

## HANNAH ARENDT JA IDENTITEETTI – MODERNIA VAI POSTMODERNIA AJATTELUA?\*

Monet tunnetut Hannah Arendtin ajattelun tulkitsijat ovat viime aikoina sijoittaneet Arendtin ajattelun lähelle postmodernia, mikäli postmodernilla modernin vastakohtana tarkoitetaan ajattelua ilman perustahakuisuutta. Modernin ja postmodernin erotteiluun tässä mielessä kuuluu, että modernia ajattelijaa motivoi pyrkimys paljastaa todellisuuden autenttinen pohjakerros, perustalla oleva ydin, kun taas postmoderni ajattelija keskittää huomionsa ilmiöiden rakentuneeseen luonteeseen ja siihen, että toiminta ja valta ovat olioiden ja todellisuuden muotoutumisessa ratkaisevia. (Ks. esim. Pulkkinen 2000, 36-53).

Esimerkiksi Dana Villa (Villa 1996) puhuu Arendtin työstä yleisesti “post-metafyysisenä” ja Honig Bonnie (Honig 1993, 1994) korostaa sen yhteydessä performatiivisuutta. Performatiivisuus liittyy vahvasti postmoderniin edellä mainitussa mielessä sitten Jacques Derridan ja John Searlen vuoden 1977 debatin, joka koski John Austinin puheaktiteorian olennaista sisältöä. Searle painotti puhujan intentiota ja korosti jäljitteilyn ja oikeasti tarkoitettun puheen eroa. Derrida taas korosti sitä, että toimiakseen performatiivi edellyttää kulttuurisen käytännön, joka koostuu toistosta ja edellyttää jäljiteltä-

vyiden. (Austin 1976; Derrida 1977, 172-197; Searle 1977, 198-208; ks. myös Culler 1983, 110-134 ja Pulkkinen 2000, 186-188.) Myöhemmässä postmodernissa keskustelussa performatiivisuuden käsite on tämän keskustelun perusteella alkanut toimia yleisenä merkinä sille, että jäljittely ja toisto ovat olennaisia kaikessa merkityksen muodostamisessa ja identiteetin muodostamisessa yleensä. Erityisen tunnettu on Judith Butlerin teoretisointi sukupuolesta performatiivisena: meillä on sukupuoli, ja me ymmärrämme, mitä sukupuoli on, sen perusteella, että sukupuoli on jäljiteltävissä ja että se saadaan

---

\* Artikkelin on lyhennelmä saksankielisenä julkaistusta artikkelista: “Hannah Arendt zur Identität. Zwischen Moderne und Postmoderne” teoksessa Heike Kahlert und Claudia Lenz (Hrsg.) *Die Neubestimmung des Politischen-Denkbelegungen im Dialog mit Hannah Arendt*. Ulrike Helmer Verlag, 2001, s. 47-76. Esitetty englanninkielisenä esitelmänä konferensseissa *Politics Revisited*, Jyväskylä 7.–9.12.2000 ja *Symposium. Philosophy and Politics. On and around Hannah Arendt*, The Finnish Institute, Lontoo 22.11.2001. Ilmestyy englanninkielisenä “Foundationalism or Antifoundationalism. Hannah Arendt and Politics of Philosophy” *Alternatives*, Special Issue 2002. Kaikki sitaattien suomenokset TP.

aikaan lukemattomilla toistoilla (Butler 1990; Pulkkinen 2000, 186-188).

Villan ja Honigin tulkinnoissa Arendt esiintyy perustahakuisuutta karttavana ajattelijana, joka sekä temporalisoi että perspektivoi kaiken itsensä kanssa identtiseksi väitetyin ja jolle identiteetit ovat olemisen sijaan tekemistä. Tällainen Arendt-tulkinta liittyy näkemykseen, että niin sukupuoli- ja seksuaali-identiteetit kuin kansalliset ja etniset identiteetitkin ovat sosiaalisesti rakentuneita. Momen tulkitsijan mielestä tämä kanta sisältyy Arendtin työhön ainakin potentiaalisesti (Honig 1993, 1994; Disch 1994; Kaplan 1995).

Yrittämättä kiistää Arendtin tuotannon tiettyä postmodernia vivahdetta pidän "postmodernisoivan" tulkintalinjan vallatessa alaa tärkeänä korostaa sitä, että Arendtin työhön sisältyy myös paljon selkeästi moderneja, jopa puhtaan modernistisia ulottuvuuksia ja teemoja. On tärkeää muistaa, ettei ainoastaan viime vuosisadan analyyttinen filosofia ole pyrkinyt paljaaseen, puhtaaseen ja perustalla olevaan ja halunnut "aloittaa alusta". Myös Hannah Arendtin kotialuetta eli fenomenologis-eksistenttialistista filosofiaa on hallinnut samankaltainen moderni eetos. Postmoderni pyrkimys ajatella etsimättä alkuperää, hakematta autenttisuutta, perustaa tai alkua – ymmärtäen identiteetit olemisen sijaan tekemisenä – on asettautunut selvästi näitä molempia filosofian moderneja traditioita vastaan.

Keskityn tässä artikkelissa siihen, miten jännite modernien ja postmodernien teemojen välillä Hannah Arendtin filosofiassa ilmenee identiteetin kysymyksessä. Identiteetillä en tässä tarkoita pelkästään sosiaalista identiteettiä, vaan ennemminkin klassisen identiteetikäsitteen mukaisesti "ykyseyttä ja samuutta". Kysymys sukupuoli- tai etnisestä identiteetistä Arendtilla voidaan täsmentää tässä yhteydessä näin: olettaako Arendt, että jollakin luonnollisella tai alkuperäisellä tavalla on olemassa kaksi sukupuolta, jotka ovat itsessään identtisiä, ja olettaako hän, että samanlaisella luonnollisella tai alkuperäisellä tavalla on olemassa etnisiä yksiköjä eli kansoja, niin että ne ovat alkuperäisesti toi-

sistaan erillisiä, ja itsensä kanssa identtisiä? Vai onko pikemminkin niin, että Arendt tarkastelee yksilöitä, sukupuolia, kansoja, kansakuntia tai muita väitetyin itsensä kanssa identtisiä asioita historiallisesti rakentuneina ja performatiivisina eli seurauksina ahkerasta lainaamisesta ja toistosta?

Sukupuoleen ja etnisyyteen liittyvät identiteettikysymykset monine vaikeaselkoisine ulottuvuuksineen eivät liity Arendtin ajattelussa ainoastaan hänen omaan elämäänsä juutalaisena ja naisena. Ne liittyvät myös hänen "omaan" saksalaiseen filosofiaansa, siis Husserlin, Heideggerin ja Jaspersin fenomenologiaan ja eksistenttialismiin. Erityisen olennainen identiteettiajattelun suhteen on tämän tradition moderni humanismi, joka korostaa yhtäältä ihmisen ruumista ja aisteja eli ihmiselle yleensä tyypillistä perspektiiviä sekä toisaalta jokaisen yksilön ainutkertaisuutta.

Arendtia pidetään yhtenä merkittävimmistä politiikan filosofiasta, koska hän on nerokkaasti teoretisoinut kontingenssia ja toimintaa. Feministisille teoreetikoille suuri Arendtiin liittyvä ongelma on kuitenkin ollut se, mahtaako hän loppujen lopuksi pitää sukupuolta poliittisena asiana (ks. esim. Pitkin 1981; Brown 1988 ja Honig 1993). Yksi merkittävimmistä Arendtin politiikan käsityksen puolustajista, Bonnie Honig, väittää, että vaikei Arendt itse sitä tehnyt, niin hänen politiikan käsityksensä on vaivatta laajennettavissa kattamaan myös yksityiseen elämään liittyvät asiat ja siten myös sukupuolen (Honig 1993, 118-121).

Honig ei ainoastaan laajenna Arendtin politiikan käsitettä yksityisen alueelle vaan esittää myös "postmodernisoivan" luennan, joka nostaa performatiivisuuden etualalle. Hänen tulkintansa mukaan Arendtille olisi ollut mahdollista nähdä kaikki identiteetit "performatiivisesti tuotettuina, säröisinä, fragmentoituneina, huonosti sopivina, ja epätäydellisinä, sedimentoituneina muttei lainkaan saumattomina tuloksina moninaisesta suorittamisesta ja käyttäytymisestä, luonnollistettuna seurauksena lukemattomista toistoista ja pakotteista". Honig antaa jopa ym-

märtää, että Arendt olisi voinut käsittää ihmismisruumiin performatiivisena samaan tapaan kuin Judith Butler nykyisin (Honig 1994, 68).

