reasons in very different, perhaps even more disconsolate forms, it seems to happen again in our days.”¹⁰

Maailmattomuuden tilassa ihminen kadottaa tien takaisin alkuperäänsä, mutta kokemus yhteisestä maailmasta ja julkisessa tilassa näyttäytyvien, elämään jäävien tarinoiden muisto luo yhteisöllisyyden tunnetta nykyisyydessä, jossa on myös odotus tulevasta eli siitä, mikä on 'ei-vielä'.

⁷ käyttämäni teoksen mukaan *factus eram ipse mihi magna quaestio*

⁸ *Tunnustukset* xii,10

⁹ Scott et. al 1996, 144-145

¹⁰ Arendt 1958, 54

Arendtin politiikanteoria rakentuu siis totalitarismin kritiikin ja poliittisen toiminnan ensisijaisuuden puolustukselle. *What are we doing?* kaikuu Arendtin ajattelussa läpi hänen tuotantonsa¹¹. Kansallissosialistien valtaan nousulla ja sen jälkeisillä tapahtumilla on ollut perustavanlaatuinen vaikutus Arendtin ajattelulle ja sen selvittämiselle, mitä oikeastaan tapahtui. Arendtin totalitarismikritiikin taustalla on kysymys *kuinka on mahdollista ymmärtää oikeuttamatta?* Arendtin totalitarismi - tutkimus on antitotalitaarinen metodiltaan, täten tapahtunutta ei ilmaista tyrannimaisin termein koska totalitarismista on olemassa useampi kuin yksi totuus¹².

Tarinankerronta on tapa selvittää sitä miksi jotain tapahtui ja miten se oli mahdollista. Arendtin tarinankerronnan pohjalla on ajatus ihmisen ainutkertaisuudesta, täten jokainen tarina on ainutkertainen niiden yksityiskohtien kanssa, joista tarina muodostuu. Arendtin tarinankerronnan päämääränä on ymmärtää ennen-kokemattoman luonne asettamalla teoria kokemusten alkulähteelle eli tekstien ulkopuolelle ja ulos abstraktista¹³. Arendtin ansioksi voidaan lukea se, että hän ei koskaan puhunut *paariudesta*¹⁴ ainoastaan abstraktilla tasolla, vaan lähestyi ilmiötä tuomalla keskusteluun mukaan olemassa olevia henkilöitä ja heidän tilanteensa¹⁵. Tarina vaatii syntyäkseen näyttäytymisen poliittisessa tilassa. Tämä tila on kanssaihmissämme maailma. Arendt kirjoittaa:

”Yhteinen maailma on se, johon tulemme sisään syntymässämme ja jonka jätämme taaksemme kun kuolemme. Se ylittää elämäntietämme menneeseen ja tulevaan; se oli olemassa ennen meitä ja se kestää lyhyen vierailumme siinä. Se on se, mitä meillä on yhteistä paitsi kanssaihmissämme, myös meitä ennen olleiden ja meidän jälkeemme tulevien kanssa.”¹⁶

Yhteinen maailmamme säilöo muistissaan tarinoita heille, jotka tulevat meidän jälkeemme. Tarinoiden kautta hahmotamme sitä maailmaa, jossa elämme. Tarinankertojalla on menneen nykyisyys ja kun hän kertoo menneistä, ammentaa

¹¹ ks. esim. Arendt (1958)

¹² Guaraldo 1997, 316

¹³ Guaraldo 1997, 313

¹⁴ *paaria* = toiseus, luokaton

¹⁵ Parvikko 1996, 23

¹⁶ Arendt 1958, 55

hän muististaan tapahtumien sieluun painamia kuvia, ei asioita sinänsä. Esittelen tässä luvussa Arendtin politiikanteorian syntyvaiheita ja raotan hänen tarinankertojan arvioitaan *paarian* vastuusta toimintaan ääritilanteissa.

2.1 Hannah Arendt, maailmaan heitetty

Hannah Arendt (1906-1975) oli juutalaisen insinöörin tytär Königsbergistä, Saksasta. Arendt rakentaa politiikanteoriaansa juutalaiskysymyksen pohjalta. Hän pohtii toiseuden ja "maailmattomuuden" tilan merkitystä poliittisen arviointikyvyn kehitykselle ja hänen ajattelussaan on nähtävissä fenomenologis-eksistenssifilosofinen viire. Eksistentiaalisessa ajattelussa ihmisluonnon tilalle asetetaan "maailmaan heitetyn" olennon kokemuksen ja elämäntilanteen tulkinta. Se, miten ihminen kykenee tunnistamaan itsensä maailmassa määrää hänen kykyään toimia siinä. Toimiva ihminen on *homo politicus* ja toiminta on täten politiikkaa. Toiminta – ja politiikkakäsitykseen liittyy toimija, sillä "maailmaan heitetty" olento toimii välttämättä. Ihmisen ainutkertaisuus määräytyy sen kautta, millaisen vastauksen hän pystyy antamaan tässä tilanteessa.¹⁷

Arendtia ei juutalaiskysymys tai politiikka kiinnostanut ennen 1920-luvun loppua. Itse asiassa Arendt koki juutalaiskysymyksen pitkästyttäväksi. Arendt ymmärsi kuitenkin vuoteen 1930 tultaessa että hän oli maailman silmissä juutalainen, ei saksalainen kulttuuri-intellektuelli. Hänen vastauksensa tilanteeseen oli toiminta: hän teki tutkielman Rahel Varnhagenista, eräästä 1800-luvun alun saksalaisesta romantikosta. Vaikka Arendt kielsi tutkimuksen omaelämäkerrallisuuden, hän ilmeisesti tunsu hengenheimolaisuutta tutkimuskohteeseensa. Rahel Varnhagen oli Arendtin mielestä tuhlannut elämänsä pakenemalla juutalaisuuttaan assimiloitumiseen, vaikkakin viimein hyväksyi syntymänsä ja asemansa paariana. Rahel Varnhagen oli, kuten niin moni muukin juutalainen, tehnyt sen virheen, että hän ei ollut ajatellut asemaansa poliittiselta kannalta. Rahel Varnhagen näytti

¹⁷ Palonen 1989, 16-24

Arendtin mielestä hyväksyneen juutalaisuuden yksinkertaisesti henkilökohtaisena epäonnena.¹⁸

Kansallissosialistien valtaanpääsyn jälkeen Arendt pidätettiin keväällä 1933 muutamaksi päiväksi ja hän joutui lähtemään maasta. Vuoden 1933 lopulta lähtien Arendt asui Pariisissa ja työskenteli juutalaisnuorten Palestiinaan muuttamista tukevassa järjestössä.¹⁹ Pariisin aikanaan Arendt tutustui juutalaisradikaali Bernard Lazaren kirjoituksiin. Lazare oli elänyt Dreyfus-jutun ajan Ranskassa. Arendtille juuri Lazaren Dreyfus-jutun²⁰ yhteydessä esittämä polemiikki oli esimerkki siitä, miten *paarian* tulisi asennoitua politiikkaan. Dreyfus-jutun kokemuksesta viisastuneena Lazare ymmärsi, että juutalaisten tilanne oli poliittinen ja että tilanteeseen oli myös vastattava poliittisesti, kapinalla sortoa vastaan.²¹

Arendt mukautti *paaria* -termin käyttöönsä Max Weberiltä ja Bernard Lazarelta. Parvikko esittää kirjassaan *The Responsibility of the Pariah*, että Arendtin paaria-käsitteen alkuperän ja merkityksen huomiotta jättäminen johtaa Arendtin myöhempien töiden väärintulkittamiseen, sillä tietämättä Lazaren ajatusta paarian osavastuullisuudesta on vaikea nähdä Arendtin kirjallista kritiikkiä oikeassa valossa. Arendtin tarkoituksena ei ole esittää juutalaisia syyllisiksi omaan tuhoonsa, vaan hän haluaa tuoda esiin sen seikan, että myös paaria on osaltaan vastuussa poliittisesta tulevaisuudestaan. Vastuuta ei voi paeta, ei edes paaria. Paaria on poikkeus, *anomalia*, joka määrittyy suhteessa valtaväestöön. Paariasta voidaan ajatella olevan neljä tulkintaa: juutalaiset kansana; Rahel Varnhagen, eli yksi juutalaisten edustaja; yksittäisten ihmisten persoonallisuus ja paaria-tyyppien edustajat; sekä juutalaiset maanpaossa.²²

Arendtin sitoutuminen juutalaiskysymykseen jatkui vuodesta 1941 Yhdysvalloissa kahdella tapaa, hän ensinnäkin teki tutkimuksen antisemitismistä joka julkaistiin

¹⁸ Canovan 1992, 9; Parvikko 1996, 61-69

¹⁹ Palonen 1989, 16

²⁰ Vuonna 1884 ranskalainen upseeri Alfred Dreyfus joutui syytteeseen vakoilusta Saksan hyväksi. Oikeudenkäynti käytiin suljettujen ovien takana. Päätödiste Dreyfus'ta vastaan oli kirje jonka hänen väitettiin kirjoittaneen, siitä puuttui kuitenkin allekirjoitus. Dreyfus tuomittiin elinkautiseen, mutta myöhemmin hänet armahdettiin uusien todisteiden valossa. Osa yleisöä piti silti häntä syyllisenä, ja tapaus lietsoi paljon antisemitismia.

²¹ Arendt 1978, 76

²² Parvikko 1996, 17-25

kirjana *The Origins of Totalitarianism* (1951) ja toiseksi kirjoittamalla saksalaisjuutalaiseen lehteen vuosina 1941-1945. *The Origins of Totalitarianism* -teoksessa Arendt lähestyy natsismia yleisen modernin kehityksen muotona. Antisemitismi ja totalitarismi ovat siis modernin ongelmia, joskaan totalitarismi ei Arendtin ajattelussa ole modernin välttämätön seuraus.²³ Mutta mitä on totalitarismi?

Arendtin ajattelussa totalitarismi on jotakin uutta ja ennen kokemattoman kauheaa. Totalitarismi muodostuu Arendtin ajattelussa elementeistä, joita ovat antisemitismi, kansallisvaltioiden rappio, rasismi, laajentuminen laajentumisen vuoksi, sekä pääoman ja mafian liitto. Antisemitismi ei ole seoksen tärkein elementti, mutta se on sen yhdistävä tekijä, *amalgamaattori*. Totalitarismi ei ole vain yksi tyrannian muoto, sillä totalitarismin erikoisuus piilee sen julmuuden laajuudessa. Totalitarismi on hyökkäys ihmisluontoa vastaan, yritys tuhota ihmismääreet jotka erottavat ihmiset eläimistä. Näitä määreitä ovat yksilöllisyys ja kyky ajatella ja toimia. Keskitysleirit ovat totalitarismin työpajoja. Keskitysleirit eivät syntyneet sattumalta, vaan ne ovat totalitaarisen järjestyksen olennainen instituutio.²⁴

Hansenin mukaan *The Origins of Totalitarianism* on nähtävissä pelottavan poliittisen todellisuuden huomiona, joka uhkaa voimakkaalla ja ennen näkemättömällä tavalla inhimillistä asemaamme poliittisina toimijoina. Arendtin ajattelu tarjoaa ontologian, käsitteen siitä, mitä merkitsee olla tunnusmerkillisesti ihminen. Ontologisuus on kiistanalainen politiikan teoriassa ja erityisesti Arendtin kohdalla, joka itse kielsi ajattelunsa ontologisuuden, ainakin ihmisluonnon systemaattisen teorian muodossa. Ontologisten olettamusten ei täydy määrittellä systemaattista ihmisen luonnetta tai olemusta, mutta ne välttämättä asettavat rajat sille, mikä on hyväksyttävää, jos ihmisen olemassaolo halutaan säilyttää. Arendtin kohdalla voisikin puhua poliittisesta ontologiasta, joka näyttäytyy pluralistisuuden mahdollisuuksien ja uhkien tarkasteluna. Arendt soveltaa Aristoteleen näkemystä autenttisesta ja vääristyneestä ajattelun ja toiminnan muodoista ja katsoo totalitarismin edustavan Aristoteleen tyranniaa.²⁵ Arendt kirjoittaa:

²³ Canovan, 1992, 20

²⁴ Arendt 1951, viii; Canovan 1992, 23-28

²⁵ Hansen, 1993, 5-6, 113

“Totalitarian movements are possible wherever there are masses who for one reason or another have acquired the appetite for political organization.”²⁶

Kasvottoman massan kaipuu (*appetitus*) poliittiseen järjestäytymiseen luo uhan vääristyneen toiminnan nousulle, jonka äärimmäinen muoto on totalitarismi. Palaamme jälleen maailmattomuuden ongelmaan, sillä maailmattomuus synnyttää ihmisyhteisön, jossa ihmiset elävät eristyksissä tai ovat liimautuneena yhdeksi joukoksi, massaksi. Massayhteisö on vain järjestäytyntä elämää, jossa ihmiset elävät toistensa seurassa mutta ilman yhteistä, jaettua maailmaa.²⁷ Tarkastelen seuraavaksi tarkemmin Arendtin näkemystä totalitarismista ja sen yhdestä elementistä, antisemitismistä.

2.2 Antisemitismin haaste

Antisemitism-esseen esipuheessa²⁸ Arendt määrittelee antisemitismin maalliseksi 1800-luvun ideologiaksi, joka nimenä, joskaan ei väitteenä, oli tuntematon aina 1870-luvulle asti. Tämä antisemitismi ei ole sama aiemman, uskonnollisen juutalaisvihan kanssa. Antisemitismi oli hyökkäys yleistä ajattelutapaa vastaan. Samaan aikaan tapahtunut kansallisvaltioiden heikkeneminen ja antisemitismin nousu ovat syitä ilmiölle, mutta sille ei ole yhtä syytä, "ajan henki" ei käy selityksenä. Antisemitismi saavutti huippunsa, kun juutalaiset menettivät julkiset toimet ja jäivät varallisuutensa varaan, he siis olivat ryhmä, jolla oli varallisuutta ilman valtaa.²⁹

Antisemitism-esseessään Arendt pyrkii selittämään syyn juutalaisten asemaan natsitotalitarismissa myös väittää, että juutalaisia ei pidä nähdä ainoastaan uhreina,

²⁶ Arendt, 1951, 311

²⁷ Arendt 1961, 89-90

²⁸ kirjassa *The Origins of Totalitarianism* (1951)

²⁹ Arendt 1951, xi

sillä juutalaiset olivat esimerkiksi maallistaneet ymmärryksensä itsestään "valittuna kansana" ja täten antaneet välineen totalitarismille.³⁰

Weimarin tasavallan viimeisinä vuosina tuli esille juutalaisten syvä usko valtioon ja heidän tietämättömyytensä Euroopan todellisesta tilanteesta. Aivan kuten juutalaiset jättivät huomioimatta kasvavan jännityksen valtion ja yhteiskunnan välillä, he myös viimeisinä näyttivät ymmärtävän, että olosuhteet olivat pakottaneet heidät konfliktin keskelle. He eivät osanneet näistä lähtökohdista käsin arvioida antisemitismiä tai tunnistaa hetkeä jolloin sosiaalinen syrjintä vaihtui poliittiseksi argumentiksi.³¹ Stefan Zweig kirjoittaa tästä:

”Mutta kahdennenkymmenennen vuosisadan juutalaiset eivät enää muodostaneet mitään yhteisyyttä. Heillä ei ollut yhteistä uskontoa, he pitivät juutalaisuuttaan pikemminkin taakkana eivätkä olleet tietoisia mistään jumalallisesta tehtävästä ... Mutta minkä vuoksi tämä kohtalo aina tuli heidän osakseen, yhä uusiutuvasti?”³²

Arendtin mukaan juutalaiset sekoittivat modernin antikristillisen antisemitismin vanhaan uskonnolliseen juutalaisvihaan. Tietämättömyys tai väärinymmärrys omasta menneisyydestä olivat osaltaan syynä siihen, että he kohtalokkain seurauksin aliarvioivat ennen kokemattoman vaaran. Arendtin mielestä juutalaisten virhe on ymmärrettävissä heidän kansansa historian kautta, sillä kansan, jolla ei ole omaa valtiota, historiaa tai kieltä, on vaikea luoda poliittista arviointikykyä.³³

Arendtin mukaan modernin antisemitismin omalaatuisen julmuuden ymmärtämiseksi täytyy tutkia juutalaisten sosiaalista tilannetta, joka johti sekä juutalaiset että antisemitistit uskomaan, että "juutalaisuus" oli synnynnäinen luonteenlaatu. Tämä tarkoittaa, että juutalaisuutta ei määritelty kansallisuuden tai uskonnon mukaan, vaan siitä tuli psykologinen piirre ja juutalaiskysymyksestä henkilökohtainen ongelma kaikille yksittäisille juutalaisille. Tilanne synnytti monenlaisia käyttäytymismalleja. Kunniallinen valinta oli Arendtin näkökulmasta säilyä *paariana*, jonka luonteenpiirteiksi Arendt luettelee humanisuuden,

³⁰ Arendt 1951, 8; Canovan 1992, 44; Parvikko 1996, 215

³¹ Arendt 1951, 25

³² Zweig 1945, 473- 474

³³ Arendt 1951, 7-8

ystävällisyyden, ennakkoluulottomuuden ja herkkyyden epäoikeuksien tunnistamiseen.³⁴ *Paaria* oli luokaton toiseus, jonka arendtlaisittain tulisi tiedostaa toiseutensa sekä *paarian* asemaan liittyvä vastuunsa ja toimia sen mukaisesti.

Toinen vaihtoehto juutalaisuuden tilaksi oli Arendtin mielestä *parvenu*, nousukas. Nousukkaan luonteenpiirteitä olivat ahneus, röyhkeys, epähumaanisuus, nöyristely sekä hetytymätön eteenpäin pyrkiminen.³⁵ *Parvenu* oli antisemitistisen propagandan karikatyyri.

Piinallisin valinta vaihtoehtoista oli assimiloituminen eli asettuminen ristiriitaiseen tilaan "olla ja ei olla juutalainen". Juutalaisesta massasta poikkeaville yksilöille sallittiin assimilaatio, mutta assimiloituneinakin heidän poliittinen asemansa oli rajoittava ja nöyryyttävä. Assimiloituakseen tulokkaan täytyi olla koulutettu ja hän ei saanut käyttäytyä kuten tavallinen, normaali juutalainen ja poikkeuksena hänen odotettiin tuottavan jotain erikoista.³⁶

Stefan Zweigin (1945) mukaan juutalaisten mukautuminen elinympäristönsä valtakulttuuriin on ulkonainen suojakeino. Zweig kirjoittaa:

”Heidän [juutalaisten] kaipauksensa saavuttaa kotipaikka, lepo ja rauha, turvallisuus ja varmuus, saattaa heidät kiihkeästi omaksumaan ympäristönsä kulttuurin.”³⁷

Zweigin näkemyksen mukaan assimiloitumisprosessi hyödytti molempia osapuolia. Kaipaus, *appetitus*, kotipaikkaa kohtaan synnytti siis tilanteen, jossa assimiloituminen koettiin tarpeelliseksi turvallisuuden ja varmuuden saavuttamiseksi. Assimiloituminen johtui siis käytännön syistä. Arendtin mukaan tarkoitus ei voi koskaan olla toiminnan päämääränä, sillä tämä johtaa loputtomaan tarkoitusten ketjuun, jossa menneen saavutuksia häivytetään tulevaisuuden päämäärien kustannuksella. Toiminta ei voi olla väline jonkin saavuttamiseksi, sillä toimija paljastaa deliberatiivisesti 'kuka' hän on, mutta lopputulos on toisten

³⁴ Arendt 1951, 66

³⁵ Arendt 1951, 66

³⁶ Arendt 1951, 56

³⁷ Zweig 1945, 32

määriteltävissä. Ihmisten tekojen merkitys nousee sen jälkeen kun itse toiminta on päättynyt. Tarinan tapahtumat saavat elämän (merkityksen) vasta ihmisten välisessä verkossa.³⁸

Palaan Zweigin kertomukseen myöhemmin tässä työssäni luvussa 5. Siirryn seuraavaksi tarkastelemaan Arendtin tarinankerronnan politiikkaa. Esittelen luvun alussa Arendtin politiikanteorian keskeisimpiä käsitteitä *vita activa*, *vita contemplativa*, *action*, *polis*, *who*, sekä *space of appearance* ja analysoin jatkossa niiden avulla Augustinuksen *aporiana*.

