

KUKA MUISTAISII TOIMINNAN MIEHIÄ?

Kirjoittaessaan vanhasta Pariisin-ystävästään Walter Benjaminista Hannah Arendt huomautti postuumin maineikkouden olevan tavallisesti harvinaista ja vähän kaivattua, vaikkakin kestävämpää ja vähemmän sattumanvaraista kuin mikään muu maineikkaus, ja vaikka se, toisin kuin elossaolijan maineikkaus, suodaan harvoin keskinkertaisuuksille.¹ Port-Bouin raja-asemalla itsensä tappanut Benjamin tunsikin elämässään maineikkoutta paremmin epäonnen, tuon pienen kyttyräselän, kuten hän sitä itse kutsui. Ja kun hän viimeisinä hetkinään teki lopulta sovinnon tämän kyttyräselkensä kanssa, ei hän enää osannut odottaa sitä valtavaa tunnustusta, joka hänen työnsä myöhemmin annettiin.

Benjaminin kuolinhetkellä Hannah Arendt oli matkalla kohti New Yorkia; päättäväisyydellään ylpeilleellä Arendtilla olikin aina paremmat välit *fortunan* kanssa.² Hän ei vain livahtanut Gestapon pidätysseleistä vaan myös viime hetkellä Gursin keskitysleiristä ja sai nauttia myös työnsä menestyksestä elinaikanaan. Ja kuitenkin kuollessaan vuonna 1975 tämä uskomattoman elämän elänyt ihmeellinen nainen – jota historian myrskyt olivat heitelleet Kantin kotikaupungista Königsbergistä Marburgin ja Freiburgin filosofiakeskusten kautta läpi Berliinin poliittisen

kuohunnan maattomaksi pakolaiseksi Pariisiin ja pakolaisleireille, kunnes tämä lopulta löysi kodittomien eurooppalaisten kodin New Yorkista – tunnettiin lähinnä Eichmann-kirjan herättämän skandaalin vuoksi ja ajattelijana ainoastaan suppean piirin sisällä sivistyneenä ja omaperäisenä euroopanjuutalaisena kulttuurikriitikkona. Eläessään Arendt olisi tuskin kyennyt arvaamaan, millainen kestävä postuumi maine hänen osalleen oli varattu aikakautemme suurten ajattelijoiden galleriassa. Paradoksaalisesti tämän maineen luomisessa ei keskeisellä sijalla ole ollut niinkään Arendtin ajattelijan elämää pohtiva *The Life of the Mind* vaan poliittista toimintaa ylistävä *Vita activa*.³ Nyt kun tämä Arendtin varsinainen *magnum opus* on vihdoin suomennettu, on mahdollista myös todella huomata, ettei Arendtin maine ole tuulesta temmattu. Sillä oli Arendtin toiminnan ajattelusta sitten mitä mieltä tahansa, ei häntä voi ainakaan pitää keskinkertaisena ajattelijana ja vielä vähemmän keskinkertaisena kirjoittajana. Voitaisiin jopa väittää, että jos unohdamme varsinaiset kirjallisuuden mestariteokset, *Vita activa* on kenties yksi hienoimmista viime vuosisadalla kirjoitetuista kirjoista ja yksi kaikkien aikojen loistavimmista poliittisen filosofian teoksista.⁴

Vita Activan loistelaisuus ei tosin tee siitä ongelmatonta teosta, päinvastoin: teos pursuaa ongelmia sanan kaikissa merkityksissä. Kirjan tulkinnat, kategoriat ja väittämät ovat kuitenkin ongelmallisia erityisen hedelmällisellä tavalla, joka kutsuu esiin ajattelua. Juuri ajatusten rikkaudessa ja moneudessa tällä kirjalla on harvoja haastajia. Teos onkin tarkoitettu vain vapaille hengille, jotka etsivät ajattelun aihetta dogmaattisten vastausten sijaan, eikä tästä keskusteleavasta, poleemisesta ja jopa tahallaan provosoivasta kirjasta ole yhdenkään koulukunnan Raamatuksi. Tosin nykyään kun vallalla on ajattelijoiden kritiikitön pyhittäminen tai hylkääminen ennemminkin kuin heidän käsitteidensä kehittäminen tai ajattelemisen, on myös Arendt-uskovaisia (ja -uskottomia) alkanut ilmaantua akateemisiin piireihin. Mikään ei tietenkään olisi voinut olla Arendtille itselleen vieraampaa, sillä vaikka maallistuminen ja uskon vaihtuvat muodot olivat yksi Arendtin keskeisistä teemoista, hän vihasi kaikkea uskovaisuutta ja etenkin niistä viimeisintä ja banaaleinta, modernia Tiede ja edistys -uskovaisuutta.