Onko Honig oikeassa? Onko Arendtin ajattelu tosiaankin niin postmodernia, että hän tarkastelisi kaikkia identiteettejä toistavien tekojen seurauksina vailla perustaa, alkua, ydintä tai alkuperää? Kuinka pitkälle Arendt sittenkin seuraa modernia suuntaa, joka on kohti perustaa, ensimmäistä alkuperää ja puhdasta uutta alkua? Tutkin tässä Arendtin orientaatiota erikseen eri identiteettikysymysten suhteen: ensin yksilöllistä identiteettiä eli yksilön yhtenä ja samana olemista, sitten sukupuolen identiteettiä ja lopuksi etnisiä identiteettiä.

#### MITÄ ON IDENTITEETTI?

Vanha sana "identiteetti" sai 1940-luvulla uuden merkityksen, joka sai alkunsa Erik H. Eriksonin sosiaalipsykologisesta työstä (Pulkinen 1999; Erikson 1970; Dubiel 1976 ja Lorenz 1984). Se levisi nopeasti yleiseen käyttöön. Identiteetti alkoi tarkoittaa ihmisen itsensä tuntemaa ja muitten oletamaa ihmisen kuuluvuutta johonkin sosiaaliseen ryhmään. Tässä merkityksessä Hannah Arendtin "identiteettiin" kuuluu, että hän on nainen ja juutalainen. Hän käytti omissa kirjoituksissaan kuitenkin hyvin harvoin ja vasta myöhään samaa "identiteetti" tässä merkityksessä. Hänen ensimmäisessä ja ehkä merkityksellisimmässä naisena ja juutalaisena olemista käsittelevässä työssään, Rahel Varnhagenin elämäkerrassa, sitä ei juuri esiinny.

Identiteetin käsitteellä oli 1940-luvulle tultaessa jo ikivanha historia. Identiteetti on yksi filosofian keskeisimmistä käsitteistä, ja Hannah Arendtin käyttäjä sitä kirjoituksissaan vanhassa filosofisessa merkityksessä "yksi ja sama". Esimerkiksi *The Human Condition* ja *The Life of the Mind* -kirjoissa yksilön identiteetti merkitsee yksilön yhtenä ja samana olemista, ei sitä tuntee yksilö kuuluvansa johonkin sosiaaliseen ryhmään.

Identiteetin filosofinen ongelma on samalla yksilöinnin ongelma: milloin ja minkä kriteerien perusteella voidaan sanoa, että

olio tai henkilö on itsensä kanssa identtinen ja erillinen muista olioista. Arendtin fenomenologian näkökulmasta kysymys oliin yhtenä ja saman "olemisesta" määrittäyty pikemminkin kysymykseksi yhtenä ja samana "ilmenemistä". Hän esittää periaatteensa *The Life of the Mind* -kirjan alussa hyvin selkeästi: "Tässä maailmassa ei ole mitään eikä ketään, jonka pelkkä oleminen ei edellyttäisi katsojaa. [...] Tässä maailmassa [...] olemisen ja ilmeneminen on samanaikaista." (LM, 19.)

Arendt on omanlaisensa fenomenologi, ja hän jatkaa tämän tradition tapaa ottaa ihminen – sekä laji että yksilö – lähtökohdaksi. Hänen katseensa kohdistuu inhimillisiin aistimiin ja hän orientoituu maahan ihmisen kotina. Hänen näkökulmastaan on siis selvää, ettei puhuta olioiden identiteetistä ja erosta sinänsä, vaan olioiden identiteetistä ja erosta niin kuin se ilmenee. Tässä mielessä olioiden ykseys ja samuus palautuu viime kädessä ihmisen aisteihin, yhteiseen inhimilliseen kontekstiin ja elämään. Ihminen on suhteessa identiteettiin kahdessa mielessä etuoikeutetussa asemassa: sekä lajina että jokaisen yksilön ainutlaatuisuutena.

#### ITSEN YKSEYS JA SAMUUS

*Sein und Zeit*-teoksessa *Dasein* on Heideggerille etuoikeutetussa asemassa kaikkiin olemista koskeviin kysymyksiin nähden. Kuten Villa korostaa, Arendt omaksuu opettajansa Heideggerin eksistentiaalis-ontologisen kannan, mutta eliminoi siitä subjektivismin (Villa 1996, 114-117). Joka tapauksessa Arendt ottaa vakavasti heideggerilaisen vastakkainasettelun autenttisen ja epäautenttisen olemassaolon, siis autenttisen ja epäautenttisen *Daseinin* itsensä paljastamisen, välillä. Tämä merkitsee erottelua sellaisen toiminnan tai ymmärryksen välillä, joka on aidosti itseä paljastavaa, ja sellaisen, joka ei sitä ole. Heidegger kehittää tämän erottelun individualistisessa kontekstissa *Sein und Zeit*-teoksessa, pitäen yllä filosofista välimatkaa "jokapäiväiseen" ja poleemista eroa "muihin". Arendt puolestaan antaa erolle autentti-

nen /epä-autenttinen toiminta uuden muodon sijoittamalla sen yksilön ulkopuolelle. Autenttinen itsen paljastaminen tulee samaistetuksi tietyn maailmallisen aktiviteetin, poliittisen toiminnan, kanssa. Itse paljastuu autenttisesti eli manifestoituu tai loistaa läpi mielipiteissä ja julkisessa puheessa. Yksilön ainutkertainen laatu tulee esille julkisessa toiminnassa. (Villa 1996, 130-143.)

Arendt mainitsee sanan “identiteetti” tarkoittaen sillä yhtenä ja samana olemista muille, erityisesti kahdella keskustelualueella: suhteessa elämäntarinoihin sekä suhteessa lupaamiseen ja anteeksi antamiseen. Arendt kirjoittaa siitä, miten henkilön elämän jälkeen jäljelle jää tarina, joka asettaa elämän näytteille. Identiteetti eli ykseys ja samuus syntyy, kun tarina kerrotaan (*HC*, 193-194). Monet tulkitsijat ovat pitäneet tätä Arendtin oppia merkinä siitä, että hänelle ei ole olemassa itsen tai minän alkuperäistä identiteettiä (esim. Honig 1993, 77-84). Toiset taas, kuten Adriana Cavarero, korostavat tämän opin merkitsevän sitä, että Arendtille identiteetti on perustavalla tavalla sidoksissa muihin – niihin, jotka kertovat. (Cavarero 2000; tarinasta identiteetin muodostajana ks. myös Clifford & Marcus 1986; Disch 1994, 1-20; Guaraldo 2000 ja Pulkkinen 2000, 160-165.)

Honig ottaa esille roolin, joka kahdella performatiivisella toiminnalla, lupaamisella ja anteeksi antamisella, on Arendtin ajattelussa yksilöllisen identiteetin tuottamisessa (Honig 1993, 84-87). *The Human Condition* -teoksessaan Arendt kirjoittaa: “Jos emme olisi sidottuja lupauksen täyttämiseen, emme koskaan kykenisi pitämään identiteettejämme [...]. Identiteetti saavutetaan julkisen alueella olemalla läsnä muille, jotka vahvistavat identiteetin lupaaajan ja lupauksen täyttäjän välillä.” (*HC*, 237.)

Keskustellessaan tarinan kertomisesta sekä lupaamisesta ja anteeksi antamisesta Arendt käyttää nimenomaan sanaa “identiteetti”. Kumpikin on tärkeä ulottuvuus Arendtin ajattelussa itsen identiteetistä, kun sillä tarkoitetaan itsen olemista sikäli kuin itse on yksi ja sama. Molemmissa painottuu

se, miten tärkeä asia ihmisen monikollisuus on Arendtille. “Ihminen” on vain monikossa Arendtin mukaan. Tämä on yksi merkittävimpiä eroja Arendtin ja Heideggerin ajattelun välillä, kuten Jacques Taminiaux syystä korostaa (Taminiaux 1981, 302).

Tarinan kertomisen sekä lupaamisen ja anteeksi antamisen toinen olennainen ulottuvuus on, että kyse on selvästi olemisen sijasta tekemisestä. Honigille tämä on osoitus siitä, että Arendt ei ajattele minän olevan alkuperäisesti identtinen itsensä kanssa ja ymmärtää minän performatiivisesti eli seuraukseksi teoista.