3. ARENDT JA TARINANKERRONTA

Politiikan moninaisuuden uudelleenlöytäminen pohjaa näkemykseen toiminnan ensisijaisuudesta, *vita activasta*³⁹, joka kukoisti antiikin *poliksessa*. Tarkastelen ensimmäiseksi sitä, millaisena Arendt näkee *poliksen* ja sen merkityksen.

Polis näyttäytyy Arendtille muiston institutionalisoituna muotona. *Polis* elämäntapana edusti tiettyä erinomaisuuden vaadetta, loistoa puheessa ja teoissa, joita voitiin säilyttää tarinaan ja muistaa ajasta aikaan. Inhimillisen voiman ja taidon näyttäytymiset olivat ensisijaisesti merkityksellisiä, eivät käytännöllisyydelle alistettuja, kuten modernissa valtiossa. Arendtin mukaan byrokraattinen ja kasvoton moderni valtio alistaa merkityksiltä niiden erityispiirteet ja valjastaa merkitykset käytännöllisyyden palveluikseen. Arendtin sanoin '*for the sake of*' on korvautunut '*in order to*' -politiikalla.⁴⁰ Arendt laajentaa perinteistä *polis* -käsitystä siinä, että hänen ajattelussaan poliittinen tila, jossa toiminta tapahtuu, ei ole fyysinen paikka (kaupunkivaltio), vaan

³⁸ Arendt 1961, 78

³⁹ *vita activa*=toiminnallinen elämä

⁴⁰ Arendt 1961, 63-79; Hansen 1993, 51-53

”it is the space where I appear to others as others appear to me, where men exist not merely like other living or inanimate things but make their appearance explicitly.”⁴¹

Poliksen tilaa ei ole aina olemassa, kaikki eivät elä siinä eikä kukaan voi elää *poliksessa* koko ajan. Näyttäytymisen tilasta ulossulkeminen on ihmiselle sama kuin jos hänet suljetaan pois todellisuudesta.⁴² Omaehtoinen tai pakkoon perustuva poissaolo näyttäytymisen tilasta, tai julkisen poissaolo elämästä muiden ihmisten ympärillä, antaa tilaa paitsi mielivallalle, myös vieraantumiselle. Avaan seuraavassa Arendtin näkemystä *vita activasta*.

3.1 *Vita activa*

Arendt (1958) viittaa termillä *vita activa* kolmeen ihmisen perustoimintaan: työhön (*labor*), valmistukseen (*work*) ja toimintaan (*action*). Työ (*labor*) on toimintaa, joka viittaa ihmiskehon biologiseen prosessiin ja työn inhimillinen ehto on elämä itsessään; valmistus (*work*) luo keinotekoisen, luonnollisesta ympäristöstämme poikkeavan tavaroiden maailman. Valmistuksen inhimillinen ehto on maailmallisuus, maailmassa olo. Toiminta (*action*) viittaa ihmisen pluralistisuuden ehtoon, siihen tosiseikkaan, että ”... *men, not Man, live on the earth and inhabit the world.*” Moninaisuus on inhimillisen toiminnan ehto, koska ihmiset ovat samanlaisia siinä, että jokainen on ja erillinen ja ainutkertainen.⁴³

⁴¹ Arendt 1958, 198–199

⁴² Arendt 1958, 199

⁴³ Arendt 1958, 7-8

Kaikki kolme toiminnan muotoa ja niiden ehdot liittyvät syntymään ja kuolemaan, syntyvyyteen ja kuolevaisuuteen. Poliittisten rakenteiden perustamisen ja säilyttämisen myötä on luotavissa muistamisen ja historian tila. Syntymä ja toiminta liittyvät kiinteästi yhteen, sillä syntymän kautta ihminen voi luoda jotakin uutta ja ennestään tuntematonta. Täten toiminta on ihmiselle myötäsyttyistä ja luonnollista. Toiminnan kautta on mahdollisuus synnyttää jotain sellaista, joka jää elämään, vaikka ihmisen maanpäällinen aika loppuu⁴⁴:

“natality, and not mortality, may be the central category of political, as distinguished from metaphysical, thought”⁴⁵

Arendtille syntymä ja uuden aloittaminen on poliittisen ydintä. Ajatus siitä, että ihmisen on elämänsä aikana mahdollisuus aloittaa jotakin sellaista, mikä ylittää hänen kuolevaisuutensa, rakentui hänen alkuperäisessä väitöskirjassaan Augustinuksesta.⁴⁶

*Vita activa*⁴⁷ -käsite on yhtä vanha kuin poliittisen ajattelun traditio, joka kehittyi Sokrateen oikeudenkäynnistä ja siihen liittyneestä konfliktista filosofin ja *poliksen* välillä. *Vita activa* on käänös Aristoteleen *bios politikos*⁴⁸ -käsitteestä ja esiintyy jo Augustinuksella muodossa *vita negotiosa* tai *actuosa*⁴⁹, viitaten alkuperäiseen merkitykseensä, so. julkis-poliittisille asioille omistettu elämä. Merkittävin ero, joka aristoteelisella ja myöhemmällä keskiajan filosofialla on *vita activa* -käsitteessä, on siinä että *bios politikos* merkitsi ainoastaan ihmisten välisten suhteiden aluetta joka perustui toimintaan (*praxis*) ja jota toiminta vastavuoroisesti ylläpiti. Ihmisen perusaktiiviteeteista työn (orja) ja valmistuksen (käsityöläiset) ei katsottu olevan tarpeeksi arvokkaita perustamaan autonomista elämänmuotoa, sillä niiden tehtävä oli palvella ja tuottaa sitä, mikä oli välttämätöntä ja käytännöllistä.⁵⁰

Poliksen elämä merkitsi antiikin kreikkalaisille siis erityistä ja vapaasti valittua poliittisen järjestäytymisen muotoa. Se ei ollut mikä tahansa toiminnan muoto, jolla

⁴⁴ Arendt 1958, 8-9

⁴⁵ Arendt 1958, 8-9

⁴⁶ Scott et al. 1996, 146; ks. Arendt 1996, 55

⁴⁷ *vita activa* = toiminnallinen elämä

⁴⁸ *bios politikos* = julkinen elämä, poliiksen asioille omistautunut elämä

⁴⁹ *vita actuosa*, *vita negotiosa* = toimielias elämä

⁵⁰ Arendt 1958, 12-13

ihmiset olisi pidetty yhdessä järjestäytyneellä tavalla. Antiikin kaupunkivaltioiden heikkenemisen myötä *vita activa* menetti erityislaatuisen poliittisen merkityksensä ja se alkoi merkitä kaikenlaisia tämän maailman asioihin liittyviä tehtäviä. Toiminta nähtiin nyt työn ja valmistuksen ohella maallisen elämän välttämättömyytenä ja tutkiskelu, (*bios theoretikos*, lat. *vita contemplativa*) jäi olemaan ainoa todella vapaa elämänmuoto.⁵¹

Antiikin ajan vapautteen kuului vapaus elämän välttämättömyyksistä ja muiden osoittamista pakoista. Sokrateen kuoleman jälkeen filosofit halusivat vapauttaa itsensä *poliksen* piiristä, pois julkis-poliittisesta tilasta, kohti *contemplation* maailmaan. Tällä *apolitialla* oli paitsi filosofisia, myös poliittisia seurauksia, sillä se osaltaan vaikutti *poliksen* heikkenemiseen. Antiikin filosofian *apolitia* enteili varhaiskristillisyyden vaatimusta saada olla sotkeutumatta maallisiin tehtäviin. Mietiskelyn ylemmyys vertailtuna kaikkeen inhimilliseen toimintaan on löydettävissä jo Platonin ja Aristoteleen filosofiassa, se ei ole siis kristillistä perustaltaan.⁵²

Rooman valtakunnan hajoaminen osoitti selvästi, ettei mikään kuolevaisten käten tekemä työ voi olla kuolematonta. Kristityt vakuutuivat entisestään siitä, että ainoastaan individuaali ihminen on kuolematon. Arendt näkee Augustinuksen kristillisen politiikan suurimpana teoreetikkona, jonka ansiosta kristinuskon aiemmat, antipoliittiset impulssit muovautuivat suureksi ja vakaaksi poliittiseksi instituutioksi, katoliseksi kirkoksi. Tämä oli mahdollista siksi, että Augustinus pystyi lisäämään kristilliseen ikuisen elämän huomioon ajatuksen tulevasta valtakunnasta. Tämän ajattelun mukaan ihminen kuuluu kahteen valtakuntaan, tämänpuoleiseen ja siihen, mikä on 'ei-vielä'. Kirkko oli Jumalan valtakunta (*Civitas Dei*) maan päällä.⁵³

⁵¹ Arendt 1958, 13-14

⁵² Arendt 1958, 14-15; Arendt 1961, 72

⁵³ Arendt 1961, 72 - 73

3.2. Toiminnan ensisijaisuus

Arendt kirjoittaa:

”Human action ... is bound up with human plurality, which is one of the fundamental conditions of human life insofar as it rests on the fact of natality, through which the human world is constantly invaded by strangers, newcomers whose actions and reactions cannot be foreseen by those who are already there and are going to leave in a short while.”⁵⁴

Toiminta on ihmisen erityinen etuoikeus ja ainoastaan toiminta on kokonaan riippuvainen toisten ihmisten jatkuvasta läsnäolosta. Toiminnan ja puheen perusehto on ihmisten moninaisuus. Puhe ja toiminta paljastaa esiin ihmisten ainutlaatuisen erilaisuuden. Sanan ja teon kautta tunkeudumme maailmaan ja tämä työntyminen on kuin toinen syntymä, jossa asetumme paljaasti esille.⁵⁵

Näyttäytyminen vaatii kanssaihminen maailman. Arendt kiinnittää huomiota maailmattomuuden tilaan ja siihen seikkaan, että vuonna 1957 laukaistu Sputnik käänsi ihmisten katset maasta avaruuteen⁵⁶. ’Ihmiset kulkevat ihailemassa korkeita vuoria, meren mahtailevia aaltoja, vuolaita virtoja, avaria ulapoita’⁵⁷, kritisoi myös Augustinus. Mutta siinä missä Arendt halusi ihmisten kiinnittävän huomionsa kanssaihmiin ja yhteiseen maailmaamme, Augustinus kritisoi sitä, että ’he tutkivat tähtien ratoja, mutta he jättivät itsensä tutkimatta ja kyselemättä.’⁵⁸

Arendtin mukaan maailmaan tulijan innoittajana saattaa olla toiset, joiden seuraan hän haluaa liittyä. Toimiminen tarkoittaa aloitteen tekemistä, aloittamista, jonkin uuden liikkeelle laittoa. Kaikkeen aloittamiseen liittyy ennen kokemattoman ja ennalta-arvaamattoman luonne. Toimija paljastaa deliberatiivisesti ’kuka’ (*who*) hän on,

⁵⁴ Arendt 1961, 61

⁵⁵ Arendt 1958, 176-177

⁵⁶ Arendt 1958, 1

⁵⁷ *Tunnustukset* x,8

⁵⁸ *Tunnustukset* x,8

mutta lopputulos on toisten määriteltävissä. Tarinan tapahtumat syntyvät elämään ihmisten välisessä verkossa. Toiminta ja puhe liittyvät kiinteästi yhteen siitä syystä, että tämän perusinhimillisen toiminnan täytyy vastata jokaiselle uudelle maailmaan tulijalle esitettyyn kysymykseen: Kuka sinä olet, *who?* Ilman puheen läsnäoloa toiminta menettää paljastavuuden elementtinsä ja subjektinsa. Toiminnasta tulee merkityksellinen puheessa, jossa 'joku' identifioi itsensä toimijaksi ja julkistaa mitä hän tekee, on tehnyt ja aikoo tehdä.⁵⁹

Toimintaan liittyy siis puhe, mutta puhuminen on muutakin kuin pelkkiä sanoja. Toimija (*actor*) ei voi koskaan olla puhumaton, toisin kuin valmistaja (*homo faber*) tai työläinen (*animal laborans*). Tämä johtuu siitä, että valmistaja (*homo faber*) ja työläinen (*animal laborans*) eivät voi erottautua ja täten 'joku' ei voi paljastua. Arendt kirjoittaa:

“In acting and speaking, men show who they are, reveal actively their unique personal identities and thus make their appearance in the human world”⁶⁰

Toiminnan 'joku' on merkittävä, kun taas taideteos säilyttää merkityksellisyytensä vaikkemme tietäisikään taiteilijan nimeä.⁶¹

Tarina alkaa ja luo itseään heti teon näkyväksi tulemisen jälkeen. Mutta mitä tahansa tarinan luonne ja sisältö onkin, sen täysi merkitys voi paljastua vasta kun se on päättynyt.⁶², Arendt kirjoittaa:

”Action reveals itself fully only to the storyteller, that is, to the backward glance of the historian, who indeed always knows better what it was all about than the participants.”⁶³

⁵⁹ Arendt 1958, 177-179

⁶⁰ Arendt 1958, 179

⁶¹ Arendt 1958, 181

⁶² Arendt 1961, 84

⁶³ Arendt 1958, 192

Tarinat ovat toiminnan välttämätön tulos, mutta toimijan sijaan tarinankertoja viimekädessä muovaa tarinan. Toiminta saa elämän vasta kanssaihminen maailmassa. Historia on kudelma ainutkertaisia, ennalta-arvaamattomia tarinoita⁶⁴.

Tarkastelen seuraavassa Arendtin tarinankerrontaa, joka on uusi lähestymistapa politiikanteorian kentällä ja joka avaa tiloja, joihin tekstiä dekonstruoiva analyysi ei täysin yllä.

3.3. Tarinankerronta

Puheen ja toiminnan merkityksellisyys Arendtille näyttäytyy seuraavassa:

“A life without speech and without action ... is literally dead to the world; it has ceased to be a human life because it is no longer lived among men.”⁶⁵

Toiminnan ja puheen tila on ihmisten välillä olevassa suhteiden verkossa. Ihmisten välisten suhteiden alue sisältää ihmistensuhteiden verkon joka on olemassa aina siellä, missä ihmiset asuvat yhdessä. Puheen kautta paljastuva 'kuka' ja toiminnan kautta tapahtuva uuden aloittaminen palautuu aina jo olemassa olevaan verkkoon. Näyttäytymisen myötä 'kuka' muovautuu ainutkertaiseksi elämäntarinaksi ja hänen tarinansa vaikuttaa kaikkien hänen kanssaan kosketuksissa olevien elämäntarinoihin. Koska ihmisten välillä oleva suhteiden verkko, *polis*, on moninainen ja täynnä lukemattomia ristiriitaisia tahtoja ja intentioita, toiminta harvoin saavuttaa päämääräänsä. Mutta juuri tämän ympäristön moninaisuuden johdosta tarinoita tuotetaan. Kukaan ei kuitenkaan tuota omaa elämäntarinaansa. Tarinat paljastavat toimivan olennon, mutta tämä toimija ei ole tarinankirjoittaja tai tuottaja.⁶⁶

⁶⁴ Arendt 1958, 252

⁶⁵ Arendt 1958, 176

⁶⁶ Arendt 1958, 183-184

Arendtin mukaan me olemme menettäneet kyvyn kertoa tarinoita ja tarinat, joita voi kertoa, on muutettu. Modernin aikakausi on laajalle levinneen ja vääristyneen historiallisen tietoisuuden aikakautta. Antiikin historioitsijat ymmärsivät säilöä muistiin ihmisten teot unhoitukselta. Historia on toimivien naisten ja miesten kokemuksia. Tekijä ja tarinankertoja eivät ole sama ja mitä on sallittu historioitsijalle ei ole mahdollista historialliselle toimijalle. Tarina on enemmän kuin tapahtumien tarinointia. Historian mielikuvituksellinen ulottuvuus yhdistää sen politiikkaan, sillä poliittinen ajattelu ja poliittinen toiminta synnyttää tarinoita, joita voidaan palauttaa mieliin ja kertoa uudelleen.⁶⁷

Husserl, Heidegger ja Sartre ovat käsitelleet 1900-luvun filosofian pääteoksissaan aikaa ja tietoisuutta, mutta Jacques Derridan vaikutuksesta temporaalisen kokemuksen epävakaisuus ja tietävän subjektin hatara ykseys tuli näkyvämmäksi. Derrida korostaa subjektin konstruktiossaan läsnäolon ideaalia ja temporaalisen läsnäolon sidosta.⁶⁸

Derridan dekonstruktiossa metafyyssisen merkityksen alle verhoutunut teksti destrukturoidaan, jotta tekstin lukemattomat merkitykset saataisiin esiin. Derridan dekonstruktio jää kuitenkin kiinni tekstiin. Derridan epistemologinen näkökulma ei onnistu ymmärtämään politiikan kontingenttia todellisuutta. Kielipeli maallistaa filosofian, mutta se ei ole kiinnostunut todellisuuden ymmärtämisestä 'uutena', ennen näkemättömänä. Arendtlainen tarinankerronta poikkeaa Heideggerista Derridaan ulottuvassa dekonstruktiiivisessa menetelmässä siinä, että Arendt haluaa tunkeutua syvälle raskaidenkin tapahtumien todellisuuteen tekstien ulkopuolella, ymmärtää tapahtumien todellisuutta ja pelastaa näin unohdukselta peruuttamattoman. Arendt ei ole dekonstruktionisti siinä mielessä, että hän pyrkisi purkamaan käsitteellistä ajattelua, tai poliittinen rationalisti, niin että hänellä olisi huomioiden järjestelmä johon kokemus täytyy mahduttaa. Arendt painottaa kokemuksen merkityksellisyyttä, siten kuin toimivat ja ajattelevat ihmiset sitä elävät ja puoltaa kriittistä, situationaalista ajattelua ilman suojakaiteita (*without banisters*).⁶⁹

⁶⁷ Hansen 1993, 16-23

⁶⁸ Lloyd 1993, 4

⁶⁹ Connolly 1992, 6; Guaraldo 1997, 310-313; Hansen 1993, 4

4. KÄÄNTYMYS TARINANKERRONNAN VALOSSA

Augustinuksen ajattelun pohjana on hänen ajassa kokemansa *aporia*, hetki, joka teki hänestä kysymyksen itsellensä ja joka loi tilaa aloittaa jotakin uutta. Tarkastelen tässä luvussa Augustinuksen aikäkäsitystä ja sieltä kumpuavan muistikäsityksen merkityksellisyyttä Arendtin tarinankerronnan valossa.

4.1 Aurelius Augustinus

Augustinusta voidaan sanoa vaikutusvaltaisimmaksi filosofiksi, joka on koskaan elänyt. Augustinuksen teoksilla on ollut tavaton vaikutus koko keskiajan maailmankuvaan. Augustinus hahmotti jumalakeskeisen kristillisen maailmankuvan, joka perustuu Jumalan ja luodun maailman silloittamattoman vastakohtan korostamiseen. Hän on myös laskenut pohjan voluntaristiselle katsomukselle, jonka monet skolastikot ovat omaksuneet. Hänen pelastus- ja armo-oppinsa on ollut myöhempinä aikoina suuntaa määräävä. Augustinuksen historianfilosofia on pysynyt koko keskiajan vallitsevana. Hän on myös luonut kirkon aseman puolustamiseen tarpeellisen käsiteaparaatin. Mutta Augustinuksen vaikutus ei ole rajoittunut vain keskiaikaan. Itse asiassa se ei ole koskaan täydellisesti sammunut. Voimakkaana se esiintyy Descartes'illa ja on nykyäänkin vielä hyvin suuri. Varsinkin osa nykyisiä fenomenologeja koettaa antaa fenomenologiaan sisältyvälle platonismille augustinolaisen värityksen.⁷⁰

Aurelius Augustinus syntyi vuonna 354 pohjoisafrikkalaisessa Thagasten kaupungissa lähellä Karthagoa. Hänen isänsä oli pakana ja toimi kaupungin virkamiehenä.