Juutalaisuudesta tuli Arendtille poliittinen ongelma juuri samaan aikaan kun natsien biopolitiikka keksi biologisoida juutalaisuuden, ja vaikka hän poliittisesti piti itseään aina juutalaisena ajattelijana, hänen omat ongelmanasettelunsa ovat täysin pakanallis-kristillisiä. Siinä missä Arendt affirmoi antiikin polyteismia heijastuksena ei-suvereenisesta poliittisesta ajattelusta ja kiitti kristillistä ajattelua uuden alun ja armon käsitteistä, hän ei lakanut kritisoida juutalaisvaikutteista suvereenia yksijumalaisuuden ideaa. Kun Arendt puhuu toiseudesta tai eroavuudesta, on tämä pientä poliittista toiseutta tai ihmisten eroavaisuutta, jolla ei ole mitään tekemistä juutalaisten suuren Toisen kanssa. Myöskään Kantin ajattelusta hän ei affirmoi sen juutalaista teemaa, ehdotonta transsendenttia moraalilakia, vaan kristillis-poliittisen teeman yhteisen ehtoollisen avaamista makukiistoista.⁵

Arendtia ei voida siis pitää varsinaisesti juutalaisena ajattelijana, vaikka hän aina korostikin, että juutalaisuus oli hänelle annettu

olemassaolon ehto, jota ei voinut noin vain sivuuttaa, kuten saksalaisuudesta oman uskontonsa tehnyt Karl Jaspers luuli.⁶ Mutta yhtä vähän häntä voidaan pitää erityisen feminiinisenä ja vielä vähemmän feministisenä ajattelijana, vaikka hän korosti aina olevansa juutalainen nainen. Ja siinä missä lukuisten piilosovintien on vieläkin vaikea myöntää, että tämän miehiseksi katsotun alan (poliittinen filosofia) loistavimman modernin teoksen on kirjoittanut nainen, siinä useiden julkifeministien on vaikea myöntää, että *Vita activa* on kenties "maskuliinisempi" kuin yksikään miehen kirjoittama teos. Haluamatta sinänsä ottaa osaa Amerikassa käytäviin vakavahenkisiin akateemisiin kiistoihin siitä, oliko Arendt "fallosenttrinen", "gynosenttrinen" vai "neutritanttrinen" ajattelijana, on todettava, etteivät syytökset *Vita activan* tietystä piilosovintista ole aivan tuulesta temmattuja.⁷ Kirjan puolustamaa julkista politiikan leikkilataa eivät kansoita yksityisen puolelle suljetun rakkauden salaisuutta tutkivat ja elämän perusprosesseista huolehtivat prinsessabarbit vaan loistavilla historiallisilla teoilla kerskuvat *action manit*. Ja jos kirjaa lukisi kuin piru Raamattua, niin sen metatarina voitaisiin esittää antiikin maskuliinisen soturikansalaisen muuttumisena feminiiniseksi kuluttajakansalaiseksi, siis skandinaavisen Hulluilla päivillä shoppailevan passiivisen nössömiehen asettumisena kreikkalais-slaavilaisen, julkisella kentällä loistavan aktiivisen hurjan hurmurin tilalle.⁸

Mitä taas tulee itse naisten oikeuksiin ja asemaan, Arendtilla oli asian suhteen enemmän kuin ongelmia. Vaikka Arendt ironisesti totesi, ettei naisprofessorina oleminen ollut *hänelle* ongelma, koska hän oli hyvin totunut olemaan nainen, samalla hän oli vähemmän ironisesti myönsi olevansa hieman konservatiivinen, eivätkä naiset suinkaan hänen mielestään sopineet kaikkiin julkisiin asemaan. Itse asiassa naiseuden suhteen Arendtia näytti vaivaan juuri se *parvenu*-ongelma, jota hän niin raivoisesti kritisoi juutalaisuuden suhteen. Arendtin mukaan *parvenu*-juutalaiset, sen sijaan että olisivat tietoisina paarioina vaatineet itselleen poliittisia oikeuksia, tuki-