Näiden kahden viime aikoina paljon huomiota saaneen keskustelualueen mielenkiintoisuudesta huolimatta voi huomauttaa, että Arendtin teksteissä on monia muita itsen identiteettiin liittyviä keskusteluja, joita on paljon vaikeampi liittää positiivisesti performatiivisuuteen tai muihin postmoderneihin teemoihin. Arendt käyttää itsen identiteetistä keskustellessaan monia käsitteitä, mutta termi “kuka” tai “kuka-joku-on” on kaikkein mielenkiintoisin. Mielestäni Arendtin “kuka” edustaa esimerkillisellä tavalla modernia ajattelua, sillä “kuka” on perusta, jota ei koskaan saavuteta. Myös Arendtin “fyysisen identiteetin” käsite on erityisen kiinnostava, kun tarkastellaan sukupuolen ja etnisen identiteetin problematiikkaa hänen ajattelussaan.

#### KUKA-JOKU-ON

Henkilön “kuka” tarkoittaa Arendtin ajattelussa ainutlaatuisuutta, mihinkään vertaamattomissa oleva yksilöllisyyttä, joka on enemmän kuin kaikki henkilön ominaisuudet yhteensä. “Kuka-joku-on” ei ole lista ominaisuuksia, se ei ole sama kuin se “mitä-joku-on” (*HC* 222f). Arendt kutsuu sitä, “kuka” joku on, myös henkilön “eläväksi olemukseksi” (*HC*, 181).

Honig tulkitsee sen “kuka-joku-on” (josta hän käyttää myös termiä henkilön “identiteetti”) olevan “toiminnan performatiivinen tuote, ei toiminnassa ilmenevä ehto tai olemus” (Honig 1994, 44). Hän myös kirjoittaa järjestelmällisesti Arendtin käsityksestä mi-

nästä “agonistisena, eriytyneenä, moninaisena ei-identifioituna olentona, joka on koko ajan tulemisensa prosessissa” (Honig 1994, 69). Korostaisin kuitenkin, että Arendt erottelee teksteissään selvästi henkilön “kuka”:n ja henkilön “identiteetin”. Identiteetti on seurausta teoista ja puheesta, ja “kuka” ilmenee teoissa ja puheessa. Hän tekee tämän erottelun esimerkiksi käyttämällä eri termejä (“identiteetti” ja “kuka”); lisäksi hän käyttää siitä, “kuka-joku-on”, myös termiä “olemus”. (*HC*, 181, 193-194.)

“Olemus” taas on filosofian historiassa, jonka Arendt erittäin hyvin tuntee, tietenkin juuri se termi, jota on käytetty ykseydestä ja samuudesta silloin, kun sillä on tarkoitettu jotakin enempää kuin ominaisuuksien luetteloa. Esimerkiksi Platonille Sokrates oli sama henkilö eri hetkinä sen vuoksi, että kaikkiin Sokrateen esiintymiin liittyi Sokrateen olemus. Leibnizin ja Locken jälkeen filosofiassa on ollut yleistä välttää määrittelemästä olion tai henkilön identiteettiä (ykseyttä ja samuutta) vetoamalla olemukseen; olion tai henkilön identiteetti on sen sijaan pyritty ilmaisemaan vetoamalla ominaisuuksiin. Arendtin essentialismi on vanhaa lajia, se on essentialismina erilaista ja vahvempaa kuin essentialismi, jota vastaan nykypäivän identiteetikeskusteluissa tavallisesti käydään. Nykyisin hän on tavallista esimerkiksi feministisessä keskustelussa asettaa kyseenalaiseksi ajatus, että voisi olla joukko ominaisuuksia, joka määritteli esimerkiksi naisen, suomalaisen tai jonkun henkilön; pyrkimyksiä luoda tällaisia luetteloita kutsutaan essentialismiksi (ks. Pulkkinen 1999).

Arendtin ajattelu on henkilöidentiteetin suhteen läheisessä yhteydessä Heideggeriin. Myös tälle henkilön oma “itse” on eri asia kuin hänen ominaisuutensa. Heidegger kuitenkin asettaa sitä, kuka joku on, vastaan käsitteet ”jokapäiväinen minä” ja ”tavallinen ihminen”, ”muut” ja ”jokapäiväinen oleminen muiden kanssa” (Heidegger 1984, 114-130). Hänelle se, kuka joku on, tulee esille ennen kaikkea ihmisen intensiivisenä sisäisenä asiana, tietynlaisena itsesuhteena. Terävässä vastakkainasettelussa tämän kanssa

on se, että Arendtille puhe ja toiminta julkeasti toisten joukossa on alue, jossa se “kuka-joku-on” paljastuu.

Kuka-joku-on manifestoituu eli näyttää itsensä puheessa ja toiminnassa, mutta sitä, kuka joku on, ei voi Arendtin mukaan ilmaista sanoin. Yksilön ainutlaatuinen ykseys pakenee kaikkia yrityksiä nimitä tai määritellä. Tässä mielessä kuka-joku-on on kuin antiikin oraakkeli, joka “ei paljasta tai piiloudu sanoilla, vaan antaa ilmeneviä merkkejä” kuten Arendt Herakleitosta siteeraten toteaa (*HC*, 181-182). Toiminnalla ja puheella on paljastava luonne sen suhteen kuka-joku-on: ne paljastavat, kuka joku on. Arendtin mukaan myös rakkauksella on kyky sekä esittää oma “kuka” että myös paljastaa rakastetun “kuka”. Henkilön rakastaminen on kyky paljastaa kuka hän on, koska rakastettaessa ei välitetä rakastetun ominaisuuksista (eli siitä mitä hän on) vaan rakastetaan sitä kuka hän on. Tällaisena Arendtilla “kuka” muodostuu eräänlaiseksi moderniksi perustaksi: se on jotakin olennaista, joka kuitenkin pysyy aina ilmaissun tavoittamattomissa.

## SYNTYMÄ

Arendtin poliittista ajattelua tunteville on tuttua, että hänen mukaansa henkilöt ovat ainutlaatuisia syntymästään ja yksilöiden ainutlaatuisuus on perusta politiikassa vallitsevalle pluraalisuudelle. Arendt käsittää politiikan toiminnan laaduksi eikä asia-alueeksi. Sille on perustavanlaatuista, että yksilöt ovat samanaikaisesti täydellisen samanarvoisia ja täydellisen erilaisia. Toimijoilla on kyky aloittaa poliittisia prosesseja eli jotakin täydellisesti uutta, joka ei seuraa aiemmista syistä. Tämä kyky perustuu syntymisen tosiasiaan. Tukeutuen Augustinukseen, jonka rakkauksen käsitteestä hän teki väitöskirjansa, Arendt kirjoittaa, että yksilö kykenee aloittamaan jotakin uutta, koska jokainen syntymä on alku (*LM*, 216-217). Myös ajattelijana jokainen henkilö on alusta alkaen jotakin ainutlaatuista ja alkuperäistä, ja hänellä on mahdollisuus ajatella alkaen täydellisesti alusta.

Arendtin jo 1930-luvulla kirjoittamassa

romantiikan ajan Berliinissä salonkia pitäneen juutalaisnaisen Rahel Varnhagenin elämänkerrassa hänen ajatuksensa yksilön kyvystä toimia ja ajatella alkuperäisellä tavalla näyttäytytty kiinnostavalla tavalla. Syntymänsä ansiosta Rahelilla on kyky aloittaa alkuperäisiä, ainutlaatuisia, ajatteluprosesseja. Puheessa, kirjoituksissa ja toiminnassa hän ilmaisee ainutlaatuisuuttaan, ja Arendt rakentaa hänen elämänkertaansa vastakkainasettelun yhtäältä häntä ympäröivän sosiaalisen maailman ja toisaalta hänen yksilöllisyytensä välille. Rahelin vahvuus on hänen yksilöllisyytensä, hänen kykynsä aloittaa jotakin uutta, joka perustuu syntymään.

“Syntymä” on kuitenkin Rahel Varnhagenin elämänkerrassa mielenkiintoisella tavalla kaksoiskategoria, sillä Arendt käyttää sitä myös sosiaalisena terminä. Syntymä viittaa henkilön sosiaalisen alkuperään, hänen perhetaustaan, luokkaan ja kulttuuriperintöön. Rahel Varnhagen -kirjassa Arendt korostaa jatkuvasti sitä, että Rahel on syntyjään juutalainen. Monet henkilöt hänen ympärillään olivat syntyperältään erilaisia, jotkut tulivat esimerkiksi aatellisista perheistä. Pyrittänsä kiihkaasti sosiaalisesti ylöspäin koko elämänsä ajan Rahel päättyy Arendtin kirjassa vähän ennen kuolemaansa johtopäätökseen, että hänen ei tulisi yrittää olla mitään muuta kuin “kuka hän on”. Siihen “kuka hän on” kuuluu keskeisimmin se, että hän on juutalainen. Toinen merkittävä ulottuvuus näyttää olevan hänen ulkonäkönsä tosiasia, eli se miltä hän näyttää; kautta koko kirjan Arendt näet korostaa, että Rahel ei ollut erityisen kaunis nainen. Molemmat tosiasiat vaikuttavat ratkaisevasti Rahelin menestykseen sosiaalisessa elämässä. Arendt kirjoittaakin systemaattisissa teksteissään, että henkilön “fyyminen identiteetti” ilmenee täysin ilman henkilön omaa aktiivisuutta hänen ainutkertaisessa ruumiin muodossaan ja äänessään (*HC*, 179).