⁷⁰Pelikan 1986, 140; Spade 1994, 57

Augustinuksen äiti Monica oli kristitty. Augustinus sai rektorin koulutuksen ja kiinnostui filosofiasta vuonna 373 luettaaan Ciceron *Hortensiusta*. Hän kääntyi manikeolaisuuteen, mutta koki vuonna 382, ettei manikealainen ajattelu voinut vastata hänen kysymyksiinsä. Augustinus opetti retoriikkaa Roomassa vuodesta 383 ja siirtyi Milanoon vuonna 385. Hän tutustui Milanossa piispa Ambrosiukseen ja uusplatonismiin. Augustinus kääntyi kristinuskoon ja hänet kastettiin vuonna 387. Hän palasi Afrikkaan vuonna 388 ja vietti siellä loppuelämänsä ajan. Hänestä tuli Hippon piispa vuonna 395 tai 396. Augustinus kuoli vandaalien valloittaessa Hippon kaupungin vuonna 430.⁷¹

Arendtin mukaan Augustinuksen tekstien irrallisuutta on usein ja melko oikeutetusti selitetty hänen elämänsä tosiasioiden kautta. Hän oli myöhäisantiikin kulttuurimaailmasta ja sai enemmän tai vähemmän vaikutteita lähes kaikista ajan aatesuunnista. Kääntymyksen jälkeen hän enenevässä määrin sai vaikutteita kristinuskon käsitteistä ja uskonnollisista uskoa käsittelevistä artikkeleista. Antiikin reettori ja lahjakas kirjailija kääntyi yhä enemmän kirkkoisäksi ja tässä roolissa hän eli ja työskenteli. Augustinuksen ajattelu muuntui läpikotaisesti ja elämänsä lopulla hän käsitteli *Retractationes*- teoksessaan aiempia kirjoituksiaan tästä lähtökohdasta.⁷²

Augustinus kirjoitti *Tunnustukset* piispuutensa alkuvuosina 397-400 kauan ennen pääteostaan, 22 kirjaa käsittävää *De civitate Dei*⁷³. Augustinuksen pääteos sai alkunsa vuonna 410 tapahtuneesta Rooman kukistumisesta, joka nähtiin rappion alkuna. Perinteisten uskontojen kannattajat pitivät tapahtunutta jumalien kostona ja pitivät kirkkoa syyllisenä. Augustinus alkoi tuolloin kirjoittaa puolustuskirjoitusta, josta tuli koko vanhan kirkon apologetiikan kruunu, kristinuskon puolustus alarikkien Rooman kukistamisen jälkeen ja samalla kristinuskon ja historiallisen tietoisuuden yleisesitys.⁷⁴

Augustinus ei ollut filosofi vaan reettori ja retoriikan opettaja ja tämä näkyy hänen kirjoituksissaan. Keskiajan filosofian silmiinpistävin piirre on se, että se muovautui kristillisen doktriinin kontekstissa. Juutalaisuuden ja islaminuskon merkitys oli

⁷¹ Jaspers 1962, 65; Brown (1967)

⁷² Arendt 1996, 6

⁷³ *De civitate Dei* = Jumalan valtakunnasta

⁷⁴ Arendt 1961, 66; Jaspers 1962, 66-70

suuri, mutta kristinuskon vielä suurempi. Keskiajan filosofiaa ei pidä kuitenkaan nähdä ainoastaan kristinuskon puolustuksena. Myös meidän päivinämme on nähtävissä se tosiseikka, että filosofia harvemmin muovautuu autonomisena, täysin erossa ulkopuolisista vaikutteista. Ulkopuolisten vaikutteiden, joita ovat muun muassa tieteelliset teoriat tai teologiset doktriinit, merkitys on kuitenkin enemmän stimuloiva kuin tukahduttava. Keskiajan filosofian voidaan ajatella alkaneen siitä, kun ajattelijat ryhtyivät mittailemaan filosofisia näkemyksiä kristinuskon vaatimaan kehikkoon. Täten keskiajan filosofia muovautuu myöhäisantiikin ja varhaiskeskiajan raameihin ja osaltaan aikarajat ovat päällekkäisiä. Keskiajan filosofia käsittää siis keskimäärin puolet koko länsimaisen filosofian historiasta. Augustinuksen vaikutus on ollut laajempi kuin Aristoteleen, jonka rooli oli keskiajan loppumetreille saakka toissijainen. Augustinuksen vaikutus jatkui myös koko uskonpuhdistuksen ajan. Augustinuksen tekstejä tulee lukea roomalaisen maailman kontekstissa ja ymmärtää, että Augustinus ei ennustanut tai nähnyt ennalta länsimaisen kulttuurin loppumista. Hänelle roomalainen kulttuuri oli itsestäänselvyys, hänen ajattelussaan ei ollut toista.⁷⁵

Tarkastelen seuraavaksi Augustinuksen *aporiaa* eli sitä, miten hänestä tuli kysymys itsellensä ja miten Augustinuksen kääntymyksen hetkeä voidaan lukea tarinankerronnan kautta.

4.2. *Aporia* Augustinuksella

Augustinuksen *Tunnustukset* on kuvaus vaelluksesta Jumalaan ja omaan sisimpäänsä. Kaipuun (*appetitus*) kohde on sovitus ja rauha: *levoton on sydämemme, kunnes se Sinussa löytää levon*⁷⁶, Augustinus kirjoittaa. Tunnustuksellinen hetki luo pohdintaa itsensä tiedostamisesta maailmassa ja täten itsensä tiedostamista ajassa. Augustinus havainnoi itseään muistin kautta. Muisti on

⁷⁵ Jaspers 1962, 115-117; Spade 1994, 55-59

⁷⁶ *Tunnustukset*, i,1

Augustinuksella polku Hänen luo, joka on. Pakanallinen elämä on läsnä muistissa ja pelastus odotuksessa. Absoluuttinen tulevaisuus näyttäytyy perimmäisenä menneenä, jonka voi saavuttaa muistamisen kautta. Mennyt käy edellä kaikkea maallisen kokemuksen mahdollisuutta. Tämän menneen mieleen palauttamisen kautta löytää luotu ihminen oman alkuperänsä.⁷⁷

Tunnustuksien kertoja ei pelkästään lausu elämänsä säkeitä, vaan myös luo sitä sijoittamalla siihen ykseyden ja fragmentaaristen tapahtumien merkityksen. Teoksen omaelämäkerrallinen muoto on väline, jolla Augustinus pyrkii tietoisuuden läsnäoloon itselle ja jonka *primus motorina* on ajassa oleminen. Mennyt, nykyisyys ja tuleva ovat yhtä huomiossa, joka ilmaisee itsensä kirkkaimmin omaelämäkerran muodossa.⁷⁸

Jaspersin mukaan Augustinuksen matkalle hänen äärimmäisten tilanteiden kokemukseensa, maailmallisen olemassaolon toivottomuuteen, ihmisenä olemisen perversioihin ja tyhjiin asioihin näyttää suuntaa varmuus armosta, jonka kirkollinen auktoriteetti ja sen ainutlaatuinen totuus varmistaa.⁷⁹ Augustinus kirjoittaa *Tunnustuksissaan* varmana tästä armosta: ”minä kuljin maailman laveata tietä, mutta Sinä et hyljännyt minua.”⁸⁰

Narratiivisuus ja filosofinen ajan ja tietoisuuden ajattelu pohjaa Augustinuksen *Tunnustuksiin*. Augustinuksen pohdinta ajasta ja päätelmä siitä, että aika on sielun laajentumaa tulee ymmärtää *Tunnustuksien* kontekstissa, siinä omaelämäkerrallisessa ajattelun raameissa, joiden sisällä se on. Augustinuksen esittämä teoria ajan luonteesta pohjaa hänen ajassa olemisen kokemuksellisuuteen ja emotionaalisiin ulottuvuuksiin, joita hän ajattelee. Filosofisessa ajattelussa Augustinuksen pohdintoja pidetään nykyisin epäolennaisina, mutta ne ovat olennainen osa Augustinuksen aikakäsitystä.⁸¹

Augustinuksen *Tunnustukset* on kehityskertomus, tarina siitä, kuinka hän vaihteittain alkoi ymmärtää sen, mitä on olla tietoisuus ajassa. Augustinuksen *Tunnustuksissa* esittämää aikakäsitystä ei voi irrottaa siitä teologisesta kontekstista, jossa se

⁷⁷ Arendt 1996, 49

⁷⁸ Lloyd 1993, 40-41

⁷⁹ Jaspers 1962, 118

⁸⁰ *Tunnustukset*, vi,5

⁸¹ Lloyd 1993, 14-15

tapahtuu. Augustinus voi *Tunnustuksien* kertojan roolissa nähdä jokaisen tapahtuman suhteessa muisteltuun menneeseen. Jokainen tapahtuma on merkityksellinen suhteessa kliimaksiin eli hänen kääntymykseensä kristinuskoon. Kirjan päähenkilönä Augustinus näkee itsensä hämmäntyneenä, mutta tarinan kertojana hän esittää itsensä jokaisen tapahtuman näkijänä. Tarinan kertoja tietää tulevien tapahtumien kulun, toisin kuin päähenkilö. Augustinus kertoo yleisölleen tarinaa harharetkistään ja raottaa kääntymyksen hetkeään Menneeseen suuntaavan kertomisen myötä Augustinus saavuttaa näkemyksen itsestään objektina, joka harhauttaa hänet kertomansa elämän keskellä.⁸² Augustinus kuvaa harharetkiään, pakanallista elämäänsä, joka tuotti hänelle maallisen olemassaolon rakkautta ja reheviä aistinautintoja: *minun vääryyteni versoi niin kuin kasvi lihavasta maasta*⁸³.

Augustinuksen *aporia* liittyy hänen ystävänsä kuolemaan eli onnellisuuden menetykseen. Augustinus ei halua enää menettää ja pyrkii suuntaamaan halunsa kohti sellaista, jota ei voi menettää.⁸⁴

”Suru täytti sydämeni ja mihin katseeni loinkaan näin vain kuolemaa”⁸⁵, kuvaa Augustinus ystävänsä menetystä seurannutta *aporiaa* ja sitä, miten hänestä tuli kysymys itsellensä tämän seurauksena:

”Olin tullut itselleni suureksi arvoitukseksi ja kysyin sielultani, minkä tähden se oli surullinen ja miksi se saattoi minut hämmennyksiin, mutta se ei osannut minulle mitään vastausta antaa”⁸⁶

Arendtin mukaan kuolema oli ratkaisevin kokemus Augustinuksen elämässä. Ystävän menetys sai Augustinuksen kääntymään itseensä. Kuolevan elämän

⁸²Lloyd 1993, 14-16

⁸³ *Tunnustukset* II,3

⁸⁴ Lloyd 1993, 16

⁸⁵ *Confessiones* iv, 4 [LU]

⁸⁶ *Confessiones* iv, 4 [LU] (... *factus eram ipse mihi magna quaestio et interrogabam animam meam, quare tristis esset et quare conturbaret me ualde, et nihil novuerat respondere mihi*)

menetyksen jälkeen seurasi elävän kuolema. Augustinuksen mukaan motiivi hänen kääntymykselleen oli kuolema ja tulevan tuomion pelko.⁸⁷

Tunnustuksissa on kaksi episodista surusta: ystävän kuolema ja Monica-äidin kuolema. Ystävän kuoleman äärellä Augustinus kokee surun hämmentävänä itsensä menettämisenä, jonka johdosta Augustinuksesta tulee kysymys itsellensä. Muistin avulla Augustinus voi matkata menneeseen ja ymmärtää nykyhetkessä sen, mitä hänen itsensä omistamisesta puuttui menneessä. Hän ymmärtää nyt, että hänen murheensa johtui siitä, että sielu suuntautui hänestä itsestään pois rakkauteen sellaisia asioita kohtaan, jotka eivät kestä ja jotka sielu täten pelkää menettävänsä. Äidin kuolema eroaa aiemmasta surun tarinasta, sillä tuon tapahtuman aikaan Augustinus oli kääntynyt kristinuskoon. Hän ei enää pelännyt kuolemaa, vaan hänellä oli usko ikuisuuteen. Augustinuksen ajan ongelma ratkeaa löytämällä Ykseys pirstoutuneisuuden keskeltä.⁸⁸

Augustinuksen ajattelun suurimpia kulmakiviä on hänen tapansa pohtia ihmisen olemassaoloa. Häntä voidaan pitää ensimmäisenä, joka näin tutki omaa sieluansa ja joka ensimmäisenä esitti tämän ns. antropologisen 'minusta tuli kysymys itselleni' (*quaestio mihi factus sum*) kysymyksen filosofiassa.⁸⁹ Augustinus kirjoittaa *Tunnustuksissaan*:

”ja minä käännyin itseni puoleen ja sanoin itselleni: 'Kuka sinä olet?' Ja minä vastasin: 'Ihminen.’⁹⁰

Augustinus oli Arendtin mukaan kysymyksenasettelussaan hyvin tietoinen ihmiseen liitettävistä määritteistä 'kuka' ja 'mikä, millainen' ja erotti kysymykset toisistaan. Ensimmäisen kysymyksen kohteena on ihminen itse ”Ja minä käännyin itseni puoleen ja sanoin itselleni: Kuka sinä olet? Ja minä vastasin: Ihminen.” kun taas jälkimmäinen kysymys kohdennetaan Jumalalle ”Jumalani, millainen minä siis olen? Mitä on minun olemukseni?” Täten *minusta tuli arvoitus itselleni (quaestio mihi factus sum)* on kysymys, joka esitetään Jumalan läsnäollessa. Augustinus itse kirjoittaa: ”Mutta Sinä, Herrani, ja Jumalani, kuule minua ... olen tullut Sinun

⁸⁷ Arendt 1996, 13–14; *Tunnustukset* vi, 16

⁸⁸ Lloyd 1993, 16–19

⁸⁹ Arendt 1958, 10

⁹⁰ *Confessiones* x,6 [LU] *et direxi me ad me et dixi mihi: 'tu quis es?' et respondi: 'homo'*

silmissäsi itselleni arvoitukseksi.” Vastaus kysymykseen ’kuka minä olen’ on yksinkertaisesti ’ihminen, mitä se sitten onkin’ ja vastauksen kysymykseen ’mitä, millainen minä olen?’ voi antaa vain Jumala, joka loi ihmisen. Kysymys ihmisen luonteesta samaten kuin kysymys Jumalan luonteesta ovat molemmat teologisia kysymyksiä, joita voidaan selvittää ainoastaan jumalallisen ilmoituksen antaman vastauksen kehyksissä.⁹¹

On tärkeää huomioida Arendtin tapa käyttää Augustinuksen esittämää kysymystä itsestä (*quaestio mihi factus sum*) Arendtin teosten ymmärtämiseksi. Augustinuksen itseensä kohdistuvan kysymyksen esiintulo on perustavanlaatuinen vapauden akti, sillä se on uuden aloittamista. Augustinuksen itseensä kohdistuva kysymys on julkisen alueen luomista. Augustinuksen *pathos* ja kääntymys eli uuden aloittaminen ja vanhan tahdon kahleista vapautuminen on täten nähtävä myös vallankumouksellisena.⁹²

Augustinuksen sisäinen dialogi ei ole taistelu järjen ja halun välillä, vaan kaksi tahtoa taistelee keskenään. Augustinus kuvaa *Tunnustuksissa* sisäistä konfliktiaan seuraavasti:

”Minäkin ikävöin päästä vapauteen, vaikka minä en ollutkaan vieraan, vaan oman tahtoni kahleissa ... Siten kaksi tahtooni, toinen vanha, toinen uusi, toinen lihallinen, toinen hengellinen, taistelivat keskenään, ja tämä taistelu raastoi sieluani ... Sielu käskää, että sielu tahtoisi. Ei ole toinen käskemässä, mutta sielu ei kuitenkaan tee, mitä käsketään.”⁹³

Tahto on voimakas ja voimaton, vapaa ja kahlittu. ’Minä-tahdon’ ja ’en-tahdo’ halvaannuttaa toiminnan.⁹⁴ Augustinus vääntelee kahleissaan ja turhuuksien turhuudet nykivät häntä hänen lihallisuutensa liepeistä, kunnes Augustinus alistaa vanhan tahdon uuden tahdon alle.⁹⁵ Arendtin mukaan tahtoon liittyvä dilemma, sota itsen ja minän välillä, on antipoliittinen luonteeltaan. Tahdon valta on sen kyvyssä

⁹¹ *Tunnustukset* x,17,33; Arendt 1958, 10-11

⁹² Scott et al. 1996,143; ks. myös Arendt 1963,34; ks. Arendt 1951, 479

⁹³ *Tunnustukset* viii 5,9

⁹⁴ Arendt 1961, 158-161

⁹⁵ *Tunnustukset* viii,11

määrätä, eikä määrääminen liity vapauteen vaan voimakkuuteen. Vapautta ei tule yhdistää tahtoon, koska silloin poistutaan poliittisen alueelta välttämättömyyden alueelle. Tahdolla ei ole yhteisöllisiä ominaisuuksia. Arendt puolustaa poliittisen yhteisön vapautta suhteessa yksilön vapauteen yhteisöstä. Moderni ymmärrys vapaudesta on anti-maailmallinen, sillä asettuminen vastakkain omien halujemme kanssa merkitsee vastakkainasettelua maailman ja itsensä kanssa, koska 'minä' on maailmallisten halujen ja intentioiden sijaintipaikka.⁹⁶

Augustinuksen näyttäytymisen tila, *space of appearance*, on muistin tilan kautta kääntymyksessä uudelleen syntynyt yksilöllisyys⁹⁷. Augustinuksen kääntymyksen taustalla on hajaantuminen ja ajassa koettu hämmennys siitä, 'kuka minä olen'. Tunnustus syntyy muistamisen kautta. Itsensä tiedostaminen maailmassa avaa tilan tulla julki, sanoa: Minä olen, minä tahdon.

Augustinus kirjoittaa: ”Minä tahdon sen tehdä [totuuden] Sinun edessäsi ja monen todistajan edessä siinä tunnustuksessani, jonka nyt kirjoitan.”⁹⁸ Augustinuksen 'joku' saa elämänsä ihmisten välisessä suhteiden verkossa, joka on laajempi kuin Augustinuksen jumala, seurakunta ja kirkon korkein johto.

Kääntymyksen *katharsiksen* jälkeen Augustinus siirtyy pohtimaan aikakäsitystä. Lloydin mukaan aikakäsitystä ei tule erottaa *Tunnustuksien* alkuosasta, sillä Augustinuksen aikakäsityksen ymmärtämiseksi on tärkeää huomata filosofisen sisällön ja kirjallisen tyylin välinen yhteys. *Tunnustuksien* kirjan XI filosofinen diskurssi ajasta on enemmänkin yritys selvittää ihmisen ajan kokemuksellisuuden ongelma kuin pyrkimys vastata ajan luonnetta koskevaan kysymykseen.⁹⁹ Käsittelen seuraavaksi aikakäsityksen filosofista perintöä.