vat itse antisemitismää yrittämällä pitää itseään vain poikkeusjuutalaisina ja vähättelemällä muita juutalaisia. Mutta tukiko Arendt itse sovinismia pitämällä itseään vain poikkeusnaisena? Alle kolmikymmenvuotiaana Saksassa Arendt oli vielä huomauttanut, että naisten laillinen tasa-arvo oli lähinnä muodollinen vitsi sosiaalinen orjuus kääntöpuolenaan, ja yhtynyt näkemykseen, ettei edes biologinen äitiys ole *factum brutum*, jota ei voitaisi sosiaalisesti kompensoida. Tuolloin hän jopa syytti naisia siitä, etteivät nämä edenneet tässä asiassa omaehtoisesti poliittisella rintamalla konkreettisin sosiaalisin päämäärin, vaan ainoastaan toistivat abstrakteja yleisen ihmisyyden vaatimuksia.⁹ Kuitenkin totalitarismin kokemuksen jälkeen Arendt vaati puhtaan politiikan erottamista sosiaalisista kysymyksistä ja hänen myöhemmän biopolitiikan kritiikkinsä mukaan naiseus biologisena *factumina* oli juuri se esipoliittinen *factum brutum*, jota ei voitu kyseenalaistaa politiikassa. Poliitikalla, muutoksen kentällä, ei saanut olla mitään tekemistä biologian kanssa, ja sen tuli koskea sukupuolia vain persoonina (eli heidän abstraktin inhimillisyytensä osalta), mikä oli kuitenkin mahdollista vain heidän absoluuttisen yksityisen sukupuolieronsa kautta.¹⁰ Voidaan kuitenkin kysyä, oliko tämä yhtä naiivia todellisuuden suhteen kuin Karl Jaspersin yritys affirmoida natsien valtaantulon kynnyksellä henkinen saksalaisuus yhteisenä periaatteena ja väittää, ettei juutalaisena oleminen ollut (koska sen ei pitäisi olla) mitenkään tämän kanssa ristiriidassa.¹¹

Ja kuitenkin Arendtin ajattelussa on yksi tästä yleisestä "maskuliinisuudesta" poikkeuksen tekevä teema, jonka juuret ovat jo hänen 22-vuotiaana tekemässään väitöskirjassa "Rakkauten käsitteestä Augustinuksen ajattelussa".¹² Vaikka Arendt itse piti myöhemmin tätä teosta tyttömäisenä ja poliittisesti naiivina, uskaltaisin väittää, että juuri tuosta "tyttömäisestä" filosofiasta kehittynyt teema on Arendtin kaikkein radikaalein ja hienoin filosofinen kontribuutio, huomattavasti merkittävämpi kuin hänen nykyään niin kovin korostettu *Mitsein*-ajattelunsa. Sillä vaikk

ka jälkimmäinen kritisoi Heideggerin omaehtoista *Daseinia*, se sisältää edelleen (vaikka monenmoisessa muodossa) aimo annoksen sitä heroismia, jonka omaehtoiseksi Saksan kansan Prometheukseksi kerran itseään luullut Heidegger itse hylkäsi epäomaehtoistemman ja feminiinisemmän, odottavan myöhäisajattelunsa hyväksi.

Teema, johon tässä viitataan, on tietenkin syntymän tosiasiaan perustavan alkamisen asettaminen maskuliinisen kuoleman palvelun edelle. Tämä oli tuon 22-vuotiaan "pikkutyön" varsinainen koperkaaninen kumous filosofiukkojen kansoittamassa länsimaisessa kaanonissa, seikka, jota edes viimeaikainen "feministinen" Arendt-buumi ei ole tajunnut painottaa riittävästi. Tässä suhteessa *Vita activa*n radikaalein filosofinen lause kuuluu: "Ihmiset, vaikka heidän on kuoltava, eivät ole syntyneet kuollakseen vaan aloittaakseen". Koko länsimainen ajattelu on nimittäin Spinozaa lukuunottamatta ollut pikemminkin nekrofiliaa kuin filosofiaa. Arendtin synnyttävä *Dasein* ja siihen liittyvät syntymän, syntyväisyyden ja toisen syntymän teema ovat tietenkin suora vastakäsite Heideggerin kuolevaiselle *Daseinille* ja kuoleman, kuolevaisuuden ja toisen kuoleman teemoille, mutta Arendtin syntyväisyys ei merkitse vain Heideggerin filosofian ympärikäntämistä vaan itse asiassa radikaalimpaa koko länsimaisen ajattelun dekonstruktioita kuin mihin "mestari" itse oli kykenevä.¹³ Tämä alkamisen teeman affirmointi ei ollut myöskään vain nuoruuden naiivi toivon hairahdus, jonka vanhuksen kaiken nähnyt "syvällinen" pessimismi olisi pyyhkinyt pois, sillä lähes viimeisinä kirjoittaminaan sanoina kuolemansa kynnyksellä Arendt edelleen lainasi Augustinuksen lausetta, joka oli tehnyt häneen 22-vuotiaana niin suuren vaikutuksen: *Initium... ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit.* ("Ihminen, jota ennen ei ketään ollut, luotiin jotta alku olisi mahdollinen.")¹⁴ Väittäisin, että tämä teema nostaa Arendtin aikamme merkittävimpien ajattelijoiden joukkoon ja myös pelastaa hänet lopulta niistä patakonservatiivisista ajatuksista, jotka viettelivät Arendtin maskuliinista puolta. Tämän

tähden myös skandinaavisen nössön on mahdollista antaa anteeksi (siis suoda uusi alku) Arendtin muille hölmöyksille, kuten tämän konservatiiviselle sosiaalisen ja biovallan kritiikille, jossa rajojen häviäminen, palvelusyh-teiskunta ja sosiaalipalvelut kuvaavat modernia rappiota, tai tämän sankarillis-pateettiselle julkisen loiston ja hyveen paatokselle, jossa politiikka määritetään Demokritoksen sanoilla: *ta megala kai lampra*, “suuret ja loistavat asiat”.