On vaikea sanoa, mitä itse asiassa Arendtin näkemyksen mukaan kuuluu siihen, “kuka joku on”. Aivan selvää on, että on olemassa jokin yksilön ainutkertaisuuden ydin, joka tekee hänet täydellisen erilaiseksi kuin muut.

Tämä ainutlaatuisuus on sanoin kuvaamaton mutta käy ilmi. On myös selvää, että yksilön ainutkertaisuuden ajatus on Arendtille keskeinen, samoin kuin se, että yksilön ainutlaatuisuus on – lähes astrologisella täsmällisyydellä – ankkuroitu henkilön syntymän tosiasiaan.

Omasta näkökulmastani tapa, jolla Arendt tarkastelee yksilöä, on perin moderni. Tarkastelu suuntautuu ytimeen, kohti alkuperää eli sitä mitä oli alussa. Sillä on hyvin vähän tekemistä postmodernin kanssa: siihen ei kuulu kiinnostus siihen, kuinka identiteetti rakentuu loputtomien toistojen välityksellä, eikä valtaan, joka toimii yksilöllisen identiteetin muodostumisessa.

Arendtin minä-identiteetin käsittelyssä voi siis havaita sekä moderneja että postmoderneja ulottuvuuksia. On mahdollista Bonnie Honigin lailla päätyä siihen, että “kuka-joku-on” pysyy Arendtilla aina sinänsä ei-identtisenä, sillä se rakentuu performatiivisesti puheessa ja teoissa (Honig 1993, 77-84; Honig 1994, 50-54). Honig kirjoittaa minän “moneudesta”, joka asettuu vastakkain minän ykseyden kanssa, moneudesta, joka muodostuu itsensä kanssa identtiseksi ykseydeksi vain teoilla ja puheella (Honig 1993, 77-84). Näin voi toki katsoa asiaa ja painottaa sitä, että toiminta on Arendtilla Nietzschen mielessä tekemistä ilman tekijää.

Arendtin teksteissä on kuitenkin myös toinen ulottuvuus. Kuka-joku-on “manifestoituu”, “paljastuu”, “näyttäytyy” – täytyy siis olla jotakin, joka paljastuu, joka manifestoituu, joka näyttäytyy. Vaikka Arendt vahvasti korostaa, että tämä jokin ei voi tulla ilmaistuksi sanoin tai esiintyä ominaisuuksien luettelona, niin näyttää siltä, että Arendtin teksteissä kuitenkin siihen, “kuka joku on”, liittyy hyvin konkreettisia asioita. Nämä ovat yksilön elämässä asioita, joilla on tekemistä hänen alkuperänsä kanssa, sen kanssa miltä henkilö näyttää, ja lopulta myös hänen sosiaalisen asemansa kanssa. Kaikki tämä tuo yksilöllisen identiteetin paljon lähemmäs asioita, jotka ovat kiinnostavia puhuttaessa identiteettien rakentumisesta sekä sukupuolesta, rodusta ja etnisyydestä identiteetteihin.

ETNISYYS JA SUKUPUOLI –  
RUUMIINRAKENNE JA  
SOSIAALINEN ASEMA

Rahel Varnhagenin elämäkerran lisäksi etnisyyden ja kansallisuuden teemat tulevat esille monissa esseissä, joilla Arendt osallistui juutalaisesta politiikasta käytyihin debatteihin. Vuonna 1943 “We Refugees” -nimellä *Menorah Journalissa* julkaistussa esseessä hän kirjoittaa kriittisesti assimilaatiokysymyksestä ja juutalaisista pakolaisista. Hän kuvaa juutalaisia pakolaisia – joiden joukkoon hän itsekin lukeutuu – samankaltaisiksi matkajiksi kuin Odysseus. Toisin kuin Odysseus, hän kirjoittaa, juutalaiset pakolaiset eivät tiedä, keitä he ovat ja kieltäytyvät pitämästä kiinni identiteetistään. Arendtin vertauksessa on merkittävää, että Odysseukselle tosiaankin on olennaista, että hän tietää kuka hän on; ja kuten tiedämme, siihen “kuka hän on” kuuluu ennen kaikkea hänen alkuperänsä: hänen perheensä, kaupunkinsa ja kansansa. Identiteetti, josta Arendt tässä puhuu, on selvästi assosioitunut alkuperään, erityisesti etnisyyteen ja kansallisuuteen. Pakolaiset kieltäytyvät pitämästä kiinni siitä “keitä” he ovat, siis omasta autenttisesti etnisyydestään, juutalaisuudesta. Epäautenttinen “kuka” on uusi kansallisuus. Arendt jatkaa kritisoiden pakolaisia siitä, että äärimmäisen lyhyessä ajassa heistä tulee enemmän ranskalaisia kuin ranskalaiset itse tai enemmän amerikkalaisia kuin amerikkalaiset itse. Kuvatussaan tätä hän käyttää mielenkiintoista vertauskuvaa: hän kirjoittaa, että pakolaiset “ovat yhtä ihastuksissaan jokaisesta uudesta kansallisuudesta kuin kookas nainen, joka ihastuu jokaiseen uuteen pukuun, joka lupaa hänelle hoikan vyötärön, mutta vain niin pitkään kuin hän uskoo sen maagiseen voimaan. Hän heittää sen menemään huomattessaan, ettei se tee hänen ruumiinrakenteelleen (*stature*) mitään sen enempää kuin hänen sosiaaliselle asemallensakaan (*status*.)” (*JP*, 55-66; 64-65.)

Arendt ei ehkä esittänyt “kookkaan naisen” vertauskuvaa täysin vakavissaan, mutta ehkä se on juuri siksi merkittävä, sillä siinä

tulee esille ruumiillisuuden ja kansallisuuden välinen kytkentä. Alkuperäinen ja autenttinen kansallisuus näyttää liittyvän vahvasti ruumiiseen: se on kuin naisen “kookas” ruumis eli ruumiinrakenne, jota ei voi muuttaa. Hyvin kiinnostavalla tavalla myös muuttumaton ruumiinmuoto (*stature*) ja sosiaalinen asema (*status*) yhdistetään. Tässä tulee esille sama yhteys kuin Rahel Varnhagen -kirjassa: henkilön ulkonäkö ja sosiaalinen alkuperä molemmat kuuluvat henkilön syntymään.

Onko tässä kyse siitä, mitä postmodernista näkökulmasta voisi kutsua luonnollistamiseksi? Arendtin teksteissä näyttää lakkamatta esiintyvän tietty kaksoisrakenne: yhtäältä epäautenttinen identiteetti ja toisaalta perustavampi oikea identiteetti. Oikea identiteetti kytketään kiinteästi ruumiiseen, aistisiin kokemuksiin ja siihen, miten jokin ilmenee ja miltä joku näyttää. “Näkeehän sen selvästi, että en ole saksalainen” (“Das sieht man doch, ich bin keine [Deutsche]”) Arendt sanoo radiokeskustelussa Karl Jaspersin kanssa (*Juv*, 52). Mutta postmodernissa on keskeisesti kyse juuri jokaisen näkemisen rakentumisesta ja nähdyn poliittiseksi tunnistamisesta. Ruumiin ääriviivat eivät ole lopullisia tosiasioita, jotka hallitsevat sukupuolisia, seksuaalisia, rotu- ja kansallisuusidentiteettejä. Imaginaariset ruumin tosiasioiden rakentumiset ja kulttuuriset identiteetikategorioiden rakentumiset toiston välityksellä ovat postmodernin teoretisoinnin kiinnostuksen kohde.