⁹⁶ Arendt 1961, 147-148, 161-162; Hansen 1993, 55-57; aiheesta lisää esim. Saarinen (1993)

⁹⁷ Scott et al. 1996, 142

⁹⁸ *Tunnustukset* x, 1

⁹⁹ Lloyd 1993, 14-16; vrt. Johnson 1982, 180-183

4.3 Aikakäsityksen filosofinen perintö

Augustinuksen ajattelu suuntautuu kohti Jumalaa. Jumala herää eloon mielessämme uskon avulla. Ajattelu on vain yksi tie, jolla voimme vahvistaa sitä, minkä usko on meille jo kertonut. Augustinus pitää Raamattua punaisena lankana, mutta myös ankkurina, johon hän kiinnittää omat ajatuksensa varmana siitä, että hän on löytänyt ne pyhistä kirjoituksista. Augustinus muovasi Plotinoksen filosofiaa ja teki siitä muutamilla muutoksilla kristillisen. Plotinoksella oli suurin vaikutus Augustinukseen. Platonin ajattelua Augustinus ei suoraan tuntenut. Jaspersin mukaan Augustinuksen omaperäisyyttä ei tule liioitella, sillä hän lainasi menneeltä, mutta hänen omaperäisyyttään ei tule myöskään aliarvioida, sillä hän oli ennustamaton siinä mitä hän tuli tekemään löytämilleen aatteille.¹⁰⁰ Aivan kuten Plotinos kertoi Platonin tarinan ajasta ikuisuuden heijastuksena, kertoo Augustinus Plotinoksen tarinaa omassa tarinassaan. Augustinus muovasi Plotinoksen tarinaa ja siirsi Plotinoksen maailmansion tilalle ihmismielen ajan mittapuuksi.¹⁰¹

Uusplatonilaisuuden vaikutus Augustinukseen on huomattava. Uusplatonikot olivat kehittäneet platonilaisuuden perusajatusta henkisestä ideamaailmasta. Plotinuksen (k.270) mukaan filosofian päämääränä on saavuttaa yhteys Ykseyden (Hyvän) kanssa. Yhteys on saavutettavissa jos me tulemme siksi mitä me todella olemme. Uusplatonilaisuus tarjosi Augustinukselle voimakkaan doktriinin henkisestä, jakamattomasta ja ikuisesta Olenosta (jumalasta), Yhdestä joka on kaikkien moneuksien lähde. Augustinukselle Jumala oli hyvä *par excellence* ja täten kaiken hyvän lähde. Augustinus otti käyttöönsä Plotinokselta tämän kosmologian ja hierarkian sekä maailman kauneuden käsitteen, jossa paha on vain hyvän poissaoloa.¹⁰²

¹⁰⁰ Jaspers 1962, 68-69,115

¹⁰¹ Lloyd 1993, 33; Whitrow 1988, 86

¹⁰² Boulding 1997, 17; Jaspers 1990, 69;Kiviranta 1981,14;Spade 1994, 59 – 60

Augustinuksen mukauttamaan hierarkiaan liittyy ontologisia johtopäätöksiä. Augustinuksen hierarkian pohjana on Toinen Mooseksen kirja 3:14, jossa Jumala kertoo Moosekselle *minä olen* (εγω ειμι, ego sum qui sum).¹⁰³

Raamatunkäännös '*minä olen se joka olen*' (1992) eroaa vuosien 1933, 1922 ja 1893 käännöksistä, sillä vanhemmissa käännöksissä '*minä olen*' määritellään joko '*mikä minä olen*' (v.1922) tai '*joka minä olen*' (v.1933) tai '*kuin minä olen*' (v.1893). Voidaan ajatella, että tämä käännös kantaa mukanaan voimakkaammin kuin vanhemmat käännökset ajatusta siitä, että Jumala on nykyisyyttä ja ikuisuutta.

Augustinuksen ajatteluun tällä Raamatun jakeella oli valtava merkitys, sillä sen mukaisesti Jumala on olemisen *par excellence*, todellisin kaikista asioista. Arvohierarkiasta tulee täten todellisuuden realiteetti, olemisen hierarkia. Kaikki Jumalan alapuolella on *prope nihil* verrattuna Jumalaan. Ne eivät ole olemattomia, mutta ne eivät myöskään ole täysin olemassa, sillä vain Jumala on todellinen ja todella olemassa. Muutoksen tai tulemisen kautta yksilö huomaa asioita, jotka ovat olemassa, mutta eivät ole kokonaan todellisia. Muuttuva tai olemaan tuleva on todellista tiettyssä määrin, mutta se ei ole vielä kokonaan todellista, vaan ainoastaan tuloillaan olemaan.¹⁰⁴

Ei-vielä (*nondum*) saa merkityksen vasta kääntymyksestä Jumalan puoleen, paluusta Hänen luo, joka on. Itselle esitetty kysymys '*kuka minä olen*' (*tu, quis es*) esitetään Jumalan läsnäollessa, siinä kääntymyksen tilassa, joka ei-enää (*iam non*) ole *vaellusta pimeydessä, kaukana kasvoistasi*¹⁰⁵, mutta ei-vielä paluuta Jumalan luo.

Augustinus käsittelee 2. Moos 3:14 erilaisella tavalla siinä patristiikan traditiossa, joka oli jo muovautunut hänen aikanaan. Sielun ontologisen kasvun ja vähenemisen teeman juuret ovat dialektisessa metafysiikassa eli Olemisen ja olemisten, Muuttumattoman ja muuttuvan, Ikuisen ja häipyvän välillä olemista. Kahden vastakkaisuuden välillä heiluminen muodostuu perustavanlaatuisesti kysymykseksi

¹⁰³ Brunn 1988, viii ; 2.Moos 3:14 (v.1992): "Jumala sanoi Moosekselle. "Minä olen se, joka olen." Hän sanoi vielä: "Näin sinun tulee sanoa israelilaisille: 'Minä-olen on lähettänyt minut teidän luoksenne.'"

¹⁰⁴ Brunn 1988, vii

¹⁰⁵ *Tunnustukset* i,18

ihmiselle, jonka täytyy asettautua joko Olemiseen tai tyhjyyteen. Sielu on enemmän (*magis esse*) kääntyessään Olemisen puoleen, mutta kääntyessään siitä pois päin se ontologisen menettämisen seurauksena on vähemmän (*minus esse*). *Magis essen* ja *minus essen* dialektiikka aiheuttaa käännösongelman, sillä Augustinuksen *esse* sisällyttää itseensä vastakkaiset ominaisuudet. Se tarkoittaa joko Jumalan ontologista runsautta, tai luodun ihmisen kääntymistä Hänen puoleensa ja toisaalta vähempiarvoisia läsnäolon muotoja Olemisessä. Tutkimuskirjallisuudessa ongelma ratkaistaan useimmiten niin, että *magis esse* ilmaistaan Olemisellä ja *minus esse* olemassaolon tai eksistenssin määreellä.¹⁰⁶

On tärkeää huomioida, että *existentia* termiä ei löydy Augustinukselta. Hänen käyttämänsä ilmaisut ja käsitteet eivät aina vastaa sitä merkitystä, jota skolastinen filosofiamme käyttää. Augustinus käyttää esimerkiksi *essentia* –sanaa toisinaan siinä merkityksessä, joka meillä vastaa toisinaan eksistentiaa ja toisinaan essentiaa - toisinaan molempia yhtä aikaa.¹⁰⁷

Tarkastelen seuraavaksi Augustinuksen aikakäsitystä. Aikakäsityksen myötä hahmottuu käsitys aikaa mittaavasta muistista, joka puolestaan on itsensä maailmassa tunnistamisen ja sitä kautta tunnustuksen ja näyttäytymisen edellytys. Mieli mittaa aikaa siinä, mitä sen muistiin jää ohitse menevien ja ohitse menneiden asioiden ja tapahtumien jälkeen. Esittelen Augustinuksen aikakäsitystä lisää seuraavassa.

4.3.1 Ajan kolme ulottuvuutta

Augustinus kirjoittaa ajasta:

”Minä mittaan aikaa, tiedän. Mutta minä en mittaa tulevaa aikaa, koska sitä ei vielä ole. En mittaa nykyistä aikaa, koska sillä ei ole mitään kestoä. En mittaa mennyttä aikaa, koska sitä ei enää ole. Mitä siis mittaan?”¹⁰⁸

¹⁰⁶ Brunn 1988, vii, 1

¹⁰⁷ Brunn 1988, 5; viite 6

¹⁰⁸ *Tunnustukset xi,26 [LU] tempus metior, scio, sed non metior futurum, quia nondum est, non metior praesens, quia nullo spatio tenditur, non metior praeteritum, quia iam non est. quid ergo metior?*

Augustinusta voidaan Ricoeurin mielestä pitää ensimmäisenä fenomenologisen aikakäsityksen esittäjänä. Augustinuksen määritelmässä on havaittavissa fenomenologiselle aikakäsitykselle ominainen nykyhetken laajeneminen molempiin suuntiin. Määritelmän fenomenologisuutta kuvastaa myös näkemisen keskeinen asema: sielussa olevat menneiden ja tulevien asioiden jäljet toimivat perusteluina ajan olemassaololle. Augustinuksen hahmotteleman ajan fenomenologian tärkein saavutus on aikakäsityksen syventäminen tavalla, joka tuo esiin ajan ei-lineaaristen piirteiden merkityksen tässä prosessissa. Yhdistävänä tekijänä niin Platonista kuin Aristotelestakin lähteville aikakäsityksille on se, että aikaan ei liitetä alkua eikä loppua. Augustinus korostaa, ettei ennen luomista ole aikaakaan. Hän perustaa täten aikakäsityksensä inhimillisen tietoisuuden toimintaan ja asettaa samalla kosmisen ja inhimillisen ajan vastakkain.¹⁰⁹

"Katso, taivas ja maa ovat olemassa. Ne julistavat julki, että ne ovat tehdyt, sillä ne ovat muutosten ja vaihteluiden alaisia. Sillä jos jotakin ei ole luotu ja se kuitenkin on olemassa, siinä ei ole mitään sellaista, joka ei olisi aikaisemmin ollut olemassa ja joka voisi joutua muutoksen ja vaihtelun alaiseksi."¹¹⁰

Onko aikaa olemassa vai ei? Augustinus kirjoittaa:

"kuinka voimme todellisuudessa mitata nykyistä aikaa, jos sillä ei ole kestoja? Mittaamme sitä siis kun se menee ohitse, sitä vastoin kun se on mennyt, emme enää sitä mittaa; näet emme voi mitata sitä, mitä ei enää ole. Mutta mistä se menee ja mitä tietä se menee ja mihin se menee, kun me sitä mittaamme? Ellei sitten tulevasta? Ellei sitten nykyisyyden kautta? Ellei sitten menneeseen? Se tulee siis siitä, mitä ei vielä ole ja menee sen kautta millä ei ole kestoja siihen, mitä ei enää ole."¹¹¹

¹⁰⁹ Ricoeur 1984, 16; Törmä 1997, 33-39

¹¹⁰ *Tunnustukset* xi,4

¹¹¹ *Tunnustukset*, xi,21 [LU] '*praesens uero tempus quomodo metimur, quando non habet spatium? metitur ergo cum praeterit, cum autem praeterierit, non metitur; quid enim metiatur, non erit. sed unde et qua et quo praeterit, cum metitur? unde nisi ex futuro? qua nisi per praesens? quo nisi in praeteritum? ex illo ergo, quod nondum est, per illud, quod spatium caret, in illud, quod iam non est*'

Aikaa ei toisaalta ole olemassa, koska tulevaisuus ei ole vielä, menneisyys ei ole enää ja nykyisyys ei ole pysyvää. Toisaalta kuitenkin puhumme kuin aika olisi olemassa. Augustinukselle se, että kerromme menneistä asioista ja ennustamme tulevia vakuuttaa, että on olemassa mennyt ja tuleva. Kertomisen ja ennustamisen kautta aika löytyy ihmisen mielestä, missä on kuva menneisyydestä ja ennakkohavainto tulevasta. Nykyisyyteen liittyy siis menneen muistaminen ja tulevan odotus,¹¹² kuten Augustinus kirjoittaa:

”Koska nyt on selvää, että ei ole tulevaa eikä mennyttä, ei voida varsinaisesti sanoa: on kolme aikaa, mennyt, nykyisyys ja tuleva, vaan oikeammin tulisi sanoa: on kolme aikaa, menneen nykyisyys, nykyisyyden nykyisyys ja tulevan nykyisyys. Ne kolme ovat jotenkin sielussa, ja muualla en niitä näe. Menneisyyden nykyisyys on muisti, nykyisyyden nykyisyys on havainto ja tulevan nykyisyys on odotus.”¹¹³

Muutoksen luonne on tärkeä, koska se paljastaa Augustinuksen tavan yksilöidä aika siirtymään tulevasta menneeseen, siten että nykyisyys liikkeessaan häivyttää nykyisyyden ominaisuuttaan ja siitä tulee osa mennyttä. Sana "nykyisyys" on täten Augustinukselle ajan temporaalinen nimitys, joka kuvaa sitä ominaisuutta, jota kukin aika sisällyttää itseensä ja jonka se kadottaa omiessaan menneen määreet.¹¹⁴

Ajan toinen ominaisuus on pituus, mutta Augustinuksen ajattelussa mennyt tai tuleva aika eivät voi olla pitkiä, sillä millä tavoin voidaan olematonta sanoa pitkäksi tai lyhyeksi? Myöskään nykyisyys ei voi olla pitkä, koska

”jos voitaisiin ajatella jotakin sellaista aikaa, jota ei kävisi jakaminen häviämättömän pieniinkään osasiin, se olisi ainoa, jota voitaisiin sanoa nykyisyydeksi. Mutta aika vaihtuu niin vanhasti tulevaisuudesta menneisyydeksi, ettei viivytystä ole hetkeäkään. Sillä jos sitä hetkenkään on, sekin jakautuu menneisyyteen ja tulevaisuuteen. Mutta nykyisyydellä ei ole mitään ulottuvaisuutta.”¹¹⁵

¹¹² Kirwan 1989, 181; Ricoeur 1984, 7-10; Törmä 1997, 34

¹¹³ *Confessiones* xi,20 [LU] “*Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de presentibus, praesens de futuris. sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non uideo, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio.*”

¹¹⁴ Kirwan 1989, 180

¹¹⁵ *Tunnustukset* xi,15

Augustinukselle aika on läsnä taukoamatta joka hetkessä. Onko aikaa olemassa, vai onko olemassa vain nykyisyys? Tulevaisuus ja mennyt ovat nykyisyydessä. On olemassa ainoastaan nykyisyys ja nykyisyydellä on kolme aikaa. Menneen nykyisyys on muistissa läsnä menneeseen, nykyisyyden nykyisyys on intuitionä nykyisyydestä ja tulevan nykyisyys on läsnä odotuksena tulevasta. Aika kulkee niin vinhaa vauhtia tulevasta menneeseen, ettei nykyisyydellä ole kestoä.¹¹⁶ Nykyisyys on ainoastaan silmänräpäys, jo mennyt. Mieli mittaa itseään siinä, mikä sille on läsnä. Täten se voi mitata ohimenevää, vaihtelua.

4.3.2 Sielun kolme ulottuvuutta

Augustinus kirjoittaa:

"Mittaan aikaa Sinussa, sieluni. Mittaan sitä vaikutusta, jonka sinuun tekevät ohitse rientävät asiat ja sitä, mikä niiden ohitse mentyä sinuun jää. Mittaan sitä sen täyttäessä sinut, en noita ohitse menneitä asioita, joista tuo vaikutus syntyy. Juuri sitä minä mittaan, kun mittaan aikoja."¹¹⁷

Mittaaminen kohdistuu sielussa pysyvään vaikutelmaan. Tämän vaikutelman havainnoimista Augustinus kutsuu *intentioksi*. Sielussa pysyvä vaikutelma mahdollistaa vertailun muistissa ja odotuksessa olevien menneiden ja nykyisten asioiden jälkien välillä. Passiivinen *intentio* jakaantuu kolmeen osaan sielun mitatessa aikaa samanaikaisesti tulevaan ja menneeseen. Vaikutelman havainnoinnin eli *intention* pirstaloituminen on ajan ulottuvuus, *distentio animi*. *Distentio* on odotuksen, muistin ja havaitsemisen välinen kuilu. Se syntyy passiivisuuden ja aktiivisuuden vuorotellessa muistin, huomion ja odotuksen eli menneisyyden nykyisyyden,

¹¹⁶ Jaspers 1962, 74

¹¹⁷ *Tunnustukset xi*, 27

nykyisyyden nykyisyyden ja tulevaisuuden nykyisyyden dialektiikassa. Mieli mittaa vaihtelua. Aikaulottuvuuksien mittaaminen tapahtuu vertailemalla niiden sisältämiä muistoja toisiinsa. Augustinus päätelee, että aikaulottuvuus on mielen tuntemusta.¹¹⁸

"Kun me siis toden mukaisesti kerromme menneistä, me ammennamme muistista ei asioita itseänsä, jotka kerran ovat tapahtuneet ja menneet menojaan, vaan niitten sanoin ilmaistuja kuvia, jotka noiden tapahtumain jälkinä ovat painuneet sieluumme."¹¹⁹

Augustinuksen kiinnostus sielua kohtaan johtuu siitä, että ihmisen matka Jumalaan on samanaikaisesti sielun matka omaan itseensä. Augustinuksen ajattelussa kolminaisuuden ja ihmissielun välillä on analogia. Augustinus käsittää ihmissielun kokonaisuutena, joka muodostuu kolmesta sielunkyvystä (*potentiae animae*). Näitä ovat muisti (*memoria*), ymmärrys (*notitia*) sekä kolmas sielunkyky, joka liittyy tahtomiseen, rakastamiseen ja pyrkimykseen (*voluntas, amor, intentio*). Kolmas sielunkyky on siis tahdonkyky. Sille on ominaista, että se suuntautuu (*intentio*) vahvimmin siihen, mikä saa sen eniten liikkeeseen. Voimallisimmin ihmisen tahtoa liikuttaa se, mitä ihminen eniten rakastaa. Koska ihminen rakastaa eniten sitä, mikä tekee hänet onnelliseksi, tahto muuttumattomaan ja korkeimpaan hyvään mahdollistaa pysyvällisen onnen, joka on jumala.¹²⁰

Ihmisen tahtoa liikuttaa voimakkaimmin se, mitä hän eniten rakastaa. Suuntaammeko tahtomme kohti Jumalaa, kohti maallisia asioita kohti vai suuntaammeko sitä minnekään? Tarkastelen seuraavassa Augustinuksen rakkauskäsitystä Arendtin väitöskirjan kautta.