OLLAKO VAIKO EIKÖ OLLA – FILOSOFI – SIINÄPÄ KYSYMYŚ

Mutta miksi puhua Arendtin *filosofisesta* merkityksestä ja kutsua häntä *poliittiseksi filosofiksi*, vaikka nainen itse aina itsepintaisesti väitti, ettei ollut sen enempää filosofi kuin poliittinenkaan filosofi. Arendtin mukaan filosofit eivät koskaan ole oikein ymmärtäneet politiikalle perustavaa moninaisuuden maailmaa vaan ovat aina olleet toiminnan suhteen despotiaan taipuvaisia. Ja kuitenkin jos filosofian tehtävänä on tuottaa kysymyksiä paremmin kuin vastauksia ja ennen kaikkea herättää ajattelemaan, eikö Arendtin teos pyri juuri tähän: “Ehdotukseni on hyvin yksinkertainen: keskittyä ajattelemaan sitä mitä teemme.” Ja jos filosofia on aina ennakkoluulojen ja oman ajattelun sokeiden pisteiden kritiikkiä, eikö silloin Arendtin kritiikki filosofian poliittisesti sokeaa pistettä kohtaan ollut juuri filosofista kritiikkiä? Arendt myös itse myönsi, ettei ollut sen enempää toiminnan mies kuin nainenkaan vaan ennen kaikkea ajattelija. Ja kuitenkin Arendt oli taipuvainen liioittelemaan mielen poliittista despotiaa aina siihen asti, kun tapasi itse ajattele mattomuuden ruumiillistuman, banaalin pahan.¹⁵ Adolf Eichmann oli mies ilman mielen elämää, mies jonka kykenemättömyys ajatella johti syyllistymiseen vuosisatamme kauheimpaan tekkoon, ja tämä ajattele mattomuus antoi Arendtille uuden lähtökohdan tarkastella juuri mielen elämän ehtoja viimeisessä kirjassaan, josta näin tuli eräänlainen täydennys toiminnan ehtoja tarkastelevalle *Vita activa*.¹⁶ Samalla Arendt myöntyi hyväksymään oman ajat-

telunsa poliittisena filosofiana määritellen modernin poliittisen filosofian nimenomaan politiikan ja filosofian välisen suhteen miettimiseksi.¹⁷ Tätä suhdetta Arendt sitten yritti ajatella koko elämänsä aina siitä lähtien kun antisemitismin ja kansallissocialismin demoni herätti hänet puhtaan ajattelun romanttisesta unesta.

Kenties tärkein syy Arendtin aikaisempaan filosofikompleksiin ja välillä jopa popperilaista fanatismia lähestyvään Platon-kritiikkiin olikin Arendtin yritys ymmärtää fraaseja hokevan Eichmannin puoluetoverin mutta samalla ajattelevan vastakohdan, ajatuksia runoilevan Martin Heideggerin surullisen kuuluisia poliittisia seikkailuja. Tämä kun ei ollut Arendtille vain rakastettava “lurjus” vaan itse ajattelun alueella hallitseva salainen kuningas, moderni Platon, filosofi *par excellence*. Ja vaikka Arendtin mukaan Heidegger oli ihmisenä pienisieluinen, luonteeton, niljakas, valehteleva pelkuri, eli siis aivan tavallinen kuolevainen mies, oli hän kuitenkin Arendtille aina aikamme suurin ajattelija, “viimeinen romantikko”, josta nerouden ansa ja ajattelun suuruus teki poliittisen unissakävelijän ja hölmön.¹⁸

Filosofisesti *Vita activa* – jonka Arendt olisi halunnut omistaa Heideggerille, ellei heidän “välitilansa” olisi ollut niin ongelmallinen – on tietenkin “velkaa kaikissa suhteissa” Heideggerille ja “Marburgin vuosille”, kuten Arendt itse rakkaalle Martinilleen kirjoitti, vaikka itse kirjassa Martinin nimi loistaa juuri poissaolonsa kautta. Mutta toisin kuin monet luulevat, velka jonkun ajattelulle ei tarkoita tämän ajattelun dogmaattista toistamista (ei edes herra Heideggerin tapauksessa) – Arendtin ajattelu kehittyi juuri poleemisessa suhteessa Heideggeriin. Tätä itsestäänselvyttä niin “heideggerilaisten” kuin “arendtilaistenkin” oli vaikea myöntää aina viime vuosiin saakka, kunnes siitä tuli tunnustettu selviö erityisesti Jacques Taminiaux’n ansiosta.¹⁹ Ja vaikka Arendtin ja Heideggerin tapaisten ajattelijoiden kohdalla kaikenlaiset rankinglistat ovat lapsellista puuhaa, niin täytyy myöntää, että varsinaisena kirjoittajana muusalla on kyllä sana paremmin hallussaan kuin