Täytyy tietenkin muistaa, että Arendt on omanlaisensa fenomenologi, eivätkä “näkeminen” ja muut aistikokemukset ole hänelle yksinkertainen asia. Heideggerin opettajalle Husserlille ihmisen havainto on tutkimuskohde. Kun Arendt muotoilee uudelleen Heideggerin ihmisen olemassa olemisen tutkimisen – olemassa olemisen, joka tässä traditiossa on aina konkreettista ruumiillista olemassaoloa syntymän ja kuoleman välissä planeetalla Maa – sävyllään erilaiseksi, nimitäin subjektin sisäisestä kokemuksesta ihmisen monikollisuuteen painottuvaksi, hän samalla tekee kokemuksen maailman riippu-

vaiseksi tästä monikollisuudesta. Tämä selittää osaltaan sitä, miksi Arendtin teksteissä hyvin konkreettinen ja aisteihin perustuva “näkyminen” tai “ilmeneminen” muuttuu suhteellisen suoraviivaisesti status-määreiksi. *Stature*, ruumiinrakenne, se mikä nähdään tässä maailmassa, ja *status*, se miten yhteiskunnassa asetutaan suhteessa toisiin, sulautuvat yhteen.

Suuri ero suhteessa postmoderniin teoretointiin on siinä, että Arendt ottaa sosiaalisesti välitetyin näkemisen “tosiasiana”, ei kriittiselle teoretisoinnille tai dekonstruktiiviselle työlle asettuvana tehtävänä. Sen sijaan, että dekonstruotaisiin sitä mitä “nähdään”, muille ilmenemisestä tulee perusta. Juuri maailmassa ilmenemisestä muodostuu Arendtille yksi politiikan perustavimpia asioita, ja ilmenemisen voima vahvistuu hänen teksteissään “viiden aistin” ja “syntymän” voimalla.

Aistien ja aisteille ilmenemisen perustavaa laatua oleva rooli Arendtin ajattelussa yhteiskunnalliseen statukseen nähden tulee ilmi hyvin käsinkosketeltavalla tavalla surullisen kuuluisassa *Little Rock* -artikkelissa, joka käsittelee “rotuongelmaa” Yhdysvalloissa (ZZ, 95-117). Artikkelin perusteella näyttää siltä, että Arendtille pelkkä ihonväri itsessään riittää muodostamaan sosiaalisesti merkitsevän eron. Arendt ei kysy, kuinka tietyt ihonvärit ovat tulleet nähdyksi “mustiksi”, kuinka ne on muodostettu “roduksi” ja kuinka olisi voinut käydä toisin. Hänelle “mustaihoiset” ihmiset ovat näkyvästi ja siksi pysyvästi erilaisia. He ovat hänelle myös enemmän erilaisia kuin esimerkiksi maahanmuuttajat, jotka kyllä “kuulostavat” erilaisilta tietyn aikaa. Näkyvyys ja kuuluvuus, hän korostaa, eivät ole triviaalisuuksia vaan perustavaa laatua olevia tosiasioita julkisen alueella (ZZ, 98ff). Arendt jopa uskoo, että tämä ero, joka “nähdään” – koska se on nähtävissä – tulee todennäköisesti aina pysymään sosiaalisesti tärkeänä. Vaikka kaikki relevantit mustia valkoisista erottavat tekijät muuten jostain syystä joskus katoaisivat, eli vaikka mustilla olisi samat koulutusmahdollisuudet ja sama taloudellinen asema kuin

valkoisilla, Arendt uskoo ihon “mustan” värin pysyvän merkitseväenä ja erottavana, koska se on nähtävissä (ZZ, 99; vrt. Norton 1995, 247-261).

Arendtin filosofisen taustan huomioon ottaen ei ole täysin satunnaista, että hän sulauttaa toisiinsa henkilön ulkonäön ja sosiaalisen aseman ja että aistikokemuksella ylipäätään on niin merkittävä asema hänen ajattelussaan. Ihmisen viisi aistia ja ihmisille yhteinen kokemus toimivat hänen ajattelussaan perustana. Se mitä “nähdään” ei ole Arendtille painotetusti sosiaalisesti tai historiallisesti rakentunutta vaan hän palauttaa sen mieluummin yleiseen “ihmiseen”. Hän ei problematisoi sitä, miten usein fyysisinä pidetyt piirteet kuten “juutalaisuus”, “mustuus” tai “homoseksuaalisuus” ovat muodostuneet aistittavina koettaviksi. Hänen ongelmansa ei siis ole, kuinka “rotu” tai muut identiteetit ovat rakentuneet mahdollisiksi kokemuksiksi. Saman ongelman voi nähdä koskevan sukupuolta Arendtin ajattelussa.

## SUKUPUOLI JA KANSALLISUUS

Feministit ovat aina valittaneet sitä, ettei Arendt sanonut paljon mitään sukupuolesta. Usein todetaan hänen sanoneen sukupuolesta vain, että on tosiasia että hän itse on nainen. Samaan tapaan kuin näkemällä voi todentaa tosiasian, ettei hän ole saksalainen vaan juutalainen, Arendt pitää tosiasiana, että hän on nainen. Ilmeisesti Arendtille sukupuoli on tosiasia ihmisen elämässä, tai monikollisesti ihmisten elämässä, ja sen takaa aistikokemus tässä moneudessa.

Eroa sukupuolten välillä ja eroa kansojen välillä hän tarkastelee usein keskenään samankaltaisina. Analogisuus sukupuolen ja kansallisuuden välillä käy esille esimerkiksi Arendtin kuvatessa Jaspersin universaali-humanismia ja universaalnin solidaarisuuden ideaalia. Hän tarkastelee Jaspersin ajatusta siitä, että historiaa voisi kirjoittaa uudelleen tavalla, joka ei korostaisi kansallisuuksia, eli tavalla, joka tekisi historiasta koko ihmiskunnan historian. Arendt kirjoittaa: “Tästä perspektiivistä ihmiskunnan uusi ykseys saisi



oman menneisyytensä – ikään kuin kommunikaatiojärjestelmän välityksellä – ja ihmiskunnan erilaiset alkuperät paljastaisivat keskinäisen todellisen samuutensa” (*MDT*, 89).

Arendt itse kuitenkin selvästi torjuu tällaisen mahdollisuuden ja kirjoittaa:

Mutta tämä samuus on kaikkea muuta kuin yksimuotoisuutta, aivan samoin kuin mies ja nainen voivat olla sama, nimittäin ihminen, vain olemalla absoluuttisen erilaisia toisiinsa nähden, samoin jokaisen maan kansalainen voi astua ihmiskunnan maailmanhistoriaan vain pysymällä ja itsepintaisesti kiinnittymällä siihen mitä hän on. Maailmankansalainen, joka eläisi maailmanimperiumin tyranniudessa ja puhuisi ja ajattelisi jonkinlaisella ihanneesperantolla, ei olisi yhtään sen vähemmän hirviö kuin hermafrodiitti” (*MDT*, 89).

Näyttää siltä, että Arendtille ihmiset esiintyvät alkuperäisesti kahtena itsensä kanssa identtisenä sukupuolena (vrt. Zerilli 1995, 184-187). Samanlainen yksinkertainen tosiasia on se, että kansat ovat erillisiä toisistaan. Sitaatti ilmaisee myös sitä, että Arendt tukee sukupuolten ja kansojen itseidenttisen luonteen tosiasiaa normaaliudella: kansakunnan henkilö, samoin kuin sukupuoleton henkilö, olisi ”hirviö”. Tämä viittaa jälleen siihen, että Arendt tekee ajattelussaan aistein varustetusta monikollisesta ihmisestä ja ihmisten välisestä maailmasta perustan.