¹¹⁸ Kirwan 1989, 182; Ricoeur 1984, 5-30; Törmä 1997, 36

¹¹⁹ *Tunnustukset* xi, 18

¹²⁰ Annala 1993, 146-149

4.4 *Appetitus* Augustinuksella

Rakkaus on Augustinuksen ajattelussa *appetitus*, rakkaus ymmärrettynä kaipuuna. Arendtin väitöskirja *Der Liebesbegriff bei Augustin* (1929)¹²¹ rakentuu Augustinuksen lähimmäisenrakkauden (*caritas*) käsitteen ympärille. Arendtin väitöskirja jakautuu kolmeen käsitteelliseen kontekstiin, joissa rakkauden ongelma on keskiössä. Keskustelua ohjaa kysymys lähimmäisen tarkoituksesta ja tärkeydestä. Koska lähimmäisenrakkaus on kristillinen käsky, jonka pohjana on uskovan omaksuma Jumalan rakkaus ja sitä seuraava uusi asenne itseä kohtaan, on tarkoituksenmukaista kysyä, mitä tarkoittaa rakastaa itseään ja rakastaa Jumalaa? Mikä on lähimmäisen merkityksellisyys uskovalle, joka on vieraantunut maailmasta ja sen haluista? Augustinuksen jokainen havainto ja merkintä rakkauden käsitteestä viittaa ainakin osittain tähän lähimmäisenrakkauteen. Kysymys lähimmäisen merkityksellisyydestä kääntyy samalla hetkellä sekä kritiikiksi vallitsevaa rakkauskäsitettä kohtaan että ihmisen asennetta itseään ja Jumalaa kohtaan. Ainoastaan Jumalan ja hänen käskynsä valtaama ihminen voi "rakastaa lähimmäistään kuin itseään". Kritiikki esitetään vastustamaan näkemystä, että mainittu rakkauskäsite olisi kristillinen. Arendtin mukaan 'kristillinen' ei ole koskaan enempää kuin 'paavalilainen', koska kuten Augustinus itsekin tuo esiin *Tunnustuksissaan*, hänen elämänsä ja ajattelunsa suunnan pohjana olivat Paavalin tekstit, sikäli kun molemmat olivat tosi uskovaisia enemmän kuin uusplatonilaisen, kreikkalaisen aatemaailman vaikutteiden määräämiä.¹²²

Itserakkaus ja rakkaus lähimmäisiämme kohtaan puolustaa paikkaansa maallisessa rakkaudessa, joka on järjestäytynyt Jumalan rakkauden mukaan. Ihmisen tulee rakastaa itseään, mutta Jumalaa vielä enemmän. Lähimmäisenrakkaus pohjaa ajatukseen siitä, että olemme kaikki Aatamin lapsia ja Ilmoituksen kautta yhtä uskossa. Augustinukselle lähimmäisenrakkauden on kuitenkin oltava *caritas* rakkautta, ei *cupiditas* rakkautta. Kristillis-augustinolainen rakkaus suuntaa täysin jokaisen lähimmäistä kohtaan, kohti jokaista lähimmäistä ihmisenä. Mutta ihmistä ei rakasteta yksilönä, vaan ihmisen rakkaus Jumalaa kohtaan tekee hänestä

¹²¹ käytän työssäni *Love and Saint Augustine* (1996)

¹²² Arendt 1996, 3-4

rakastettavan. Myös syntistä ja vihollista tulee rakastaa rakkauden itsensä vuoksi, joka on *amor Dei*.¹²³

Lähimmäisenrakkauden käskyn lisäksi on myös toinen käsky, riippumaton mistään jumalallisesta ilmoituksesta, joka olisi tullut todeksi Kristuksessa. Tämä on 'sydämiimme kirjoitettu laki'. Kristillinen käsky tarkoittaa tämän 'luonnollisen' lain ja täten korottaa ihmisyyhteisön korkeimpaan todellisuuteen, jossa kaikki rikokset kuoletaan. Arendt näkee tässä mahdollisuuden tulkinnan teleskoopin rajoittamiselle kahteen kohteeseen ilman dogmatismien vaaraa. Ensinnäkin tulkinnan kohdentaminen kysymykseen esiteologisesta piiristä ja toiseksi sen tarkasteluun, olisiko Augustinuksen eksegeesi tietyllä tapaa uutta kristinuskon koukeroissa. Oletettu ja esitetty ihmiselämän todellisuus ei tässä kohdin ole enää ainoastaan ihmissydämiin kirjoitetun lain alainen vaan myös Jumalan lain alainen, joka hallitsee ulkopuolelta. Arendt kysyykin, miksi tämän jumalallisen lain pitäisi olla ainoa tie löytää oma totuutensa, joka siihen on määrätty omassatunnossa, kun ihminen kuitenkin olemassaolossaan reflektoi itseään (*quaestio mihi factus sum*). Augustinus itse oikeuttaa kyselyn ja tulkinnan antaessaan auktoriteetille pelkästään valmistelevan ja kasvatuksellisen tehtävän. Augustinukselle auktoriteetti hallitsee muttei muun pohjalta minkä itekin tietäisimme omantunnon kautta, jollei tottumuksemme olisi kietonut meitä syntiin.¹²⁴

Augustinolainen Jumalan suojissa oleminen ei ole filosofista itsetietoisuutta ja varmuutta. Augustinukselle itsetietoisuus nojaa todistajiin, kirkon auktoriteettiin ja ilmoitukseen. Itsen koostumus ja täysinäisyys virtaa ihmisellä olevasta Jumalan kuvasta ja se vaatii konfirmoituakseen nämä 'toiset todistajat'.¹²⁵

Augustinuksella rakkaus on kaipuuta johonkin, jota minulla ei ole (*appetitus habendi*). Rakkaus on halua (*cupiditas*), kun se haluaa omistaa rakkautensa kohteen, se on iloa (*laetitia*) kun se omistaa, ja pelkoa (*metus amittendi*) kun sitä uhkaa menettäminen, menettämisen pelko; se on surua (*tristitia*) kun se menettää.¹²⁶

¹²³ Jaspers 1962, 97-98

¹²⁴ Arendt 1996, 5

¹²⁵ Jaspers 1962, 74

¹²⁶ *Tunnustukset* x,14; Arendt 1996, 9;ks. Jaspers 1962, 95

Augustinukselle kaikki tosi rakkaus on rakkautta Jumalaa kohtaan. Arendt pyrkii rakkauden käsitteen kautta kirkastamaan suuntaukset, joihin Augustinuksen oma raamatuntulkinta ja orientaatio liikkuvat. Väitöskirjassa on kolme analyysia rakkauden käsitteestä. Ensimmäinen näistä on rakkaus ymmärrettynä kaipuuna (*appetitus*), joka on ainoa määritelmä jonka Augustinus rakkaudelle antaa. Tämä määritelmä johtaa kuitenkin ristiriitaisuuksiin ja äärimmillään ajatukseen lähimmäisenrakkauden johtamisesta kaipuun rakkaudesta; ymmärrys siitä millä tavoin rakastamme lähimmäistämme noudattaen lähimmäisen rakastamisen käskyä; ja lopulta ristiriitaisuuksien avaaminen kysymyksellä siitä, miten ihminen joka on Jumalassa läsnä, eristäytyneenä kaikesta maallisesta, voi olla kiinnostunut lähimmäisestään? Tämä selittyy lähimmäisen merkityksellisyyden todistamisella aivan toisessa kontekstissa. Ristiriitaisuuksien selittäminen ei ole sama kuin suhteellisen suljetusta konseptuaalisesta ja empiirisestä kontekstista nousevien ongelmien ratkaiseminen. Ristiriitaisuuksien selittäminen vastaa ainoastaan kysymykseen kuinka nämä ristiriitaisuudet ilmaantuvat, ts. mitkä täysin erilaiset *intentionit* johtavat sellaisiin vastakkainasetteluihin.¹²⁷

Augustinuksen mukaan rakastaminen (*appeto*) on jonkin haluamista sen itsensä vuoksi; ja että rakkaus on tietynlaista kaipuuta. Kaipuu on sidottu kohteeseensa, se määräytyy sen mukaan mitä se etsii, aivan kuten liikettä määrää päämäärä, jota kohti se liikkuu. Rakkaus on täten tietynlaista liikettä ja kaikki liike on kohti jotakin. Se, mikä päättää halun liikkeen on ennalta annettu. Kaipuamme suuntaa tuntemassamme maailmassa. Asia, jonka tiedämme ja jota haluamme on hyvä, (*bonum*), muutoin emme etsisi sitä sen itsensä vuoksi. Halumme loppuu, kun omaamme haluamamme objektin, jollemme pelkää sen menettämistä. Tällöin halu omistaa (*appetitus habendi*) kääntyy menettämisen peloksi (*metus amittendi*). Halu on johonkin suuntaavan ja siihen takaisin palaavan sekoitusta. Haluamme olla onnellisia, koska meillä on tieto onnellisuudesta ja koska mikään ei ole niin varmaa kuin halumme onneen, tietomme onnesta opastaa meitä mainittujen hyvien määrittelyssä, joista sitten tulee halujemme objekteja.¹²⁸

¹²⁷ Arendt 1996, 7

¹²⁸ Arendt 1996, 9;ks. Jaspers 1962, 95

Rakkauden erityislaatuisuus näyttäytyy sen suunnassa. *Caritas* rakkaus on Jumalan rakkautta ja tämä rakkaus rakastaa sitä, mitä ainoastaan voi rakastaa sen itsensä tähden, kun taas *cupiditas* on rakkautta maailmaa ja sen ajallisia asioita kohti. Kaipuu ymmärrettynä tahtona omistaa ja pitää synnyttää omistamisen hetkellä menettämisen pelon tunteen. Halumme tämän puoleisia asioita kohtaan säilyttää yllämme uhan onnellisuutemme menettämisestä ja menettämisen pelkomme on aina yhdenmukainen omistamisen halumme kanssa. Maalliset hyvät, joihin ihminen on sidoksissa halunsa kautta, ovat olemassa ilman ihmisen vaikutusta. Rajatessamme itsemme kaipuuseen ja pelkoon epävarmasta tulevaisuudesta poistamme nykyhetkeltä sen luontaisen tärkeyden, so. tyyneyden, josta voisimme nauttia. Täten tulevaisuus tuhoaa nykyhetken. Nykyhetki ei määräydy tulevaisuuden kautta sellaisenaan vaan tiettyjen tapahtumien kautta, joita toivomme tai pelkäämme tulevaisuuden meille tuovan ja joita täten joko kaipaamme ja tavoittelemme tai kartamme ja välttelemme. Augustinukselle omistamisen onnellisuuden vastakohtana ei ole suru vaan menettämisen pelko.¹²⁹ Augustinus itse kirjoittaa:

”Onnettomuudessa minä ikävöin onnea ja onnessa pelkään onnettomuutta. Missä on näiden välissä se tila, missä ihmiselämä ei olisi ahdistusta?”¹³⁰

Ihmisen onnellisuuden ongelma on se, että onnellisuus on jatkuvasti pelon ahdistamaa. Turvallisuuden valtaisa tärkeys johtuu ihmisen tilasta, ei hänen haluamistaan objekteista. Hyvä ja pahuus ovat hyviä ja pahoja sille, joka haluaa elää onnellisesti. Jokainen haluaa elää onnellisesti, joskin onnen kautta tarkoitetaan ja etsitään eri asioita, täten on sopivaa kysyä: mikä on hyvää ja mikä pahaa? Halu elää on kiistatta yhteinen. Täten onnellinen elämä on elämä itsessään. Elämä, jota kuolo jatkuvasti vaarantaa, ei ole tosi elämää, koska sitä jatkuvasti uhkaa sen itsensä menetys ja joka varmasti sen jonain päivänä menettää. Onnellinen elämä on elämä, jota emme voi menettää. Elämämme maanpäällä on elävää kuolemaa, *vita mortalis*. Se määräytyy kuoleman kautta ja oikeutetumpi termi sille onkin täten kuolema.

¹²⁹ Arendt 1996, 10; *Tunnustukset* x,29

¹³⁰ *Tunnustukset* x,28

Peloton omistamisen varmuus vallitsee ainoastaan silloin, kun ei ole mitään menetettävänä. Tätä pelottomuuden tunnetta rakkaus etsii.¹³¹

Rakkaus ymmärrettynä kaipuuna (*appetitus*) määräytyy päämääränsä mukaan, joka on vapautuminen pelosta. Menetyksen kokemus on se, jonka tulee ohjata sopivaa rakkauden kohteen määräytymistä. Augustinus määrittelee kahdella tapaa sen hyvän, joka antaa ihmiselle onnellisuuden: ensinnäkin, hyvä on kaipuun kohde, siis jotakin hyödyllistä, jonka ihminen voi maailmasta löytää ja toivoa käyttöönsä; toisessa kontekstissa hyvä määritellään kuolemanpelon kautta. Myös kuolema on tulkittavissa kahdella tapaa: osoituksena kontrollinpuutteesta, jota elämällä on itseään kohtaan, tai pahimpana elämää ympäröivänä pahuutena. Kuolema ymmärrettynä äärimmäisenä pahuutena tulee elävien joukkoon ulkopuolelta ja he karttavat sitä, kun taas *vita mortalis* ihmiset nähdään kuolevaisina jo alun alkaen. Elämä ja kuolema kuuluvat yhteen. Mikäli elämä käsitetään luonnostaan kuolevaisena ja meillä on tietoisuus tästä voimattomuudesta, on rakkauden määrittely kaipuuna ristiriitainen, koska kaipuu saa meidät pyrkimään kohti jotakin saavutettavaa, joskin saatamme epäonnistua prosessissa. Ainoastaan silloin, kun kuolema käsitetään äärimmäisenä pahana, joka tulee elämään ulkopuolelta on rakkauden määrittely kaipuuksi säilytettävissä. Syy ristiriitaisuuteen tässä johtuu Arendtin mukaan Augustinuksen terminologiasta, jonka hän otti käyttöön traditionaalisesta kreikkalaisesta filosofiasta. *Appetitus* termin kohdalla on nähtävissä Plotinoksen kautta Aristoteleeseen johtava perintö: Aristoteles määritteli kuoleman pahuudeksi, jota tuli eniten pelätä.¹³²

Jokainen hyvä ja paha on edessäpäin; ja se mikä on edessämme elämämme tiemme päässä on kuolema. Jokaista nykyhetkeä hallitsee kuoleman läheisyys. Ihmiselämä on aina 'ei-vielä'. Kaikkea omistamista hallitsee pelko, kaikkea ei-omistamista halu. Täten tulevaisuus, jossa ihminen elää, on aina odotettu tulevaisuus, jota määrittää hänen nykyinen kaipuunsa tai pelkonsa. Tulevaisuus ei voi olla tuntematon, sillä se ei ole muuta kuin nykyisen 'ei-vielän' täyttymystä tai uhkaa. Jokainen täyttymys on ainoastaan näennäinen, koska lopussa väijyy kuolema. Tästä seuraa, että tulevaisuus, so. nykyisyyden 'ei-vielä' on se mitä meidän tulee aina pelätä.

¹³¹ Arendt 1996, s.10-11

¹³² Arendt, 1996, 12

Nykyisyydelle tulevaisuus voi olla ainoastaan uhkaava. Ainoastaan nykyisyys ilman tulevaisuutta on muuttumaton ja täysin ilman uhkaa. Sellainen nykyisyys tarjoaa omistamisen tyyneyden. Tämä omistaminen on elämä itse, siitä syystä että kaikki hyvät ovat olemassa ainoastaan elämää varten, suojellakseen sitä sen menetykseltä eli kuolemalta. Nykyisyys ilman tulevaisuutta, joka itsessään on absoluuttinen hyvä, *summum bonum*, on ikuisuus. Rakkaus, joka hakee turvallista ja häviämätöntä maan päällä tuottaa pettymyksen, koska kaikki on tuomittu kuolemaan. Pettymyksessä rakkaus vaihtaa suuntaa, sen objektista tulee negaatio, eikä ihminen enää halua muuta kuin vapautumista pelosta. Pelottomuus on olemassa ainoastaan levollisuudessa, jota ei tulevaisuuden odotuksen tapahtumat voi heilauttaa. Hyvä heijastetaan nykyisyyteen, joka alkaa kuoleman jälkeen. Vaikka tästä nykyisyydestä tulee absoluuttinen tulevaisuus kuolevaiselle elämälle, se on kuitenkin kaipuun kohteena, ja täten se on edessä kuten mikä tahansa hyvä jota tulevaisuudelta odotetaan. Ainoa poikkeus tähän on elämä, jonka odotukset suuntaavat absoluuttiseen tulevaisuuteen ja joissa ei enää voi pettyä.¹³³

Peloton tyyneys on saavutettavissa ainoastaan ajattomuuden tilan kautta, joka Augustinuksella ja Plotinoksella molemmilla vastaa ikuisuutta. Ainoastaan ajattomuuden tilan kautta on peloton asenne kuolemaa kohtaan saavutettavissa. Augustinus pyrkiikin riisumaan niin maailman kuin kaiken (muun) ajallisen arvoistaan ja tehdä niistä suhteellisia. Kaikki maailmallinen on muuttuvaista, ne eivät kestä eikä niitä todella ole olemassa. Niihin ei voi luottaa. Oma inhimillinen elämämme häipyä, vuodet kuluttavat meitä kohti olematonta. Näyttää siltä että vain nykyisyys on todellista, kuitenkin: miten edes se voi olla todellista jollei sillä ole ulottuvuutta?¹³⁴ Elämä on joko "ei-enää" tai "ei-vielä". Voidaanko elämän sanoa olevan olemassa ollenkaan? Tosiasiassa ihminen kuitenkin mittaa aikaa. Kenties ihmisellä on "tila" jossa aika on säilytettävissä niin pitkään että sen ehtii mitata, ja olisiko tämä ihmismielen sisäinen tila elämän ja ajan ylittävää? Tällainen tila olisi muisti. Muisti sitoo menneen ja tulevan yhteen ajattomassa nykyisyydessä. Muisti tarjoaa näköalapaikan maailman ulkopuolella, jota tarvitaan itsensä tunnistamiseen. Augustinus pyrkiikin riisumaan maailman ja kaikki ajalliset asiat arvoistaan ja tehdä niistä suhteellisia. Kaikki maailmalliset hyvät ovat muuttuvaisia, ne eivät kestä eikä

¹³³ Arendt, 1996, 13

¹³⁴ Arendt 1996, 14; *Tunnustukset xi*, 21,27

niitä siten todella ole olemassa. Niihin ei voi luottaa. Oma inhimillinen elämämme häipyy, vuodet kuluttavat meitä kohti olematonta. Näyttää siltä että vain nykyisyys on todellista, mutta miten nykyisyys, jota en voi mitata, voi olla todellista, jos sillä ei ole ulottuvuutta?¹³⁵

Mihin on ajan mittaamisen mahdollistava tila sijoitettu? Augustinuksen mukaan se on muistissamme. Ei-enää (*iam non*) on läsnä muistissa ja ei-vielä (*nondum*) odotuksessa. Ainoastaan menneen ja tulevan tuominen muistin ja odotuksen nykyisyyteen mahdollistaa ajan olemassaolon. Täten ainoa pätevä aikamuoto on nykyisyys, *Nyt*. *Nyt* mittaa aikaa taaksepäin ja eteenpäin koska se ei ole aikaa vaan ajan ulkopuolella. *Nyt*-hetkessä mennyt ja tuleva kohtaavat. Häipyvän hetken ajan ne ovat samanaikaisia niin, että muisti voi ne säilöä. Muisti muistaa menneen ja pitää odotuksen asioista, jotka ovat tulossa. Häipyvän hetken ajallinen aika ikään kuin pysähtyy ja tästä *Nyt*-hetkestä tulee Augustinuksen ikuisuus-malli, jota hän käyttää uusplatonilaisin metaforin. Ihminen ei voi elää ajattomassa nykyisyydessä, koska elämä itse ei koskaan pysähdy. Halujemme perimmäinen objekti on elämä itsessään. Tosi elämä, joka on sama kuin Oleminen ja joka täten kestää ikuisesti, on se hyvä, jota meidän tulisi etsiä. Tämä hyvä, jota ei voi saavuttaa maan päällä, heijastetaan ikuisuuteen ja siitä tulee näin ollen jälleen se, mikä on edessä ulkopuolelta.¹³⁶

4.4.1 Rakkauden eri muodot: *caritas*, *cupiditas*

Augustinus määrittelee elämän sen mukaan, mitä se haluaa tai kaipaa. Asiat pysyvät, ainoastaan elämä häipyy päivästä päivään sen kiirehtiessä kohti kuolemaa. Elämä ei kestä eikä pysy samana. Se ei ole ikuisesti läsnä, koska se on aina ei-vielä tai ei-enää. Maailma on perustettu maan päälliseksi maailmaksi ihmisten ja sen, mitä he rakastavat, kautta. Maailmanrakkaudella on rakkautena väärä objekti. Kuolevainen

¹³⁵ Arendt 1996, 15; Scott et al. 1996, 139

¹³⁶ Arendt 1996, 15-16

ihminen, joka on sijoitettu maailmaan ja jonka täytyy siitä poistua, takertuu maailmaan ja prosessissa kääntää maailman oman kuolemansa kanssa kuolevaksi. Augustinuksen termi maalliselle, maailmaan takertuvalle rakkaudelle on *cupiditas*. Vastakohtana tälle on oikea rakkaus, joka etsii ikuisuutta ja absoluuttista tulevaisuutta. Tämä rakkaus on *caritas*. Sekä *cupiditas* että *caritas* liittyvät molemmat kaipaavaan haluun, *appetitukseen*.¹³⁷