siihen jatkuvasti kompastuvalla “mestarilla”, joka lapsellisen miehisen narsisminsa tähden ei voinut koskaan tunnustaa Arendtia ajattelijana ja vielä vähemmän olemisen sanallisena runoilijana.²⁰ Heideggerin paatokselliseen raskauteen ja vakavuuteen verrattuna Arendtin ajattelu on myös huomattavasti sielukkaampaa (hengittävämpää) ja myös sokraattisesti itseironisempaa. (Tosin myöskään Arendtia ei satunnaista kuivaa ironiaa lukuunottamatta voi pitää minään suurena huumoriveikkona.) Ja siinä missä Heideggerin filosofinen monomania on hokea, kieltämättä loistavalla tavalla, yhä uudestaan Olemisen unohtamista, Arendtin ajattelu ilmenee ideoiden, käsitteiden ja ajatusten dialogisena moneutena, jota ei kuitenkaan koskaan pakoteta jonkinlaiseen hegeliläiseen loogis-dialektiseen luurankoon. Heideggerin “destruktoimalle” aukiolle Arendt rakentaa siis moneuden maailman.

Tällä moneudella ei ole kuitenkaan mitään tekemistä anglosaksisen niin sanotun postmodernin ajattelun kanssa, johon Arendt näinä päivinä usein yhdistetään. Jälkimmäinen kun pahimmillaan ei juuri kykene tekemään eroja tai luomaan käsitteitä vaan tyytyy monotonisesti ja despoottisesti hokemaan kaiken olevan perustavaa moninaisuutta, jolle jokainen käsité, erottelu tai näkökulma tekee väkivaltaa. Tällaiselle postmodernisille kaikki lehmät eivät tosiaankaan ole mustia, lainataksemme Hegelin kuuluisia sanoja, mutta ne ovat kaikki yhtä kirjavia, mikä on loppujen lopuksi lähes sama asia. Mannermaisena ajattelijana pysytellyt Arendt korosti aina “erottelujen tekemisen tärkeyttä”²¹ ja käsitteiden luomista, ymmärtäen hyvin, ettei kyse ollut mistään vedenpitävistä todellisuuden itsensä kategorioista vaan ajattelun välineistä. Tämä käsitteellinen rohkeus aiheutti heti närkästystä aikansa demokraattisissa amerikkalaisissa piireissä, jotka valittivat että *mikä hitto tuo juutalainen nainen oikein luulee olevansa, Platon vaiko Aristoteles*.²² Mutta siinä missä Arendtin filosofinen rohkeus tehdä käsitteitä ja ylipäänsä ajatella aiheutti nurinaa Atlantin tuolla puolen, Arendtin Amerikkaan paremmin sopiva suulaus ja ideoiden moneus vuorostaan aiheutti epäilyksiä van-

halla mantereella. Täällä Arendtia pidettiin usein pinnallisempänä ajattelijana kuin “oikeita”, vain yhden ajatuksen elämässään saaneita ja siitähän lähinnä vaikenevia filosofeja. Ja onhan yhden ajatuksen hokeminen tai merkitsevä vaikeneminen tästä salatusta “valaistumisesta” koettu varsinkin Pohjois-Euroopassa aina omaehtoisempänä kuin epä-omaehtoinen lörpöttely monista ideoista. Se ettei saa sanaa suustaan on syvällisyyden merkki.²³ Tarvitsee kuitenkin vain vilkaista *Vita activa* huomatakseen, ettei Arendt todellakaan vain löpöttele, sillä harvassa teoksessa on esitetty niin tiivistä ja kirikkaasti useisiin suuntiin polveutuvia ajatuskulkuja. Kieltämättä myös Arendtilla on omat pakkomielteiset hokemansa – kenties ilman pakkomielteitä onkin mahdotonta valmistaa mitään kestävävä tähän maailmaan. Maailma itessään, sen kesto ja rakkaus siihen, *amor mundi*, onkin yksi Arendtin suurimmista pakkomielteistä, ja tähän liittyy pelko tuon maailman häviämisestä. Arendtin mukaan me emme ole unohtaneet olemista, me olemme unohtaneet yhdessäolemisen, maailman. Ja jos Arendtissa on aimo ripaus postmodernismin niin vimmaisesti tuomitsemää “vieraantumisen” teoreettikkoa, emme me ole Arendtin mukaan vieraantuneet itsestämme vaan maailmasta. Itse maallistuminen ja uskonnollisen transsendenssin häviäminen ei ole heittänyt meitä takaisin maailmaan vaan ainoastaan kaikesta maailmasta vieraantuneen itsemme varaan. Lainataksemme vapaasti Arendtin lempikirjailijaa Franz Kafkaa, meidän oma otsaluumme sulkee meiltä tien.