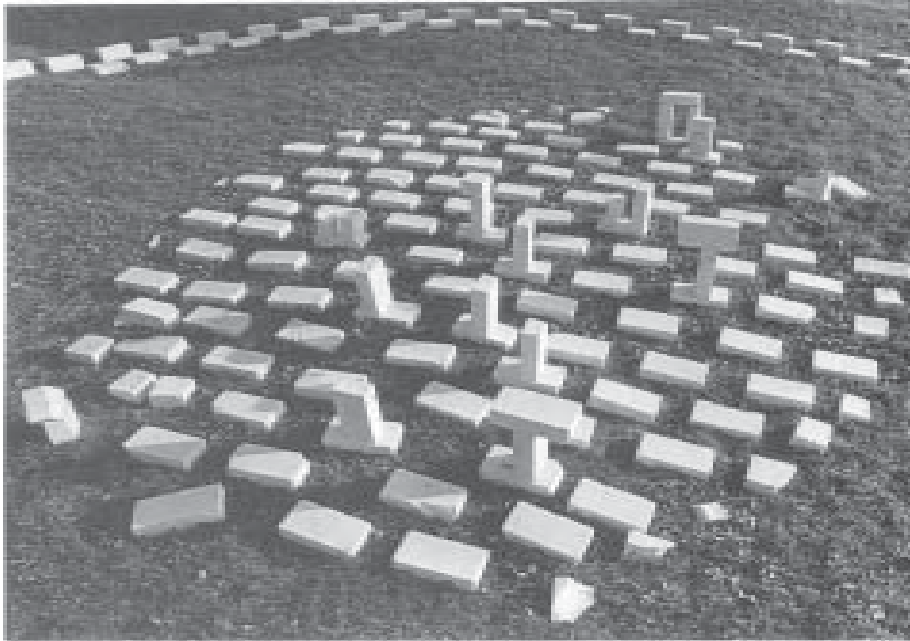
Ongelma Arendtin ajattelussa postmoderniin ajatteluun nähden ei ole se, että Arendt korostaa sukupuolen ja kansallisuuden hallitsevan ihmisten välisessä maailmassa uskomattoman vahvoina valtoina, niin että jokaisen on pakko sopeutua niihin. Sekään ei ole ongelma, että hän huomauttaa utopioiden maailmankansalaisuudesta tai helposta sukupuolen hylkäämisestä aliarvioivan äärimmäisen vakavasti nämä valat. Aivan samaa korostaa postmoderni ajattelu. Ero on siinä, että Arendt pyrkii stabiloimaan nämä tosiasiat aistikokemuksen perustaan ja ankkuroimaan ne alkuperäisesti ”ihmiseen” kuuluviksi. Ongelma on myös se, että normaalius muodostuu absoluuttiseksi kriteeriksi. Postmodernissa ajattelussa suku-

puoli ja kansallisuudet ovat loputtoman toiston tuloksia, ja siksi ne voi myös dekonstruoida näihin toistoihin. Koska niitä ei ole sidottu mihinkään perustaan, esimerkiksi ”ihmissyyteen”, ne säilyvät aina periaatteessa muutettavina, eikä niitä siksi voi pitää yksinkertaisina ”tosiasioina”.

Sukupuoli ja etnisyys kuuluvat Arendtin syntymän käsitteen piiriin. Yksilö on syntymän perusteella tiettyä sukupuolta ja etnistä alkuperää. Syntyminen eli henkilön alku maailmassa erillisenä kappaleena on ratkaisevaa ja perustavaa. Henkilö toki rakentaa itseään performatiivisesti ja jättää jälkeensä tarinan, mutta on myös aina sidottu syntymän tosiasiaan. Syntyminen on kaksinkertaisesti ja kohtalokkaasti yhteydessä maailmaan ilmaantumiseen ja maailmassa ilmenemiseen; ja näyttää siltä, että syntyminen (*natality*) ja kansallisuus (*nationality*) ovat yhteydessä miltei naturalistisella tavalla.

#### KANSA, KANSALLISUUS JA VALTIO

Eikö Arendt kuitenkin myös tutki etnisen identiteetin rakentumista, ainakin kun on kyse juutalaisesta etnisyydestä? On totta, että Arendt selvästi seuraa *Origins of Totalitarianism* -kirjassa identiteetin ”olla juutalainen” historiallista rakentumista, kuten esimerkiksi Morris Kaplan painottaa. Kaplan vertaa ”juutalaisen” historiaa ”homoseksuaalin” historiaan ja tutkii prosesseja, joissa identiteetti rakennetaan. Hän toteaa, että juutalaisuus on Arendtille ”monimutkaisten poliittisten, sosiaalisten ja psykologisten vuorovaikutusten prosessi”. (Kaplan 1995, 105-133.) Hänen mukaansa Arendt kuvaa sitä, miten vuorovaikutus poliittisen tasa-arvon ja sosiaalisen eron välillä johti lopulta marginaaliryhmien rodullistamiseen 1800-luvun kuluessa. Ominaisuudet, jotka määrittivät joitakuita ryhmiä, identifioitiin sisäisiksi biologisiksi tai rodullisiksi ominaisuuksiksi, joita yksilö ei voi paeta. Historiallinen, sosiaalinen, poliittinen ja ideologinen tilanne nostatti esiin sekä ”juutalaisen” että ”homoseksuaalin” tyyppinä 1800-luvun Euroopassa. (Kaplan 1995, 115.)



Jan-Olof Mallander: *Kohti puhdasta maata*, 1983, tiili-installatio, Helsingin kaupungin taidemuseo, Tamminiemi, Helsinki. Valokuva: Sakari Viika.

Eikö ole myös tunnettua, että Arendt oli anti-nationalisti? Kun kyse on kansan ja valtion poliittisesta yhteydestä eli kansallisvaltiosta, Arendtin negatiivinen asenne on hyvin selvä: hän ei puolustanut modernia kansallisvaltiota. Sen sijaan hän oli innostunut Yhdysvaltojen federalistisesta valtiosäännöstä ja suositteli liittovaltion rakennetta myös sodanjälkeiselle Euroopalle. Hänen asenteensa Israelin valtion perustamismishankkeeseen oli epäilevä. Hän olisi ollut valmis hylkäämään kansallisvaltion instituutioon ja erotti sekä historiallisesti että systemaattisesti valtion poliittisena organisaationa kansakunnasta tai kansasta. Tässä mielessä on selvää, että hänen ajattelunsa ei ole nationalistista siinä mielessä, että etnisiä ryhmiä pidettäisiin ikään kuin luonnollisina poliittisina yksikköinä. (Vrt. Canovan 1992, 243-247.)

Nationalismi käytännön poliittisena doktriinina on kuitenkin erotettavissa poliittisesta oletuksesta, että ylipäätään on kansoja. Kun tarkastellaan poliittisen teorian historiaa Saksassa ja saksan kielen käyttöä, niin havaitaan, että Johann Gottfried Herderin tuotannosta alkaen "kansat" (*Völk*) esiintyvät alkuperäisinä elementteinä poliittisessa kielenkäytössä (Koselleck & al. 1992; ks. myös Pulkkinen 1999). Tämä on silmiinpistävää, kun tarkastellaan muita poliittisen ajattelun kieliä, esimerkiksi englantia, jossa "kansoilla" ei ole ollut vastaavaa roolia. Voi hyvin kysyä, onko Arendtilla sittenkin melko läheinen suhde "kansoista" puhumisen perinteeseen, vaikka hän ei olekaan nationalisti käytännön poliittisessä mielessä. Arendtin sanastossa "kansat" ilmenevät hyvin usein toimijoina lauseissa. Voidaankin kysyä: onko mahdollisesti niin, että Arendt jakaa saksalaisesta aatehistoriasta tutun herderiläisen ajatuksen, jonka mukaan ihmiskunta on alun alkaen jakautunut kansoihin.

Arendt on tietoinen saksalaisen "kansaa"-käsitteen erityisyydestä. Hän mainitsee *Rachel Varnhagen* (RV, 105-107) ja *Origins of Totalitarianism*-teoksissa (OT, 57) herderiläisen käänteen, jonka ansiosta myös juutalaiset nähtiin "juutalaisena kansana". Tästä

dekonstruktioista huolimatta, "juutalainen kansa" pysyy Arendtin sanastossa kaikissa hänen teksteissään. Monissa niistä, sekä teoreettisissa että poliittisissa, "kansaa" on osa normaalia sanastoa, eikä sen merkitystä koskaan selitetä tarkemmin. Hän puhuu "juutalaisesta kansasta" sekä menneisyydessä että nykyisyydessä, "Saksan kansasta" ja muista "kansoista". "Kansaa" erottuu "kansakunnasta", joka on kansan poliittinen organisaatio. Näin tapahtuu erityisesti artikkeleissa, joissa hän puolustaa Euroopan liittovaltion ideaa. "Juutalainen kansakunta" tulisi hänen mukaansa ottaa tasavertaisena mukaan Euroopan federaatioon muiden kansakuntien joukossa (ZZ, 21, 31-35, 80; vrt. Heuer 1991, 37-39). Yhdysvaltoihin ei liity yhtä "Amerikan kansan" käsitettä, sen sijaan Yhdysvallat on hänelle sekoitus monia "kansakuntia". Mustia Amerikassa hän sen sijaan ei pidä "kansakuntana", vaan "kansana".

Kaikki tämä viittaa siihen, että Arendtin käytössä on "kansan" (*Volk*) käsite, joka perustuu kulttuuriin, kieleen ja yhteiseen historiaan, siis sama joka tunnetaan erityisesti saksalaisesta teoriatraditiosta. Kukaan englannin kielen tavanomaisella käsitteistöllä samaan aikaan kirjoittava politiikan teoreetikko ei käyttäisi samalla lailla sanaa "kansaa" (*a people*) subjektina lauseissa. Puhuttaisiin enemmän juutalaisista kuin juutalaisesta kansasta ja saksalaisista kuin saksan kansasta. Arendt kirjoittaa kuin kansat olisivat luonnollinen kategoria, tosiasia vailla epäilyä. Vaikka Arendt, kuten Kaplan (1995) osoittaa, siis tunnistaakin sellaisten rodullistettujen psykologisten tyyppien kuin "juutalaisen" rakentumisen historian, kansoja hän ei näe historiallisesti rakentuneina vaan jollakin tapaa alkuperäisinä.