Caritas ja *cupiditas* eroavat kohteittensa mukaan, mutta ne eivät ole eri tunteita. *Cupiditasissa* tai *caritasissa* päätämme olinpaikastamme, eli haluammeko kuulua tähän maailmaan vai tulevaan maailmaan. Kysymys siitä, kuka ihminen on, saa vastauksen halun kohteen perusteella. Se, joka ei rakasta ja halua ollenkaan, on eikukaan. Tavoittelu maailmallisuuteen muuttaa ihmisen luontoa. Tavoittelussa ihmisestä tulee maailmallinen olento. Ihmisen olemusta ei voi määrittää, koska hän haluaa aina kuulua johonkin itsestään ulkopuoliseen ja muuttuu sen mukaisesti. Augustinus näkee täten ihmisen eristyksissään erotettuna niin asioista kuin henkilöistäkin. Ihminen ei kuitenkaan kestä eristäytymistä ja joko *cupiditasin* tai *caritasin* kautta hän murtaa sen. Ollakseen onnellinen, joka on eristäytymisen vastakkainen puoli, rakastetun täytyy pysyvästi tulla luonnolliseksi osaksi omaa olemistaan. Ihminen on onnellinen, kun väli rakastajan ja rakastetun välillä sulkeutuu. Voiko tämän maailman rakkaus saavuttaa sitä koskaan? Koska rakastajan perimmäinen päämäärä on hänen oma onnellisuutensa, häntä ohjaa kaikissa hänen haluissaan halu johonkin, joka on hänessä itsessään. *Cupiditasissa* ihminen etsii itsensä ulkopuolelta ja etsintä on turhaa, vaikka se olisi Jumalan etsintää.¹³⁸

Augustinus kertoo *Tunnustuksissa* kaipuustaan seuraavasti:

"Liian myöhään minä Sinuun rakastuin, oi Kauneus, Sinä ikuinen ja samalla aina uusi, liian myöhään rakastuin Sinuun. Katso, Sinä olit minussa, mutta minä harhailin maailmassa ja etsin Sinua sieltä ... Sinä kosketit minua, ja minussa syntyi palava kaipaus Sinun rauhaasi."¹³⁹

¹³⁷ Arendt 1996, 17

¹³⁸ Arendt 1996, 18-19

¹³⁹ *Tunnustukset* x,27

Itserakkaus on jokaisen halun perusta, niin *caritasin* kuin *cupiditasin*. Itserakkaus on väärää eikä koskaan saavuta päämääräänsä, koska sellainen rakkaus tähtää asioihin, jotka ovat ulkopuolella ja joka näin ajautuu ulkopuolelle itsestään. Sen tavoittelun kautta, mikä on itsen ulkopuolella, ihminen kadottaa tähtäimensä, so. itsensä. Kuuluminen siihen, mikä on itsen ulkopuolella orjuuttaa ihmisen. Jos ihminen elää *cupiditasissa*, hän kuuluu maailmaan ja on vieraantunut itsestään. Augustinus kutsuu tätä maailmallisuutta hajaantumiseksi. Haluamalla ja olemalla riippuvainen oman itsen ulkopuolella olevista asioista ihminen kadottaa hyveen koossapitävän yhtenäisyyden ja josta voin sanoa *minä olen*.¹⁴⁰

Kaipuu on siis johonkin suuntaavan ja siihen takaisin palaavan sekoitusta. Suuntaamme kohti sitä, minkä toivomme tekevän meidät onnellisiksi. Kuolevaisina emme voi toivoa halujemme kohteen omistamista, koska elämä ei ole hallussamme. Elämän, joka on halun määrittämää, täytyy projisoida haluttu onnellinen elämä absoluuttiseen, ajattomaan tulevaisuuteen hyvänä, jota sillä ei koskaan ole, mutta jota se voi vain odottaa ulkopuolelta. Haluamisen täytyy loppua itse unohdukseen, joka ei kuitenkaan tarkoita haluista vapautumista. Ihmisen kokemuksellisuuden horisontti rajoittuu tiukasti tulevaisuuteen, josta ainoastaan merkityksellinen hyvä tai paha on odotettavissa. Halutaksemme onnellisuutta on meidän tiedettävä, mitä onnellisuus on. Augustinuksen mukaan tämä tieto on säilötty ihmisen muistiin.¹⁴¹

Muistin luonteelle on ominaista ylittää nykyinen kokemus ja tarkata mennyttä, aivan kuten halun luonteelle on ominaista ylittää nykyisyys ja kurkottaa kohti tulevaisuutta. Siten kuin onnellinen elämä muistetaan, se on nykyisyyden osa ja kokoelma ja inspiroi halujamme sekä odotuksiamme tulevaa kohtaan. Ilon muistamisen merkityksellisyys ollessamme surullisia on sen todennäköisen paluun toivossa.¹⁴² Augustinus kirjoittaa:

”Sillä ollessani surullinenkin muistan ilon, samoin kuin ollessani onnetonkin muistan onnellisen elämän ... siitä on jäänyt tieto muistiini.”¹⁴³

¹⁴⁰ Arendt 1996, 19-23

¹⁴¹ Arendt 1996, 45-46

¹⁴² Arendt 1996, 47

¹⁴³ *Tunnustukset* x,21

Muisti toimii 'nykyistäen' menneen ja riisuen siltä menneen piirteet. Muisti pyyhkii menneen yli. Muistin voitokkuus on siinä, että esittäessään menneen ja riistäessään siltä sen menneen piirteet se siirtää menneen tulevaisuuden mahdollisuudeksi. Muisti kertoo meille toivossa tai pelossa: mitä on aiemmin ollut, voi olla jälleen.¹⁴⁴ Arendt kirjoittaa:

“It is memory and not expectation (for instance, the expectation of death as in Heidegger’s approach) that gives unity and wholeness to human existence.”¹⁴⁵

Muisti avaa tien tuonpuoleiseen menneeseen, joka on onnellisen elämän mielikuvan alkuperäislähde. Kysymys ei ole siis siitä, minne minä matkaan, vaan mistä minä tulen. Halu on suuntautunut kohti tuonpuoleista tulevaa kohti, koska se nojaa perimmältään haluun iankaikkisesta onnellisesta elämästä. Samaan tapaan se suuntautuu myös kohti tuonpuoleista mennyttä, kohti ihmisen olemassaolon alkuperää. Muistaminen on Augustinukselle muistikuvia. Alkuperän etsintä alkaa hajaantumisen muistamisesta. Menneen mieleen palauttaminen ja itsensä muistaminen hajaantumisen on sama kuin tunnustaa. Muistoon, muistamiseen ja tunnustukseen johtaa olemassaolon alkuperän tavoittelu, sen Yhden tavoittelu, joka minut teki.¹⁴⁶

Absoluuttinen tulevaisuus näyttäytyy perimmäisenä menneenä, jonka voi saavuttaa muistamisen kautta. Mennyt käy edellä kaikkea maallisen kokemuksen mahdollisuutta. Tämän menneen mieleen palauttamisen kautta löytää luotu ihminen oman alkuperänsä. Ainoastaan suunnatessa kuolevaisesta olemassaolosta kohti olemassaolon kuolematonta lähde voi luotu ihminen löytää olemisensa määrittäjän. Vaikka ihminen luotiin tyhjästä, hänen taustansa ei ole tyhjiydessä. Ihmisen olemassaolon syy on Yksi, joka on. Kääntymällä kohti alkuansa ihminen löytää luojansa. Paluu Jumalan luo on ainoa tapa, jolla luotu voi kääntyä itseensä. Ainoastaan silloin, kun yhteys rakentuu, voi luodun olennon sanoa todella olevan

¹⁴⁴ Arendt 1996, 47-48

¹⁴⁵ Arendt 1996, 56

¹⁴⁶ Arendt 1996, 48-49

olemassa. Olemassaolon kerran alettua ei paluuta tyhjyyteen enää ole. Kaikki luotu nähdään ihmiselämän heijastumana, tyhjästä kohti tyhjiyttä kiitävänä.¹⁴⁷

Aion tutkielmani viimeisessä luvussa, *Paariat ajan aporian tarinassa*, tarkastella esimerkkien kautta Augustinuksen merkitystä Arendtin tarinankerronnalle. Avaan tekstejä Arendtin tarinankerronnan avulla, mutta laajennan tarkastelunäkökulmaa liittämällä tarinankerronnan käsitteistöön Augustinuksen *Tunnustuksissa* esiintyviä käsitteitä ja ajatusrakennelmia. Pyrin täten nostamaan esille teemoja, jotka liittyvät ajan kokemisen *aporiaan*, maailmattomuuden tilaan, itsensä tiedostamiseen, uuden aloittamiseen, sovittamiseen sekä mahdollisuuteen sanoa 'minä olen'.

Lähestyn Stefan Zweigin kertomusta tarkastelemalla sitä, miten Zweig pystyi vastaamaan antisemitismin haasteeseen vuosisadan vaihteen jälkeisessä Wienissä. Zweigin *aporia* näyttäytyy elämänjaksona 'turvallisen aikakauden' ja kuuluisuuden suojakilven menettämisen välillä. Lähestyn Bertolt Brechtiä maanpakolaisen tilanteen kautta. Brechtin *aporia* näyttäytyy *poliksesta* poissulkemisen ja kaipuun välisenä tilana. Kuvailen sekä Zweigin että Brechtin asemaa *paariana* sekä sitä, millaisen vastauksen he pystyivät antamaan tilanteen haasteeseen hetkellä, joka luo ihmisen ainutkertaisuuden.

¹⁴⁷ Arendt, 1996, 49-53

5. PAARIAT AJAN *APORIAN* TARINASSA

(Tämä on kertomus kahdesta miehestä aikana, jolloin syntyi massoittain tuntemattomia sotilaita. Toinen miehistä kuvitteli maailman omaavan omatunnon, toinen kehotti häivyttämään jälkensä; toinen vetäytyi maailmasta, toinen toivoi, ettei antaisi sikarin sammua mullistuksissakaan.)

Zweigin *aporia* syntyi hänen menettäessään toisen maailmansodan aikana kuulumisensa suojakilven, jonka suojissa *paarius* peittyi. Brechtin maanpakolainen näki yhteiskunnan mädännäisyyden ja huusi sen julki maanpakolaisena. Valotan Arendtin tarinankerronnan avulla sitä *aporiaa*, jota molemmat 'maailmaan heitetyt' kantoivat mukanaan maailmassa, etsien vastausta, rauhaa - jotain, jota kutsua kodiksi. Kummatkin henkilöahmot olivat todistajia ja itsensä julkisessa peliin laittavia. Kummankin tarina on erilainen ja ainutkertainen, molempien vastaus tilanteen haasteeseen on hänen omansa. Mutta vaikka tutkimusnäkökulma on diakroninen, miten voimme tutkia poliittista toimintaa situaatiosta käsin erehtymättä jälkiviisauteen tai jopa tuomitsemiseen?

Arendtia voi pitää tuomitsijana, sillä hän tuomitsee henkilön poliittisen arvostelukyvyn mukaan, siis sen mukaan, millaisen vastauksen ihminen pystyy antamaan tilanteen haasteeseen tuolla ainutkertaisuuden luovalla hetkellä. Arendtin ajattelun taustalla kaikuu kuitenkin koko ajan vaade *think what we are doing*. Arendt tarkkaa nykyisyyden kiitävässä hetkessä menneen nykyisyyttä muistin avulla, sillä muisti kertoo meille: mitä on ollut, voi jälleen tulla. Meidän täytyy ymmärtää 'miksi' jokin tapahtui, jotta me tietäisimme miten 'ei-enää koskaan'. Jos tarkastelemme toimintaa tilanteesta käsin ja ulotumme tekstin ulkopuolelle asti on meillä mahdollisuus ymmärtää 'miksi'. Siksi meidän tulee ulottaa tutkimuskohteemme myös raadollisiin kohteisiin, keskitysleireihin tai kuten Arendt niitä kuvaa: tuhoamistehtäisiin, jotka tuottavat ruumiita. Ainoastaan ei-konventionaalinen, metaforia käyttävä kieli jaksaa kantaa ennen kokemattoman kauhean asian kuvaamisen.¹⁴⁸ Kun me pureudumme syvälle tekstin meille

¹⁴⁸ Guaraldo 1997, 315

avaamaan maailmaan jäämättä sen vangeiksi voimme ymmärtää moninaisemmin eri polkuja, joita pimeän ajan ihmiset kuljeskelivat.

Arendt kirjoittaa:

”Jokainen tuomio avaa portin anteeksiannolle, jokainen tuomitseminen voi muuntua anteeksiannon teoksi. Tuomita ja antaa anteeksi ovat saman kolikon kaksi puolta, mutta ne toimivat eri periaatteiden mukaan. Lain yleisyys vaatii tasapuolisuutta, sitä, että ainoastaan tekemme merkitsevät, ei tekojen suorittaja. Anteeksiantaminen taas kohdistuu henkilöön. Me emme armahda varkautta vaan varkaan ... armo pitäytyy erilaisuudessa, siinä, että jokainen ihminen on enemmän kuin tekonsa tai saavutuksensa.”¹⁴⁹

Anteeksiantoon liittyy joku, jonka tähden anteeksi annetaan. Tuomitsemisen ja anteeksiannon dualismin ymmärtäminen Arendtin ajattelun pohjana avaa tietä hänen tekstiensä ymmärtämiseen. Käsittelen seuraavaksi Stefan Zweigia Arendtin tarinankerronnan valossa.

5.1 Maailmankansalainen Stefan Zweig

Juutalaista syntyperää ollut Stefan Zweig syntyi marraskuussa 1881 Wienissä, jossa hän myös varttui. Zweig oleili pitkään ulkomailla yliopisto-opintojensa aikana ja jälkeen. Ensimmäisen maailmansodan aikana Zweig asui Sveitsissä, missä hän kuului Romain Rollandin ympärille kerääntyneeseen pasifistiseen ryhmään. Zweig pakeni Salzburgista Lontooseen vuonna 1934. Hän asettui vaimonsa kanssa Brasiliaan vuonna 1941, missä he Euroopan tilanteesta masentuneina tekivät molemmat itsemurhan seuraavan vuoden helmikuussa. Zweig kirjoitti romaaneja, novelleja ja näytelmiä. Hänen tunnetuimpia teoksiaan ovat psykoanalyyttisävyiset elämäkerrat historian hahmoista, muunmuassa Marie Antoinette (1932) ja Maria Stuart (1935).

¹⁴⁹ Arendt 1968, 248

Muita Zweigin teoksia ovat muunmuassa romaani *Malttamaton sydän* (1938) ja postuumisti julkaistu omaelämäkerta *Eilispäivän maailma* (1942).¹⁵⁰

Arendt kritisoi Zweigia siitä, että tämä ei myöntänyt juutalaisuuttaan vaan edusti Eurooppaa kuten jo teoksen *Eilispäivän maailma. Erään eurooppalaisen muistelmia* kansilehdiltä käy ilmi. Arendt näki tarpeelliseksi matkalla kohti poliittista tietoisuutta pyrkimyksen siirtyä omasta maailmasta suurempaan, muiden ihmisten jakamaan maailmaan. Tämä mahdollisti Arendtin mielestä tietoisuuden poliittisesta todellisuudesta. Zweigin keskittyminen henkilökohtaiseen kunniaan ja taiteeseen elämässä esti Arendtin mukaan Zweigia näkemästä tulevaa katastrofia, joka jälkeinpäin näyttäytyi sitten yht'äkkisenä, ennakoimattomana mullistuksena.¹⁵¹

Ensimmäisen maailmansodan aikana Zweig ymmärsi, että sotaa vastaan täytyy taistella. Zweig tunsi itsensä varoittajaksi ja pyrki dramaattisesti kuvaamaan omaa kohtaloaan, *defaitistin* traagillista asemaa. *Defaitisti* -sanalla pyrittiin merkitsemään sovunrakentajat pettureiksi. Zweig valitsi vertauskuvakseen Jeremiaan, tuloksettoman varoittajan. Zweigin aikomuksena ei ollut kirjoittaa pasifistista näytelmää, vaan hän halusi ennemminkin näyttää toteen, että se, jota heikkoudesta ja pelokkuudesta innostuksen aikoina halveksitaan, tavallisesti tappion hetkinä osoittautuu siksi ainoaksi, joka ei tappiota ainoastaan kestä, vaan myös hallitsee.¹⁵²

Zweig kirjoittaa:

"Mutta valitessani tämän Raamatullisen aiheen olin koskettanut tiedottomasti itsessäni erästä puolta, joka ei siihen saakka ollut saanut ilmaisuaan: vereen tai traditioon hämärästi perustuvaa yhteisyyttäni juutalaisten kohtaloon. Eikö tuo aihe liittynyt koko kansaani, jonka muut kansat aina olivat voittaneet, kerta kerran jälkeen, mutta joka kuitenkin oli säilynyt salaperäisen voiman avulla - tuon voiman, joka saattoi hallita tappiota ja tehdä mahdolliseksi kestää se aina ja kaikkialla?"¹⁵³

¹⁵⁰ Cassell's Encyclopaedia of Literature 1953; Suomalainen Tietosanakirja 1993

¹⁵¹ Arendt 1978, 112-121; Feldman 1978, 47

¹⁵² Zweig 1945, 277-278

¹⁵³ Zweig 1945, 278

Zweigia viehätti omissa novelleissaan henkilö, jonka kohtalona oli tappiolle jääminen ja elämäkertoissa hahmo, joka moraalisisessa mielessä pääsi voitolle¹⁵⁴. Zweig kirjoitti omaelämäkertansa Toisen maailmansodan näyttämöllä. Hän halusi välittää todistuskappaleessaan tuleville sukupolville 'totuuden hajoavasta aikakaudesta'¹⁵⁵. Tarkastelen seuraavaksi sitä, millaisen poliittisen arvostelukyvyn Zweig omasi Arendtin tarinankerronnan valossa.

5.1.1 Erään eurooppalaisen muistelmia

Omaelämäkerta *Eilispäivän maailma* alkaa lauseella "En ole koskaan pitänyt itseäni niin tärkeänä, että olisin tuntenut halua kertoa toisille elämäni tarinan."¹⁵⁶ Sota muutti kaiken, se loi tyhjyyden tunteen, olon ei-mihinkään kuulumisesta.

" ... en kuulu enää mihinkään, kaikkialla olen muukalainen ja parhaimmassakin tapauksessa vain vieras...tämänpäiväisen, eilisen ja toissapäiväisen väliset sillat ovat kaikki murtuneet ... maailma, jossa vartuin, ja tämänpäiväinen sekä näiden molempien välillä ollut ovat mielessäni aivan erillisiä."¹⁵⁷

Zweigilla on kolme aikaa: tämänpäiväinen, eilinen ja toissapäiväinen. Zweig jää kiinni siihen maailmaan, mikä on ei-enää. Muistin kautta Zweig palauttaa mieleensä niitä kuvia, joita menneet asiat ja tapahtumat ovat hänen sieluunsa piirtäneet. Eilispäivän maailma palautuu Zweigin mieleen 'turvallisuuden kultaisena aikakautena'. Arendtin mielestä tämä oli poliittisen arvostelukyvyn puutetta, sillä jos länsi- ja keski-Euroopan maiden juutalaiset olisivat olleet vähääkään kiinnostuneita aikansa poliittisista realiteeteista, he eivät olisi tunteneet oloaan

¹⁵⁴ Zweig 1945, 188

¹⁵⁵ Zweig 1945, 10

¹⁵⁶ Zweig 1945, 5

¹⁵⁷ Zweig 1945, 6-11

turvalliseksi.¹⁵⁸ Ja kun lopulta tiedostaa ympäröivän maailman todellisuuden, on totalitarismin prosessi jo pitkällä. Zweig kirjoittaa:

"On vaikeata luopua joidenkin viikkojen kuluessa siitä sisäisestä uskosta maailmaan, joka on kehittynyt kolmen- tai neljänkymmenen vuoden aikana. Juurtuneita kun olimme oikeuskäsityksiimme, uskoimme, että Saksalla, Euroopalla, maailmalla oli omatunto, ja olimme vakuuttuneita siitä, että epäinhimillisyydelle oli olemassa raja ... minun on tunnustettava, ettei kukaan meidän piirimme kirjailijoista Saksassa ja Itävallassa vuonna 1933 eikä vielä 1934 sadannelta eikä tuhanneltakaan osalta voinut pitää mahdollisena sitä, mitä lähiaika sitten aina toi tullessaan."¹⁵⁹

Zweig ymmärsi lopulta millaisia ainaisia typeriä he olivat olleet, mutta näki yhteyden typeryyden ja tragedian välillä vain himmeänä. Vuoden 1933 tapahtumat vaikuttivat Zweigin olemassaoloon maailmassa, mutta ne eivät muuttaneet hänen periaatteitaan tai asennettaan maailmaa ja elämää kohtaan.¹⁶⁰

Zweigin kaipuu kuuluisuuteen sai hänet suuntaamaan asioihin, jotka eivät kestä. Hajaantuminen ja pirstaloituneisuus näyttäytyi assimiloitumisena vallitsevaan ympäristöön. Tämä hämärsi entisestään Zweigin mahdollisuutta tunnistaa itsensä maailmassa ja sanoa 'minä olen'. Tarkastelen seuraavaksi sitä, mikä oli se maailma, jonka Zweig tunsu kodikseen.