UNOHDETTU UNOHTAMATON

Vuonna 1958 julkaistu *Vita activa* ottaakin lähtökohdakseen vuotta aikaisemmin alkaneen avaruuden valloituksen ja siihen tuolloin liitetyn ajatuksen ihmisen vapautumisesta maapallon kahleista. Mutta tämä utopia vapautua myös maasta, joka Arendtille on ihmisen olemassaolon varsinainen perusta, on jatkoa uuden ajan aloittamalle vieraantumiselle maailmasta, jonka inhimillinen elämä on perustanut tämän maapallon perustalle.

Vita activa taas yrittää ymmärtää maailmasta vieraantumisen uhkaa analysoimalla ihmisen maallisen elämän perustavien aktiviteettien (työn, valmistamisen ja varsinaisen toiminnan) paikanmuutoksia. Jaon perustalla on ensinnäkin Aristoteleen tekemä erottelu mietiskelevään, toiminnalliseen ja tuotannolliseen elämään, joista keskeisimmistä eli *bios politikoksen* poliittista elämää Arendt haluaa korostaa. Arendt kuitenkin tekee jaotteluun lisää erotteluja. Varsinaisen teoreettisen elämän, *bios theoretikoksen*, muotoja hän erittelee tarkemmin vasta viimeisessä mielen elämää käsittelevässä kirjassaan, kun taas *Vita activassa* teoreettisen hiljaisen (*scholia*) elämän osuutena on olla enemmän eräänlainen vastapooli äänekkäälle (*ascholia*) ja touhukkaalle elämälle.²⁴ Tämän ihmisen maallisen touhun Aristoteles jakoi toisaalta tuotannolliseen (*poiesis*) elämään sen inhimillisessä teknisessä ja taiteellisessa (*techne*) muodossa, jonka päämäärä on sille itselleen ulkoinen, ja toisaalta varsinaiseen toimintaan (*praxis*), jonka päämäärä sisältyy itse toimintaan ja koostuu itse hyvästä toiminnasta.²⁵ Arendt kuitenkin erottaa tuotannollisen ja teknistaiteellisen toiminnan muodot perustaen tämän jaon indoeurooppalaisten kielten jakoon kahden työtä merkitsevän sanan välillä.²⁶ Näin Arendt erottaa varsinaisen uusintamis- ja tuotantotyön (*laborare*), siis vain elantonsa uusintavan puhtaan elossa pysymisen varmistavan proletyon, insinööri-taiteilijan valmistavasta käsityöläistyöstä, eräänlaisesta Puuha-Petestä (*Bob the Builder – facere*), joka rakentaa keinotekoisien kulttuurin ja kestäväen maailman kehikon. Siinä missä proletyon ehto on elämä itse, ”arkkitehtityön” ehto on maailmallisuus. Kolmanneksi touhukkuuden muodoksi ja varsinaiseksi toiminnalliseksi elämäksi Arendt asettaa sitten varsinaisen yhteisen *praksiksen* ihmisten välisenä poliittisen toiminnan alueena, jonka ehtona on ihmisten moninaisuus. Kyseessä on siis se usein unohtettu seikka, että yhden ihmisen sijaan ihmiset kansoittavat maata. Näitä kolmea ehtoa määrittävät vuorostaan niille ominaiset ”ideaalityypit”²⁷ hahmot, *animal laborans*, *homo faber* ja *bios politi-*

kos; siis prole, Puuha-Pete ja poliittis-julkinen toimija. *Animal laboransin* tarkoitus on yksilön ja lajin hengissä pitäminen, *homo faberin* taas kestävyuden ja pysyvyyden aikaansaaaminen ja *bios politikoksen* vuorostaan historian ja muistin synnyttäminen ja takaaminen ja ennen kaikkea yhteisten suurten tekojen tekeminen ja puhuminen. Vastaavasti kaikilla toiminnan muodoilla on omat aikakokemuksensa: työtä tekevän eläimen eli prolen ajassa ei ole mitään uutta eikä vanhaa, se on syklistä aikaa ilman alkua ja loppua ja sen täydellinen kokemus on kaiken ikuinen paluu. Maailmaa rakentavan *faberin* aikakokemus on taas kesto ja lineaarinen aika, jossa päämäärä ja lopputulos ohjaa toimintaa. Poliittisen elämän aikaa puolestaan hallitsee odottamattomuus: sillä voi olla alku, mutta ei koskaan selvää tai ennaltamäärättyä loppua tai päämäärää. Tästä seuraa, että prole on tietenkin välttämättömyyden valtakunnan asukas ja riippuvainen elämästä ja luonnosta, Puuha-Pete taas kokee kaiken välineellisenä ja halajaa herruutta luonnon ja esineiden ylitse, kun taas poliittista elämää hallitsee riippuvuus toisista ihmisistä ja halu merkityksen luomiseen.