Postmodernissa ajattelussa tämä alkuperäisyys on asetettava kyseenalaiseksi. Jotta kukaan voisi kuulua juutalaiseen kansaan tai Suomen kansaan, paljon on pitänyt tapahtua aiemmin. Siihen liittyy pitkä toistojen historia eli koko "kansan" käsitteen muotoutuminen, jolla on juurensa Raamatun kielessä ja jota erityisesti kehiteltiin Saksassa vuoden 1800 molemmin puolin. Suuri määrä toistet-

tuja tekoja tarvitaan, jotta tällaiset käsitteelliset valtakunnat säilyvät ja pysyvät aktuaalisina.

Arendtkaan ei oletta, että kansaan tai kansallisuuteen syntyminen on pelkkä luonnollinen tosiasia. Ihmiset syntyvät “maailmaan”, kuten hän aina korostaa, ja yhteinen maailma on olemassa inhimillisen toiminnan seurauksena. Kansat ja sukupuolet ovat osa maailmaa, eivätkä pelkästään olemalla vaan myös inhimillisen toiminnan tuloksena. Kuitenkaan Arendtin ajattelema toiminta ei ole korostuneesti toistavaa toimintaa. Henkilön juutalaisuus tai naiseus on paljon enemmän kytköksissä ainutkertaiseen syntymään kuin kulttuurisiin rakenteisiin, jotka toiminnan välityksellä toistavat itseään. Henkilön kansallinen ja sukupuolinen identiteetti näyttää siis olevan hänelle paljon suuremmassa määrin olemista kuin tekemistä. Tämä johtuu ennen kaikkea siitä, että toiminta ei ole Arendtille identiteettejä muodostavaa toistoa, vaan ainutkertainen tapahtuma. Hän ei korosta toistavaa toimintaa tai sedimentoituneita kerroksia, vaan ainutlaatuista ja täyden uuden aloittamista. Tämä on tärkeä piirre, ja sekin liittyy hänen ajattelunsa moderniin.

#### TOISTO JA AINUTKERTAISUUS, TRADITIO JA UUDEN ALOITTAMINEN

Rahel Varnhagen -teoksessa Arendt korostaa, että Rahel oli ainutlaatuinen ajattelija, koska häntä ei sitonut traditio. Arendtin Rahelilla “ei ollut koulutusta” ja hän oli “kasvanut ilman traditiota” (*RV*, 108ff). Tämä luonnehdinta hämmästyttää lukijaa, kun samoilta sivuilta käy selville, että Rahelilla oli laajat tiedot, että hän hallitsi useita kieliä ja kykeni keskustelemaan kirjallisuudesta älykkäällä ja hienostuneella tavalla. Hän myös antoi ajatuksilleen kirjallisen muodon laajassa julkisessa kirjeenvaihdossa. Eniten luonnehdinta kasvamisesta “ilman traditiota” hämmästyttää kun se yhdistetään tietoon, että Rahel kasvoi juutalaisessa perheessä eikä siis suinkaan ilman traditiota. (Ks. myös Parvikko 1996, 89-96.)

Arendtin korostusta selittää se, että “il-

man traditiota” on luonnehdinta, jolla hän antaa Rahelille arvoa: se on merkki siitä, että Rahel ei toistanut vaan kykeni ajattelemaan alusta alkaen. Ajattelun aloittaminen alusta on Arendtin arvostava luonnehdinta myös Heideggerista tämän 80-vuotispäiväksi laaditussa kirjoituksessa (*MfZ*, 172-184). Heideggerin oman ymmärryksen mukaankin hänen ajattelunsa oli tarkoitettu rikkomään traditio, palaamaan filosofian alkuun ja aloittamaan uudestaan alusta. Myös hänen opettajansa Husserl piti tärkeänä periaatteena aina alkaa ajattelu alusta ja suuntautua kohti alkuperää ja perustaa ajattelussa.

Arendt keskustelee usein tradition rikkomisesta ja murroskohdasta traditiossa (esim. *BPF*, 17-40; ks. Heuer 1992, 171-180; Villa 1996, 42-79, 166-170). Arendtille traditio merkitsee saman toistamista, ja murroskohta traditiossa merkitsee mahdollisuutta ainutlaatuiseen toimintaan. Saman toistaminen näyttäytyy hänen teksteissään yleensäkin hyvin negatiivisena asiana – hän puhuu toistosta ruumiillisen uusintamisen ja työn yhteydessä teoksessa *The Human Condition* (*HC*, 7-30).

Ennen kaikkea toisto ei kuulu politiikan käsitteeseen. Poliittinen toiminta aloittaa jotakin uutta ja paras esimerkki poliittisesta toiminnasta on perustava toimi. Yhdysvaltojen itsenäisyysjulistus on tällaisena täydellisin poliittinen teko. Bonnie Honigin sanoin se on tekona “vapaa, (itsensä) luova, olosuhteita muuttava eikä jäljiteltävissä” (Honig 1994, 50).

Honigille Yhdysvaltojen itsenäisyysjulistus on esimerkillinen poliittinen teko myös siinä mielessä, että se kuvaa performatiivisuuden merkittävää roolia Arendtin ajattelussa. Julistus on teko, joka tehdään sanoilla, siis puheakti. Lause “We hold these truths to be self-evident” on teko, ja Honig osoittaa, että Arendt johtaa uuden hallinnon auktoriteetin performatiivista “we hold” eikä konstatiivista “self-evident truths” (Honig 1994, 45).

Yhdysvaltojen itsenäisyysjulistus on kuitenkin hyvä esimerkki myös siitä, että Arendtille toiminta merkitsee nimenomaan

ainutkertaista tekoa. Hänelle toiminnalla ei ole mitään tekemistä toiston tai jäljittelyn kanssa. Juuri siksi, että itsenäisyysjulistuksessa on kyse ainutkertaisesta teosta, se on yksipuolinen esimerkki performatiivisuudesta. Se kyllä toteuttaa performatiivin kriteerin austinilaisessa merkityksessä sikäli, että kyse on puhutusta teosta, joka saa aikaan uuden asiantilan. Kuitenkin teon korostettu ainutkertaisuus ja jäljittelemättömyys erottaa sen jyrkästi performatiivisuuden teoretisoinnista siinä merkityksessä, jossa sitä ensisijaisesti on käytetty postmoderneissa keskusteluissa Derridan ja Searlen debatin jälkeen.

Toisto on keskeinen aspekti postmodernissa ajattelussa. Poliittinen toiminta käsitetään "toistamiseksi hieman toisin" ja siirtymien toteuttamiseksi, ei täysin uuden aloittamiseksi. Arendtin performatiivisuus suuntautuu perustaan, joka hänelle on toimiva yksilö ainutkertaisuudessaan, ja tekoon itseensä ainutkertaisena tapahtumana, ei niinkään saman toistoon hieman toisin.

Vaikka Arendt on poliittisen ajattelija, toiminnan ajattelija ja kontingentin ja avoimen tulevaisuuden ajattelija, hän on siis myös ajattelija, joka suuntautuu kohti perustaa modernin humanistin lailla. Omasta näkökulmastani tämä rajoittaa politiikan alaa hänen ajattelussaan. Vaikka Arendtin politiikan käsitys on postmodernista perspektiivistä paljon kiinnostavampi kuin liberaali, kommunitaristinen tai diskurssieettinen teoretisointi, niin moderni ihmislajiin ja -yksilöön suuntautuva perustahakuisuus on kuitenkin merkittävä osa hänen ajatteluaan ja vähentää vakavasti sen mahdollisuuksia politisoida, erityisesti sellaisilla alueilla kuin sukupuoli ja etnisuus. Koska Arendt tunnistaa toiston ainoastaan ruumiillisen aina-saman toistamisena ja asettaa sen jyrkästi vastakkain jotakin uutta aloittavan eli toiminnan kanssa, hän ei pysty politisoimaan valtaa, joka toimii jatkuvassa kulttuuristen instituutioiden toistossa. Hän ei pysty tunnistamaan toisin toistamisen poliittista potentiaalia, joka esimerkiksi tuottaa siirtymiä sellaisissa mat-

riiseissa kuin sukupuoli, rotu, etnisuus ja kansallisuus. Jyrkkä erottelu toistavan ja uutta luovan toiminnan välillä leikkaa pois poliittisen alueelta "ihmiseen" ankkuroidut alueet, kuten sukupuolet ja etnisyydet, ja jättää ne vaille genealogiaa, alkuperäisesti identtisiksi.