5.1.2 Kuuluisuuden aura

Arendt myöntää Zweigin kirjan arvon ajan kuvauksena ja sen välittämän kuvauksen tuon sukupolven maailmankäsityksestä. Arendtin mukaan Zweigin kirjan avauskappaleet selittävät miten kuuluisuus ja halu kuuluisuuteen motivoi Zweigin

¹⁵⁸ Zweig 1945, 12; Arendt 1951, 25; Arendt 1978, 115

¹⁵⁹ Zweig 1945, 403

¹⁶⁰ Arendt 1978, 112-114

aikakauden nuoria. Juutalaisen porvariston lapset ymmärsivät antisemitistisen tilanteen vaikka eivät vastanneetkaan siihen poliittisesti. He näkivät kuuluisuuden portinavaajana yhteisöön, josta heidät haluttiin rajata ulos. Juutalainen porvaristo, hyvin toimeentulevien kotien pojat kansoittivat kulttuurialat, kunnes valtaosa kulttuurisista yrityksistä oli juutalaisten käsissä.¹⁶¹ Zweig kirjoittaa:

"...yhdeksän kymmenesosaa siitä kulttuurista, mitä maailma yhdeksännellätoista vuosisadalla kunnioitti wieniläisenä, oli Wienin juutalaisten edistämää, ravitsemää ja jopa heidän itsensä luomaa."¹⁶²

Suuri juutalainen tulva taiteisiin ja tieteisiin oli seurausta kansainvälisen yhteisön kehitymisestä jonka perustana oli kuuluisuuden säteilyvoima (*radiant power of fame*). Arendtin mukaan kuuluisuuden säteilyvoima oli todellinen sosiaalinen voima, jonka avulla sosiaalisesti kodittomat pystyivät perustamaan kodin sekä luomaan taustan itselleen. Kuuluisuuden aurassa eläminen oli tärkeämpää kuin itse saavuttaa menestystä. Kuuluisuuden kouluna toimi Wienissä teatteri, jossa näyttelijä oli kuuluisuuden ruumiillistuma, ja suosituksen taiteilijan menetys tai kuolema muodostui kansallissuruksi. Intohimo teatteriin ei ollut vain juutalaisten asia, vaan koko wieniläisen yhteisön¹⁶³. Zweig kuvaa miten näyttelijän kuolema sai perheen kokon purskahtamaan kyyneliin,

"ja tapaus oli räikeän kuvaava siksi, että tämä vanha, puolittain lukutaidoton keittäjätar ei kertaakaan ollut käynyt ylhäisessä *Burgtheaterissa* eikä ollut koskaan elässään nähnyt Wolteria näyttämöllä."¹⁶⁴

Juutalaiset intellektuellit, yrityksessään onnistujat, ylittivät saavutuksellaan kansalliset rajat ja heistä tuli kansainvälisen yhteisön jäseniä. Zweigin eilispäivän maailmassa kaikki oli vain väliaikaista matkalla kohti todellisuuden tavoittamista. Nuoruusvuodet olivat aisti-ilojen ja kokeilun aikaa. Zweig kuvaa harrastustaan kerätä heijastuksia nerojen olemuksista, saaliita jotka ovat tänään 'tuulen teillä'.

¹⁶¹ Arendt 1978, 114-116

¹⁶² Zweig 1945, 34

¹⁶³ Arendt 1978, 117-119; Arendt 1951, 52

¹⁶⁴ Zweig 1945, 28

Kiertotie matkalla minuuteen oli vaellusmatkaa, jota *cupiditas* väritti. Zweig sai rauhan kuuluisuuden väliaikaisuudessa:¹⁶⁵

"Olin sitten matkojeni väliajaksi löytänyt levähdyspaikan [Wien] mutta vielä tärkeämpää oli, että samanaikaisesti löysin itselleni kodin myös toisessa mielessä, kustantajan"¹⁶⁶

Wienin kulttuuriyhteisö näyttäytyi Zweigille *poliksena*. Tämä oli kuitenkin itsepetosta, sillä Zweig oli toiseus suhteessa ympäristöönsä. Tässä tilassa 'olla ja ei olla juutalainen', elää *paarian* ja *parvenun* välillä, Zweig pitäytyi elämänsä traagiseen loppuun saakka.

Toisen maailmansodan myötä katosi kuuluisuuksien kansainvälinen yhteisö ja koditon mies menetti ainoan maailman, jossa hänellä oli kerran ollut harha kodista. Eilispäivän maailmassa Zweig oli ollut kuuluisa ja menestynyt, nyt hän kerjasi viisumia kodittomana. Zweigin kirjalliset työt poistettiin saksalaisista kirjakaupoista Hitlerin valtaan nousun jälkeen ja kuuluisasta Stefan Zweigista oli tullut 'se juutalainen Zweig':¹⁶⁷

"... sadoistatuhansista ja vieläpä miljoonista kirjoistani ... ei nykyään ole Saksassa enää ainoatakaan saatavissa; kellä vielä on jokin yksinäinen kappale, hän pitää sitä huolellisesti piilossa, ja yleisissä kirjastoissa niitä pidetään ns. "myrkkykaappeihin" kätettyinä joitakin harvoja varten, jotka viranomaisten erikoisluvalla käyttävät niitä "tieteellisesti", se on enimmäkseen häväistystarkoituksiin."¹⁶⁸

Antisemitismi on Arendtin ajattelussa keskeinen poliittinen ongelma. Vaatimus toimintaan ja toiseuden tiedostaminen itsessään on hänen ajattelussaan poliittisen arvostelukyvyn rakennusaine. Arendt ratkaisi oman juutalaisuutensa ongelman omaksumalla tietoisien *paarian* asenteen. Hän oli täten ulkopuolinen ei-juutalaisten

¹⁶⁵ Arendt 1951, 23, 179-185; Arendt 1978, 113-119

¹⁶⁶ Zweig 1945, 185

¹⁶⁷ Arendt 1978, 112-120

¹⁶⁸ Zweig 1945, 351

joukossa ja kapinallinen omiensa joukossa. Marginaalista Arendt kykeni tarkkailemaan sekä juutalaista että ei-juutalaista maailmaa.¹⁶⁹

Zweig kirjoittaa maailmattomuuden tunteestaan:

”Mutta nyt jälleen, kun pakosta olen joutunut jättämään jokaisen kodin, jonka olen perustanut, ja kaikki tuo on kadonnut, minkä olen ympärilleni luonut, tuo salaperäinen taipumus pyrkiä irti kaikista siteistä on ollut minulle suureksi avuksi. Koska se varhain oli imeytynyt olemukseeni, minusta on jokainen menettäminen ja jokainen hyvästijätö tuntunut helpommalta ... mutta minä en valita, juuri koditon on uudessa mielessä vapaa, ja joka ei ole mihinkään sidottu, hänen ei myöskään tarvitse arkailla minkään suhteen.”¹⁷⁰

Julkisen piiristä pois sulkeminen tai siitä omaehtoisesti syrjään siirtyminen luo vieraantumisen uhkatilan. Stefan Zweig tunnisti hämärästi toiseuden tunteen, mutta toisin kuin Arendt, antisemitismin luomassa ääritilanteessa Zweig ei taistellut tulella tulta vastaan.

Zweigille antisemitismi oli hämärästi koettu, ei-toivottu osa todellisuutta. Zweig koki tulevaisuuden uhkana, joka sietämättömällä tavalla uhkasi hänen menneisyyttään. Tapahtuman ja toiminnan hetkellä, tuossa *momentumissa*, joka luo ainutlaatuisuuden, Zweig kohtasi realiteetin ilman julkisuuden suojakilpeä. Taistelun sijaan hän pakeni sosiaalista *paariuttaan* norsunluutorniinsa ja alas katsoessaan pettyi näkemäänsä ja tappoi itsensä.¹⁷¹ Kirjansa viimeisellä sivulla Zweig kirjoittaa apologiassaan:

”Mutta jokainen varjo on kuitenkin myös lopulta valon lapsi, ja vain se, joka on kokenut valoa ja varjoa, sotaa ja rauhaa, nousua ja laskua, vain se on todella elänyt.”¹⁷²

Tämä toiminta on vastakkainen sille mitä Arendt pitää kunniakkaana tapana kohdata juutalaisuus ja toiseus, sillä Arendtille juutalaisena olemisen häpeästä on vain yksi

¹⁶⁹ Feldman 1978, 19

¹⁷⁰ Zweig 1945, 180,6

¹⁷¹ Arendt 1978, 113, 121

¹⁷² Zweig 1945, 483

pakotie: taistelu juutalaisen kansan kunnian puolesta.¹⁷³ Arendtin ajattelussa juutalaisten tila on yhteydessä jokaisen ihmisen elämäntilaan, sillä se mitä juutalaisille tapahtui ei ole eristetty, irrallinen tapahtuma vaan saattaa tapahtua kenelle tahansa. Vaikka 'juutalaisuus' ei ole rikos, se nähtiin rikollisena. Kuten Arendt kirjoittaa:

"As long as defamed peoples and classes exist, parvenu- and pariah-qualities will be produced anew by each generation with incomparable monotony, in Jewish society and everywhere else."¹⁷⁴

Kuka tahansa voi olla *paaria* tai tulla *paariaksi*. Antisemitismi on osa kameleonttia ruttoa, joka vetäytyy revetäkseen jälleen helvetiksi. Kokemus yhteisestä maailmasta ja elämä kanssaihmissen joukossa estää osaltaan poliittisen arvostelukyvyn rappeutumisen. Yhteinen maailma, joka kestää ihmisiä heidän ainutkertaisuudessaan ja moninaisuudessaan estää osaltaan marginaalien sorron. Yli kaiken meidän täytyy ymmärtää miksi jokin tapahtui, *what were we doing?*, jotta me tietäisimme miten 'ei- enää koskaan'.

Arendt kirjoittaa teoksessaan *Men in Dark Times* (1968) esimerkkien esittäjistä, jotka näyttäytymisellään julkisen tilassa ovat valaisseet meille synkkien aikojen vuosisataa ja näin auttaneet meitä tekemään omasta tilanteestamme ymmärrettävämpää. Arendtin esimerkit ovat vastustaneet ajan trendejä. Synkkien aikojen ihmiset ovat enemmän kuin esimerkkejä julkisesta tilasta, he ovat itse julkista tilaa. Esittelen tutkielmani lopuksi tarinan Bertolt Brechtistä, miehestä *Synkkinä aikoina* –runon takaa.

¹⁷³ Arendt 1978, 121

¹⁷⁴ Arendt 1951, 66

5.2 Mustien metsien Bertolt Brecht

”Mitä ihminen oikeastaan on?
Mistä minä tiedän mikä ihminen on!
Kuka nyt kaiken tietää jaksaa!
Minä en tiedä mikä ihminen on
minä tiedän vain mitä ihminen maksaa.”¹⁷⁵

Brechtin maine rakentuu antipatioiden ja sympatioiden varaan, mutta kuka Brecht oli? Hänet on nähty stalinistisena propagandarunoilijana, mutta tämä kuva on liian mustavalkoinen. Brecht kiinnostui dialektiikasta 1930-luvun taitteessa, koska dialektiikan kautta oli hahmotettavissa maailma ristiriitaisuuksien näyttämönä, jossa *Varma ei ole varmaa. Mikä on, ei pysy*¹⁷⁶. Dialektiikan kautta Brecht pystyi hahmottamaan ja hallitsemaan maailmaa, joka näyttäytyi anarkian näyttämönä. Dialektinen dramatiikka muotoutui eepiseksi teatteriksi, Brechtin nimiin jääneeksi 1920- ja 30-lukujen suureksi näyttämö-ismiksi. Vaikka Brecht oli vuodesta 1926 marxilainen, hän ei kannattanut stalinistista tai leniniläistä neuvostomarxilaisuutta ja hänen kommunistiystävänsä olivat lähes poikkeuksetta puolueen hylkäämiä.¹⁷⁷

Eugen Berthold Friedrich Brecht syntyi Baijerissa vuonna 1898. Arendtin *Men in Dark Times* esseekokoelma rakentuu *Fin de Cièclen* ja kadotetun sukupolven edustajista, jotka elivät 1900-luvun taitteessa ja sen ensimmäisellä puoliskolla. Arendt paljastaa synkkien aikojen maailmaa ihmisten elämäntarinoiden ja teosten välityksellä ja jättää teoriat ja määritteet toissijaiseksi. Synkkien aikojen ihmiset, Brechtin runon mukaan, esitetään julkisen instituution tai rakennelman sfäärissä, jossa kirjan ihmiset elivät, ja joka jätti jälkensä näiden ihmisten elämänvirtaan. Synkkiä aikoja elettiin julkisessa, mutta kaikki eivät ymmärtäneet elävänsä synkkää aikaa - niin naamioituneen puheen alla tapahtumat olivat.¹⁷⁸ Brecht valottaa tätä runossaan *Propagandan välttämättömyydestä*:

¹⁷⁵ Brecht 1969, *Laulu tuotteista*

¹⁷⁶ Brecht 1969, *Dialektiikan ylistys*

¹⁷⁷ Haikara 1992, 92-111

¹⁷⁸ Arendt 1968, vii - viii

”Vain erinomaisella propagandalla saatiin
miljoonat vakuuttumaan siitä
että armeijan varustaminen on rauhan työtä
ja jokainen uusi panssarivaunu rauhan kyyhkyinen
ja jokainen uusi rykmentti uusi todistus
rauhanrakkaudesta.”¹⁷⁹

Synkkien aikojen runoilija ja teatteriohjaaja Brecht kuului lähtökohdiltaan valtaväestöön, mutta ajatuksiensa takia sijoittui marginaaliin ja eli maanpaossa. Brecht ei antanut paljon tietoa itsestään joten se, millainen ihminen on runojen takana, on suurelta osin mahdollista hahmottaa vain hänen työnsä rivien välistä. Brecht kuului ensimmäiseen kolmesta kadotetusta sukupolvesta (s.1890-1920). Sen edustajille oli ominaista katsella 1800-luvun hyvinvoivan porvariston silmin, itsekeskeisesti ja erilaisena. Tyhjyyden tunne valtasi sukupolven edustajat ja he kokoontuivat yhteen etsimään selitystä olemassaololle ja sen mielekkyydelle.¹⁸⁰ Arendt kritisoi artikkelissaan aikalaisia:

”[kirjailijat] eivät kuitenkaan menneet pintaa syvemmälle teksteissään ... he olivat liian keskittyneitä itseensä eivätkä nähneet relevantteja seikkoja, muistivat kaiken ja unohtivat sen, mikä merkitsee”.¹⁸¹

Arendtin mielestä Brecht ei ollut tässä mielessä sukupolvensa edustaja¹⁸². Brecht todistaa itsestään kanssa-aikalaisilleen runossa *BB-poloisesta*:

”Minä, Bertolt Brecht, olen mustista metsistä.
Minut äitini kaupunkiin toi ruumiissaan.
Ja mustien metsien kylmyys
on pysyvä minussa hamaan kuolemaan.
...

¹⁷⁹ Brecht 1969

¹⁸⁰ Arendt 1968, 218-220; Haikara 1992, 37 - 38

¹⁸¹ Arendt 1968, 220

¹⁸² Arendt 1968, 220

Me olemme kevyttä sukua, pesinä talot
joita ei tuhoa mikään, niin arveltiin.
(Tämä unelma Manhattanin pilvenpiirtäjät nosti
ja upotti ohuet kaapelit Atlantiin.)

...

Jää kaupungeistamme vain mikä lävitse kulki: tuuli!
Talo iloksi sille, joka sen tyhjentää.
Ohimenevää olemme itse, tiedämme kyllä,
ja jälkeemme tulee: ei mitään merkittävää.”¹⁸³

Brechtin vähäpuheisuus ja kyky olla vaipumatta itsesääliin olivat hyveitä, jotka mahdollistivat nähdä pintaa syvemmälle. Kaikkein eniten Brecht halusi olla tavallinen mies, tuntematon. Brechtillä oli halu nähdä todellinen maailma ja hän näki sen kääntymällä pois itsekeskeisyydestä ja keräämällä ympärilleen ’tavallisten’ ihmisten joukon. Epäilemättä hän kuitenkin aina oli ’se vasemmiston intellektuelli’. Brecht ei vetäytynyt *contemplation* maailmaan, pois julkisesta, vaan valitsi toiminnan. Arendtin mukaan 20-luvun aktivismi tarjosi uusia vastauksia vanhaan ja hankalaan kysymykseen, joka aina ilmaantuu kaikumaan kriisin aikoina: ’kuka minä olen?’¹⁸⁴ Brecht kirjoittaa toiminnan vaatimuksesta runossaan *Niille jotka tulevat meidän jälkeemme*:

”Vanhoissa kirjoissa kerrotaan mitä on viisaus:
vetäydy maailman taistelusta ja vietä
lyhyt aikasi vailla pelkoa
tule toimeen ilman väkivaltaa
maksa paha hyvällä
luovu toiveistasi, unohda ne.
Tätä sanotaan viisaudeksi. Tätä kaikkea minä en osaa:
totisesti, minä elän synkkää aikaa!”

Arendtin mielestä Brechtin voimakkuus oli siinä, että hän ei mullistustenkään lähestyessä silmäillyt kaihoisasti menneeseen, vaan kirjoitti niille, jotka tulevat meidän jälkeemme - vaikka *voimia oli vähän ja päämäärä oli kaukana*.¹⁸⁵

¹⁸³ Brecht 1969, *BB-poloisesta*

¹⁸⁴ Arendt 1968, 220-222; Arendt 1951, 331

¹⁸⁵ Arendt 1968, 225; Brecht (1969)

Arendtille syntymä ja uuden aloittaminen on poliittisen ydintä. Onko ihmisellä mahdollisuus elämänsä aikana aloittaa jotakin sellaista, mikä ylittäisi hänen kuolevaisuutensa ja antaisi tarkoituksen olemassaololle? Saavuttiko Brecht elämäntyöllään tällaisen kuolemattomuuden?

5.2.1 Runoilijan rangaistus

Brechtin halu nähdä olennainen elämässä tyhjyyden sijaan sai hänet jättämään sosiaalisen yhteisönsä ja siirtymään 'todellisten ihmisten' pariin. Brecht uskoi ihmiseen ja hänen terveeseen järkeensä, *ja ilman sitä uskoa en jaksaisi aamuisin nousta vuoteestani*, Brecht kirjoitti *Galileissa*. Brechtin kaipuu maailmallisuuteen näyttäytyi toimintana, kanssaihmissen herättelynä todellisuuteen: *Sillä mikä voi pidättää sitä, joka on oivaltanut asemansa? Ei koskaan on: vielä tänään!* Brecht julisti *Dialektiikan ylistyksessä*.¹⁸⁶ Mitä on ollut kerran, voi vielä olla, Brecht tuntui ajattelevan. Häipyvässä tuokiossa 'ei-vielä' kohtasi 'ei-enää' maailman, ja Brecht pysäytti ajan. Hänestä tuli tarina. Brechtin maanpakolainen löysi kodin mullistusten maailmasta.