Lyhyesti *Vita activan* kertoman metatarinan juoni on seuraava. Varhaiset kreikkalaiset arvostivat poliittista toimintaa (*praxis*), siis suurten sanojen ja tekojen julkista esittämistä suurimpana hyveenä, ja sulkivat muut aktiviteetit politiikan ulkopuolelle. Varsinkin elämän itsensä uusintaminen ja työ koettiin halveksuttavana ja se suljettiin ulos politiikasta kotitalouden alueelle ja jos mahdollista annettiin orjien puuhaksi. Filosofien kritiikki tätä poliittisen toiminnan ylemmyyttä vastaan ja mietiskelevän elämän nostaminen suurimmaksi hyveeksi taas asetti itse toiminnan vähempiarvoiseksi ja esti samalla näkemästä toiminnan muotojen erityisiä eroja. Sitten uusi aika taas suisti mietiskelyn korkeimmalta paikalta ja alkoi taas palvoa toimintaa suurimpana hyveenä, mutta ei suinkaan *bios politikoksen* tuottamatonta yhdessä-toimintaa vaan *homo faberin* välineellistä järkeä ja herruutta luonnon ylitse. Teollisten ja poliittisten vallankumousten tuoma mo-

derni aika merkitsi kuitenkin tuotannon ja työn uutta aamuruskoa, ja nyt myös *homo faber* sai mennä mailleen. Kun kapitalismi lopulta pakkolunasti omaisuuden tehden kaikista mahdollisia proleja, joiden ainoa todellinen varallisuus on näiden työvoima, ja kun vaurauden (pääoman) loputtomasta luonnonsyklistä tuli vuorostaan elämän ylin tarkoitus sekä uusintamisesta ja kuluttamisesta kaikkia ihmisen aktiviteetteja määräävä keskeisin muoto, nousi nyt työläiseläin kaikkialla valtaan. Proletariaatin vallankumous tapahtui siis hiljaisesti kaikkialla länsimaissa, ja kaikki me olemme työyhteiskunnan ansiotyöläisiä, toiset vain vähän paremmalla palkalla ja vähemmällä työllä. Nykyihminen on perustaltaan työläiseläin, teki hän sitten henkistä tai ruumiillista työtä. Vuonna 1958 kun behaviorismi oli suosionsa huipulla, Arendt vihjasi, että syy tähän muurahaistutkijoiden jäljittelijöiden suosioon yhteiskuntatieteissä oli itse asiassa se, että yhteiskunnan kehitys uhkasi tehdä heidän teorianensa oikeiksi: ihmisestä ja tämän toiminnasta oli tulossa aivan analogista muurahaisten toiminnalle.

Tässä suuressa ”rappiokertomuksessa” ylevistä poliittisista touhuista ”arkiseen” työläiseläimeen valmistamisen on usein nähty muodostavan vain eräänlaisen välikategorian, jonka kautta siirryttiin lopullisesti elämän itsensä prosessien uusintamiseen ja jonka myötä kaikista ihmisen aktiviteeteista tuli osa tuotannon ja kulutuksen ikuista sykliä vailla korkeampaa merkitystä. Mutta rappion todellinen syy Arendtille on kuitenkin maailmallisuudesta vieraantuminen, sillä juuri maailma kantaa lopulta toimintaa, ja toiminta taas loppuu ilman uskoa maailman kestävyuteen. Tämä oli Arendtin kristinuskon suuntaan kohdistaman poliittisen kritiikin ydin: kristinuskon usko maailman loppumiseen aiheutti tämänpuolisen maailman arvonallennuksen tulevan taivaallisen maailman nimissä. Mutta jos renessanssi tietyllä tavalla palautti ihmiset taivaasta rakastamaan jälleen yhteistä maailmaa, niin uusi aika ja sen johtavat aatteet, modernit tieteet ja kapitalismi, tuhosivat lopulta kristinuskokoakin tehokkaammin yhteisen maailman jättäen jäljelle vain yksinäisen

yksilön. Oli kyse sitten tieteestä, taiteesta, filosofiasta tai politiikasta, moderni ihminen törmää lopulta kaikkialla vain omaan otsaluhunsa. Tällä modernilla yksilöllä ei ole kuitenkaan mitään tekemistä persoonallisuuden kanssa, sillä persoonallisuus voi muodostua vain maailmassa toimimisen kautta. Kaukana siitä, että eläisimme uusien hienojen persoonien aikakaudella, me elämme normaalistettujen, eristettyjen yksilöiden aikakaudella, ja näille yksilöille yhteistä on vain heidän pohjimmainen samanlaisuutensa ja yksinäisyytensä. Arendtin aikana ei ollut vielä vaalikoneita, mutta hänen analyysinsä nykyisen poliittisen toiminnan tilasta olisi vastannut juuri vaalikoneiden aikaa, jolloin äänestämme salaa yksin kopissa, emme niinkään julkisten keskustelujen pohjalta kuin sen mukaan, kuka kulloisistakin mitänsanomattomista poliittikko-yksilöistä jakaa mahdollisimman monet niistä yksilöllistä monivalintakysymysten stereotyyppisistä vastauksista, jotka me olemme ruksanneet ollessamme yksin tietokoneen äärellä.