Nykyisessä feministisessä keskustelussa modernin ja postmodernin teemojen lomituminen Arendtin teksteissä käy ilmi siinä, miten erilaisia tulkintoja ja edelleen kehitteilyjä hänen työstään tehdään. Yhtäältä on olemassa fenomenologisesti perustasuuntautunutta kiinnostusta sellaisiin teemoihin kuin syntymä ja uuden alkaminen. On myös niitä, jotka löytävät näistä teemoista jotakin erityisen feminiinistä. Toisaalta jotkut tulkitsijat ottavat esille nimenomaan postmodernit teemat.

On tärkeää, mitä aspekteja Arendtin ajattelusta valitaan edelleen kehitettäväksi. Kun perustahakuiset aspektit jätetään syrjään, jää jäljelle se, mikä Arendtin ajattelussa on hedelmällisessä suhteessa postmoderniin. Tähän kuuluu kaikki se, mikä tekee Arendtista yhden merkittävimmistä viime vuosisadan ajattelijajoista: hänen politiikan käsityksensä, jonka mukaan on selvää, että politiikkaa ei voi kontrolloida; että yksittäisillä teoilla on seurauksia, joita toimija ei kykene näkemään ennakolta; että kaikki politiikassa on kontingenttia eli olisi voinut mennä myös toisin, ja että poliittinen aspekti ilmiöissä on tärkeä. Sen sijaan että ilmiöitä tutkittaisiin sosiaalisina prosesseina, niitä voi tarkastella seurauksina arvostelmista ja poliittisesta toiminnasta. Kun poliittinen aspekti tunnustetaan kaikissa näennäisesti itsensä kanssa identtisissä asioissa, myös niissä, joiden väitetään ankkuroituvan ihmiseen tai luontoon, voi nähdä Hannah Arendtin ajattelun suuren merkityksen feministiselle teorialle ja kriittiselle teorialle yleensä. Tässä mielessä ne, jotka esittävät "postmodernisoivia" tulkintoja Arendtista, esimerkiksi Honig, Kaplan ja Villa, tekevät mielenkiintoista työtä.

## Arendtin teoksia ja artikkeleita

- (LM) Arendt Hannah, *The Life of the Mind*. San Diego, New York. London: Hartcourt Brace & Company, 1978.
- (OT) Arendt Hannah, *The Origins of Totalitarianism*. San Diego, New York, London: Hartcourt Brace & Company, 1979.
- (RV) Arendt Hannah, *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*, Liliane Weissberg ed., Richard and Clara Winston tr. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 1997.
- (HC) Arendt Hannah, *The Human Condition*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1989.
- (MDT) Arendt Hannah, *Men in Dark Times*. San Diego, New York, London: Hartcourt Brace & Company, 1983.
- (MfZ) Arendt Hannah, *Menschen in finsternen Zeiten* ed. Ursula Ludz. München, Zürich: Piper, 1989.
- (BPF) Arendt Hannah, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin Books, 1968.
- (ZZ) Arendt Hannah, *Zur Zeit. Politische Essays* ed. Marie Luise Knott. Hamburg: Rotbuch, 1999.
- (JP) Arendt Hannah, *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, ed. Ron H. Feldman. New York: Grove Press, 1978, s. 55-66.
- (Iuv) Hannah Arendt, *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. München, Zürich: Piper, 1996.
- Arendt Hannah, "Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt" teoksessa Ursula Ludz ed., *Menschen in finsternen Zeiten*. München, Zürich: Piper, 1989, s. 172-184.
- Arendt Hannah, "»Little Rock«. Ketzerische Ansichten über die Negerfrage und Equality" teoksessa Marie Luise Knott ed. *Zur Zeit. Politische Essays*. Hamburg: Rotbuch, 1999, s. 95-117.
- Arendt Hannah, "We Refugees" teoksessa *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, ed. Ron H. Feldman. New York: Grove Press, 1978, s. 55-66.
- Arendt Hannah/Günter Gaus, "Fernsehgespräch Oktober 1964" teoksessa Hannah Arendt, *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. München, Zürich: Piper, 1996, s. 44-70.

## Muu kirjallisuus

- Austin J. L., *Howto do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- Brown Wendy, *Manhood and Politics*. Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield, 1988.
- Butler Judith, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.
- Cavarero Adriana, *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*. London, New York: Routledge, 2000.
- Clifford James and Georg Marcus eds. *Writing Culture*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Culler Jonathan, *On Deconstruction, Theory and Criticism after Structuralism*. London: Routledge/Kegan Paul, 1983.
- Derrida Jacques, "Signature, Event, Context" teoksessa *Glyph* 1, (1977).
- Disch Lisa Jane, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press 1994.
- Dubiel Helmut, "Identität, Ich-Identität" teoksessa *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 4*. Basel: Schwabe & Co., 1976.
- Erikson, Erik H., *Identity and Life Cycle*. New York: Norton, 1959.
- Geschlechterverhältnisse und Politik*. Institut für Sozialforschung Frankfurt ed., Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1994.
- Guaraldo Olivia, *Storylines. Politics, History and Narrative from an Arendtian Perspective*. Jyväskylä: SoPhi, 2001.
- Heidegger Martin, *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1984.
- Heuer Wolfgang, *Hannah Arendt*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1991.
- Heuer Wolfgang, *Citizen. Persönliche Integrität und politisches Handeln. Eine Rekonstruktion des politischen Humanismus*. Berlin: Akademie Verlag, 1992.
- Honig Bonnie, *Political Theory and the Displacement of Politics*, (Ithaca: Cornell University Press, 1993).
- Honig Bonnie, "Agonaler Feminismus: Hannah Arendt und die Identitätspolitik" teoksessa Institut für Sozialforschung Frankfurt ed., *Geschlechterverhältnisse und Politik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1994, s. 43-71.
- Honig, Bonnie, "Toward an Agonistic Femi-

- nism: Hannah Arendt and the Politics of Identity.” teoksessa Honig Bonnie ed.: *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. University Park/Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995, s. 135-166.
- Kaplan Morris B., “Refiguring the Jewish Question: Arendt, Proust, and Politics of Sexuality” teoksessa Bonnie Honig ed. *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. University Park/Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995, s. 105-133.
- Koselleck Reinhard/Fritz Gschnitzer/Werner Karl Ferdinand/Berndt Schönemann, “Volk, Nation, Nationalismus, Masse” teoksessa Otto Brunner, Werner Conzeand Reinhard Koselleck eds., *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band 7*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1992, s. 141-430.
- Lorenz Kuno, “Identität” teoksessa *Enzyklopädie der Philosophie und Wissenschaftstheorie. Band 2*, (Mannheim: Bibliographisches Institut, 1984), s. 189-192.
- Norton Anne, “Heart of Darkness: Africa and African Americans in the Writings of Hannah Arendt” teoksessa Bonnie Honig ed. *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. University Park/Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995, s. 247-261.
- Parvikko Tuija, *The Responsibility of the Pariah*. Jyväskylä: SoPhi, 1996.
- Pitkin Hanna, “Justice. On Relating Public and Private”. *Political Theory* 9 (3) (1981): 327-352.
- Pulkkinen Tuija, “Yksi kieli – yksi mieli – 1800-luvun nationalismin perintö suomalaisessa poliittisessa ajattelussa” teoksessa *Outo pohjoinen maa: näkökulmia Suomen historiaan*. Toim. Tuomas Lehtonen, Jyväskylä: PS-Kustannus, 1999, 119-137.
- Pulkkinen Tuija, *The Postmodern and Political Agency* (Jyväskylä: SoPhi, 2000)
- Pulkkinen Tuija, “Identiteetti ja ei-identiteetti. Alkuperästä ja ykseydestä moneuteen ja toistoon identiteettipolitiikassa”. *Ajatus. The Yearbook of Finnish Philosophy*. No 56, (Helsinki 1999), 213-236.
- Searle John, “Reiterating the Differences: A Reply to Derrida”. *Glyph* 1 (1997)
- Villa Dana, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Taminiaux Jacques, *The Thracian Maid and the Professional Thinker, Arendt and Heidegger*. Michael Gendre ed. and tr. Albany: State University of New York Press, 1997.
- Zerilli Linda M. G., “The Arendtian Body” teoksessa Bonnie Honig ed., *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* University Park/Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995, s. 167-193.