Brechtin henkilöahmot olivat usein antisankareita, joiden tarinat jäivät elämään balladeissa. Brechtin halukkuus valottaa todellisuuden verhoa yleismaailmallisesti sai hänet huutamaan julki asioita yhteiskunnallisesta mädännäisyydestä, asioita, joita ei voinut sakoitta sanoa ääneen. Ja Brecht tunnisti vaaran. *Lukukirjasta kaupunkilaisille* Brecht kehottaa: Häivyttä jälkesi!¹⁸⁷

”Eroa toveristasi asemalla
kulje kaupunkiin takinnapit kiinni
etsi yösi, ja kun toverisi kolkuttaa ovele:
Älä avaa, voi älä avaa oveasi
vaan häivyttä jälkesi!

¹⁸⁶ Arendt 1968, 223; Brecht (1969); Brecht (1982)

¹⁸⁷ Brecht (1969); Haikara 1992, 161

...

Syö liha, joka tarjotaan! Älä kursaile!
Kun sataa, mene kaikkien kattojen alle, istu
 kaikilla tuoleilla
mutta älä jää istumaan! Äläkä unohda hattua!
Usko minua:
Häivytä jälkesi!

Mitä tahansa sanot, älä sano kahta kertaa.
Jos joku muu toistaa sanasi:
kiellä hänet

...

(Tämä opetettiin minulle)¹⁸⁸

Arendin mukaan runoilijoiden taipumus huonoon käyttäytymiseen, normien rikkomiseen, on ollut ongelma sekä moraalisesti että poliittisesti aina antiikista lähtien. Normien rikkojat tarvitsevat rangaistuksen, mutta onko runoilijalla joitain etuoikeuksia, joiden takia hänen syntinsä olisi omaa luokkaansa. Mikä on runoilijan vapaus verrattuna tavalliseen kansalaiseen ja mikä on sananvapauden ero? Armahdetaanko runoilija vai tuomitaanko kansalainen? Tuomarit tuomitsevat, mutta myös politiikan tutkijat, kirjallisuuskriitikot sekä tavalliset lukutaitoiset kansalaiset tekevät niin. Täytyykö maailmaa ylhäältä katsovien, vastuuntunottomien runoilijoiden ottaa vastuu teoistaan siinä kuin muidenkin? Runoilijan töitä ei pidä ottaa henkilökohtaisena kannanottona, vaan maailmaa sivusta seuraavan *paarian* kannanottona ja tuomita jos tuomita täytyy, sen mukaan. Jos runoilijalle asetetaan normit, jonka mukaisesti hän voi valottaa pimeyden nurkkia koko maailmalle, eikö näkyvä valo olekin keinovaloa?¹⁸⁹

Brecht astui hävityksellä puhdistettuun 1920-luvun sukupolvensa maailmaan ja tunti olonsa heti kotoisaksi. Brecht tunti olevansa aitiopaikalla kuvaamassa todellisuutta. Hän luokitteli maailmasta turhuuden markkinoiden ostajat ja myyjät, jotka kuolevat tyhjän toimittamisen tylsyyteen sekä ihmiset, jotka näkevät ja kokevat olennaisen valaisevan auringon alla. Näitä ovat *paariat*, jotka marginaalina näkevät enemmän kuin valtaväestön edustajat marginaaliin katsoessaan. Ylpeys

¹⁸⁸ Brecht 1969, *Lukukirjasta kaupunkilaisille*

¹⁸⁹ ks. Arendt 1968, 211-218

pitää pois paariat turhuuden markkinoilta ja ylpeys estää paarioita pelkäämästä turhanpäiväisyyksiä, kumartamasta niille senkin todennäköisyyden uhalla, että *paariat* ovat hyljeksittyjä ja vainottuja.¹⁹⁰

Suurimmat ja valaisevimmat Brechtin töistä syntyivät maanpaossa. 'Me vaihdoimme useammin maata kuin kenkiä', 'Älä lyö edes naulaa seinään, heitä takki tuolille', Brecht kuvaa maanpaon aikaa¹⁹¹. Brechtin rangaistus koitti, kun hän Itä-Saksaan muuttaessaan astui takaisin pimeään kuvaamaan pimeää. Nähdessään kaukaa kuvailemansa kärsimyksen vierestä Brechtin myötätunto heräsi. Menettikö Brecht ylpeytensä ja antoi periksi sortajille? Sanoiko hän 'kyllä' rajoituksille ja 'ei' runoilijan velvollisuudelle? Pahinta, mitä runoilijalle voi tapahtua, tapahtui: Brecht lakkasi olemasta runoilija.¹⁹² Apologiassaan *Niille jotka tulevat meidän jälkeemme* hän muistuttaa:

”Te, jotka nousette tulvasta
joka hukutti meidät
muistakaa
kun puhutte heikkouksistamme
myös synkkää aikaa
jolta säästyitte.”¹⁹³

Arendt antaa arvoa Brechtin työlle, vaikka hän kritisoikin runoilijan loppuajan hiljaisuutta. Brecht oli runoilija ja Brecht oli kansalainen. Hän pyrki tuossa ambivalenttisisessä tilassa noudattamaan *Galileissa* esittämäänsä moraalista imperatiivia 'joka ei tiedä totuutta, on pelkkä typerys, mutta joka tietää sen ja sanoo sen valheeksi, on rikollinen'. Synkkien aikojen B.B-poloinen *eli voimiensa mukaan ja niin kului aika, joka hänelle maan päällä annettiin*¹⁹⁴. Runoilijan vastuu on kysymys, johon tulee vastata tilanteen valossa ja tuomita, jos tuomita täytyy.

¹⁹⁰ Arendt 1968, 231-232

¹⁹¹ Brecht (1969), *Ajatuksia maanpaon pituudesta*

¹⁹² Arendt 1968, 213-217

¹⁹³ Brecht 1969

¹⁹⁴ Arendt 1968, 247-249; Brecht 1969, *Niille jotka tulevat meidän jälkeemme*; Brecht (1982); Haikara 1992, 249

EPILOGI

Tässä työssä on tarkasteltu Augustinuksen kääntymystä Arendtin tarinankerronnan valossa. Tunnustuksellinen hetki loi Augustinukselle tietoisuuden ajasta. Muistin kautta hän pystyi vertailemaan ajattomassa nykyisyydessä tulevasta menneeseen siirtyvien ja menneessä olevien tapahtumien sieluun jättämiä kuvia. Muistaminen on Augustinukselle muistikuvia ja niiden esiin nostamista. Muistamisen hetki on tunnustuksen hetki, kääntymistä pois maailmaan suuntaavasta rakkaudesta ja tahdon suuntaamista kohti Jumalaa. Augustinus löytää tien takaisin alkuperäänsä Jumalaa kohti suuntaavan rakkauden kautta, ja olemuksen hajanaiset pirstaleet saadaan kootuksi. Augustinuksen kääntymyksen myötä katosi stoalaisen logoksen ohjaama kosmopoliitti ja koditon mies kääntyi sekasorron harhamaailmasta viettämään elämäänsä kirkon yhteisössä. Augustinuksesta tuli Jumalan valtakunnan kansalainen, *civis de civitate Dei*.

Arendtin tarinankerronnan valossa Augustinuksen tunnustuksen hetki on maailmaan tunkeutumisen hetki, näyttäytymisen tila (*space of appearance*). Uuden aloittaminen on mahdollista, kun Augustinuksesta tulee *Tunnustuksien* kautta 'joku', joka paljastaa itsensä puheessa ja kertoo, mitä hän tekee, on tehnyt ja aikoo tehdä. Kääntymys tarjoaa täten politiikan mahdollisuuden. Toimintaan liittyy myös ennalta-arvaamattoman luonne. Augustinuksen näyttäytymisen tarkoitus, *Tunnustuksien* kautta välittyvä puhe, sai merkityksen vasta kanssaihminen maailmassa ja tarinankertojan käsissä. Augustinus ei voinut tietää, mitä kirkko poliittisena instituutiona tuli tuomaan maailmaan. Tarina sai siis merkityksen vasta ihmisten välisessä verkossa.

Johdannossa kysyttiin, mikä on muistin merkityksellisyys arendtlaisen poliittisen arvostelukyvyn muotoutumisessa. Tämän kysymyksen esiinnousun myötä on tullut aika tulkita tutkielman alaotsikkoa, *Augustinus Hannah Arendtin tarinankerronnan valossa*, myös toisella tapaa: tulkinnan painopiste siirretään muodosta Augustinus *via* Arendt muotoon Augustinus Arendtilla.

Käyttämieni lähteiden pohjalta on nähtävissä, että Augustinuksen *Tunnustuksissa* kuvaamansa sisäinen konflikti, taistelu minän ja itsen välillä, vaikutti vallankumouksellisesti Arendtin ajatteluun. Arendtin teoksissa Augustinuksen aikakäsitys ja sieltä kumpuava muisti sai merkityksen Arendtin tarinankerronnassa. Arendtille Augustinuksen muisti (*memoria*) tarjoaa tavan, jolla tulevaisuus ja menneisyys kohtaavat muistin tilassa, näyttäytymisen tilassa (*space of appearance*), jossa syntyy jotakin kuolematonta. Augustinuksen aikakäsityksen 'ei enää' ja 'ei vielä' muovautuvat Arendtilla politiikan kontingenttiin maailmaan. Näyttäytymisen 'joku' on Arendtin omien viitteiden mukaan 'kuka' (*tu, quis es*), kysymys, jonka Augustinus esittää sen seurauksena, että hänestä tuli kysymys itselleen ajan *aporiassa*.

Johdantoluvussa esitettiin myös kysymys, tarjoaako Augustinuksen kääntymyksen *aporiassa* esiin tulevien teemojen (takaisin)soveltaminen Arendtin tarinankerrontaan mahdollisuuden luoda uutta lukutapaa ja mikä on sen merkitys. Luvussa 5 esitetyn lukutavan perusteella voidaan esittää, että Augustinuksen vaikutuksen esiin kuoriminen Arendtin ajattelusta tarjoaa uuden lukutavan ja sen kautta on mahdollista tehdä ymmärrettävämmäksi se, kuka toimi ja mitä tapahtui niissä tarinoissa, joiden pääosissa ovat Stefan Zweig ja Bertolt Brecht. Tarkastelen lopuksi tätä väitettä.

Arendt pohjasi käsitteensä 'joku' (*who*) Augustinuksen itsellensä esittämään kysymykseen 'kuka minä olen'. Zweigin 'joku' ei koskaan saanut todellista täyttymystä, vaan jäi muotoon 'mitä, millainen', sillä hän ei koskaan tunnistanut itseään maailmassa. Zweigin kokema *aporia* oli taistelu hänen itsensä ja ulkomaailman välillä, se ei siis ulottunut Zweigin sisäiseksi kokemukseksi. Tämä vähentää sen mahdollisuutta, että Zweig olisi näyttäytynyt ainutkertaisena, palautumattomana tarinana ja poliittisena toimijana. Maailmattomuus ja tietämättömyys omasta alkuperästä teki Zweigista harhailijan, pirstoutuneen kodittoman ilman kaipuuta (*appetitus*) mihinkään. Zweig jäi kiinni eilispäivän maailman ja tämänpäiväisen väliin. Suuntautuminen menneeseen riisui tulevan odotuksen, sen, mikä 'ei-vielä' odottaa julkituloaan. Zweig kertoi menneistä, mutta hän ei ennustanut tulevia, eikä osannut säilöä mieleensä vaikutuksia, joita ohitse

rientävät asiat sinne säilövät. Ilman muistia (*memoria*) Zweigilla ei ollut mahdollisuutta pysäyttää aikaa ja luoda näyttäytymisen tila (*space of appearance*).

Brechtin parhaimmat teokset syntyivät maanpaossa. Brechtin kaipuu (*appetitus*) maailmallisuuteen ja hänen myötätuntonsa tavallisen kansan puolesta tuotti väkevää ja useimmiten tarkkasilmäistä puhetta yhteiskunnallisista oloista. Brechtin onnistui luoda poliittinen koti ja näyttäytymisen tila, sillä hän pystyi tunnistamaan itsensä ajassa: Brechtin 'joku' näyttäytyi satiirisena, intohimoisena BB-poloisena. Brecht mittasi aikaa suuntaamalla mielensä tarkkaavaisuuden tulevaan ja menneeseen ajattomassa nykyisyydessä ja julisti: mitä on aiemmin ollut, voi jälleen olla. Brecht yritti pysyä hengissä ja hänelle dialektiikka oli puolustuskeino. Hän loitonsi dialektiikan avulla itsensä kuvailemistaan tapahtumista ja pystyi tarkkailijan roolista kertomaan kanssaihmistensä maailmasta. Itsensä loitontaminen tapahtumista vieraannutti kuitenkin lopulta Brechtin todellisuudesta.

Muisti on merkityksellinen Arendtin näkemyksessä siitä, mistä poliittinen arvostelukyky rakentuu. Muistin merkityksellisyys kaikuu Arendtin teoksiin Augustinuksen ajattelusta. Mutta tärkeämpää on ymmärtää Arendtin toiminnan vallankumouksellisuus ja hänen tarinansyntymisensä ennalta-arvaamattomuus. Aivan kuten Augustinus sovelsi Plotinoksen ajattelua aikakäsitykseensä, Arendt sovelsi Augustinuksen ajattelua tarinankerrontaansa. Molempien henkilöiden oma, ainutlaatuinen kyky tarkata ajattomassa nykyisyyden muistin tilassa tulevasta menneeseen siirtyvien ja siirtyneiden asioiden mieleen painamia kuvia mahdollisti näyttäytymisen tilan, jossa 'joku' identifioi itsensä. Arendtin ja Augustinuksen kyky luoda jotakin sellaista, mikä ylittää kuolemattomuuden, voidaan nähdä poliittisena toimintana *par excellence*.

Arendtin tarinankerronta ei rakennu teorioiden päälle, vaan hänen teoksissaan on enemmänkin keskusteleva sävy. Hänen tapansa viedä tulkinta kokemusten ensilähteelle on pyrkimys paremmin ja uudella tapaa ymmärtää ennalta-arvaamattomien ja ennennäkemättömien tilanteiden syntyperä. Arendtille ajattelu on poliittisen toiminnan muoto ja vaade ajattelusta, *think what we are doing*, on mahdollista ainoastaan, kun pystymme tunnistamaan itsemme maailmassa muistin meille tarjoaman tilan kautta. On tärkeää tietää, mistä me tulemme. Arendt säilöi

mieleensä tämän Augustinuksen tarinasta ja välitti sen eteenpäin heille, jotka tulevat jälkeen. Voidaan tulkita, että Arendt valottaa narratiivin kautta historiaa ainutkertaisten tarinoiden kudelmana ja muistuttaa tekstiensä kautta: arvostelmien totalitaarisuutta tulee välttää, kun tarkkaamme tarinoita kanssaihmisistämme, jotka vaelsivat synkkinä aikoina.

LÄHTEET:

Annala, Pauli (1993): *Antiikin teologinen perintö. Kristillisen platonismin viisi vuosisataa*. Helsinki: Yliopistopaino.

Arendt, Hannah (1951): *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace and Co.

Arendt, Hannah (1968): *Bertolt Brecht (1898 - 1956)*. Teoksessa *Men in Dark Times*. New York: Harcourt, Brace and Co. s. 207-262

Arendt, Hannah (1961): *Between Past and Future. Eight exercises in Political thought*. Toinen laajennettu painos. New York: Viking Press 1968.

Arendt, Hannah (1958): *Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.

Arendt, Hannah (1996): *Love and Saint Augustine*. Teoksessa Scott, Joanna & Stark, Judith (toim.): *Love and Saint Augustine*. Chicago: The University of Chicago Press. s. 1-114

Arendt, Hannah (1963): *On Revolution*. New York: Viking Press.

Arendt, Hannah (1978): *The Pariah as Rebel*. Teoksessa Feldman, Ron H. (toim.): *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. New York: Grove Press. s.53-121

Augustinus: *Confessiones*. New York: Arno Press 1979.

Augustinus: *Tunnustukset*. Gummerus: Jyväskylä 1981.

Boulding, Maria (1997): *Introduction*. Teoksessa *Confessions*. New York: New City Press. s.9-33

Brecht, Bertolt (1969): *Bertolt Brecht Runoja 1914 - 1956*. Teoksessa Polttila, Brita (toim.): *Bertolt Brecht Runoja 1914 - 1956*. Helsinki: Tammi.

- Brecht, Bertolt (1982): *Galilein elämä*. Keuruu: Otava.
- Brown, Peter (1967): *Augustine of Hippo*. Los Angeles and Berkeley: University of California Press.
- Brunn, Emile Zun (1988): *St. Augustine. Being and Nothingness*. New York: Paragon House.
- Canovan, Margaret (1992): *Hannah Arendt – a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Feldman, Ron H. (1978): *Introduction*. Teoksessa Feldman Ron H. (toim.): *The Jew as Pariah*. New York: Grove Press. s.15-52
- Guaraldo, Olivia (1997): Hannah Arendt ja tarinankerronta. *Politiikka* 39:4, s.304-319.
- Haikara, Kalevi (1992): *Bertolt Brechtin aika, elämä ja tuotanto*. Helsinki: Art House.
- Hansen, Phillip (1993): *Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship*. Cambridge: Polity Press.
- Jaspers, Karl (1962): *Augustine*. Teoksessa Hannah Arendt (toim.): *Plato and Augustine*. New York: Harcourt Brace & Co. s. 65-119
- Kirwan, Christopher (1989): *Augustine*. London: Routledge
- Kiviranta, Simo (1981): *Augustinus -etsijä ja opastaja*. Esipuhe teoksessa *Tunnustukset*. Jyväskylä: Gummerus. s.7-24
- Lloyd, Genevieve (1993): *Time and Being. Selves and narrators in philosophy and literature*. New York: Routledge.
- Palonen, Kari (1989): *Hannah Arendt*. Teoksessa Kanerva, Jukka (toim.): *Politiikan teorian moderneja klassikkoja*. Helsinki: Gaudeamus. s.16-42.

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*. SoPhi 7, Jyväskylä: University of Jyväskylä.

Pelikan, Jaroslav (1986): *The Mystery of Continuity. Time and History, Memory and Eternity in the Thought of Saint Augustine*. Charlottesville: The University Press of Virginia.

Ricoeur, Paul (1984): *Time and Narrative. Volume I*. Chicago: The University of Chicago Press.

Saارينen, Risto (1993): *Weakness of the Will in Medieval Thought from Augustine to Buridan*. Helsinki: Limes ry.

Scott, Joanna & Stark, Judith (1996): *Rediscovering Hannah Arendt*. Teoksessa Scott, Joanna & Stark, Judith (toim.): *Love and Saint Augustine*. Chicago: The University of Chicago Press. s.115-212

Scott, Joanna & Stark, Judith (1996): *Rediscovering Love and Saint Augustine*. Teoksessa Scott, Joanna & Stark, Judith (toim.): *Love and Saint Augustine*. Chicago: The University of Chicago Press. s.vii-xi

Spade, Paul Vincent (1994): *Medieval Philosophy*. Teoksessa Anthony Kenny (toim.) *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*. New York: Oxford University Press. s.55-70

Whitrow, G.J. (1988): *Ajan historia*. Helsinki: Art House.

Zweig, Stefan (1945): *Eilispäivän maailma*. Gummerus, Jyväskylä.

MUUT LÄHTEET:

Cassell's Encyclopaedia of Literature (1953)

Suomalainen Tietosanakirja (1993)

Pyhä Raamattu. Mikkeli: Suomen Biblia-seura 1992.

Pyhä Raamattu. Tampere: Suomen Biblia-seura 1933.

Biblia eli Pyhä Raamattu. Helsinki: Englannin ja ulkomaan biblia-seura 1922.

Biblia Pyhä Raamattu Vanha ja Uusi Testamentti. Jyväskylä 1893.

painamattomat lähteet:

Johnson, John Franklin (1982): *The significance of the plotinian fallen-soul doctrine for an interpretation of the unitary character of Augustine's view of time.* Saint Louis University, PhD thesis.

Törmä, Terhi (1997): *Aika, kertomus ja identiteetti. Paul Ricoeurin mimesisteoria.* Pro gradu-työ. Helsingin yliopisto, Teologinen tdk.