Yksinäisyys, jonka aistimme juuri toisten läsnäollessa ja jonka Arendt siten erottaa vetäytyvästä yksinolosta, on hänelle kaikkein selvin merkki maailmasta vieraantumista. Massayhteiskunnassa yhteinen maailma on korvattu elämän itsensä prosessien uusintamisella ja kuluttamisella, ja meistä kaikista on tullut ansiotyöläisiä ja vapaa-ajan kuluttajia. Kuitenkaan kysymys ei ole historiallisesta determinismistä, jota Arendt vastusti raivokkaasti. Arendtille inhimillisessä historiasa mikään ei ole ennaltamäärättyä, ja siitä voidaan erottaa vain ihmisen olemassaolon historiallisia ja muuttuvia ehtoja, ei koskaan välttämättömiä kausaalilakeja. Tämä ennaltamääräämättömyys ja spontaanin toiminnan mahdollisuus on ihmisen luontoon kuuluva piirre, joka voidaan tuhota vain tuhoamalla itse ihmisluonto. Tämä taas voi tapahtua vain keinotekoisissa ”laboratorio-olosuhteissa” kuten keskitysleireillä.²⁸ Spontaani toiminta pohjautuu nimittäin viime kädessä ”synnyttävän” *Daseinin* olemukseen eikä sitä voida koskaan täysin tuhota. Vaarana Arendt näkee pikemminkin yhteisen maailman tuhoutumi-

sen. Ilman yhteistä maailmaa – jossa spontaani toiminta, synnyttäminen, artikuloituu sanojen ja tekojen alueella sekä tekee mahdolliseksi näin inhimillisen toisen syntymän ja erityisen elämäntarinan – uuden synnyttämisen uhkaa jäädä vain osaksi tuotannon ja kulutuksen loputonta kiertoa, jossa luova toiminta saa arvonsa ainoastaan tuotannon-tekijänä.

Itse asiassa, kuten myös Paul Ricoeuer on huomauttanut,²⁹ Arendtin koko moninaisen toiminnan kategoria ja siihen kuuluva maailmallisuuden ehto ei ole niinkään jotakin kerran ollutta vaan ennemminkin aina läsnä oleva unohdettu. Samoin on selvää, ettei Arendtin kreikkalais-roomalainen toiminnan ihanne todellakaan ole ollut jotakin todella ollutta, vaan se olisi paremminkin nähtävä kerran olleeseen sisältyneenä mahdollisuutena, mahdollisuutena, jota ei ole koskaan jätetty taakse vaan joka on ennemminkin aina läsnä, tosin unohdettuna. Tässä suhteessa Arendtiin itseensä sopii ilmaus, jolla hän kuvasi Walter Benjaminia: helmenkalastaja. Tämä ei pyri vain seilaamaan ajan virrassa, mutta ei myöskään palauttamaan mennyttä sinällään, vaan sukeltaa historian mereen etsiäkseen sieltä kerran eläneitä mahdollisuuksia, jotka ajan virrat ovat hioneet kristallisoituiksi rikkaiksi muodoiksi.³⁰ *Vita activa* on tällainen sukellusmatka, jonka tarkoituksena on etsiä sellaista poliittisen vapauden helmeä, joka voisi palauttaa yhdessä toimimisen rikkauden tuotannon ja kulutuksen syklissä junnaavaan elämäämme ja muistaa kristallisoituneena sen, mitä ei koskaan sinällään ollut mutta jota ei myöskään voida koskaan kokonaan unohtaa: toiminnan miesten moninainen kyky aloittaa uutta ja tähän kytkeytyvä poliittinen elämä.

TOIMINNAN IHAILUN ALKUPERISTÄ

Vaikka *Vita activan* voi nähdä Arendtin varsinaiseksi pääteokseksi, teoksen ymmärtäminen edellyttää sen ongelmakentän hahmottamista, josta Arendtin poliittinen ajattelu syntyi. Kuten jo totesin, Arendtille poliittinen kysymys nousi kysymyksenä antisemitismis-

tä ja sosiaalisen assimilaation ongelmasta, jota hän alkoi käsitellä heti väitöskirjan jälkeisessä teoksessaan 1800-luvun alussa eläneen juutalaisnaisen Rahel Varnhagenin elämästä.³¹ Jo tässä vaiheessa *Vita activaakin* määrittävä rankka sosiaalisen kritiikki asettui keskeiseksi Arendtin poliittisen ajattelun teemaksi.³² Tämä sosiaalisen kritiikki ei tietenkään ole ominaista vain Arendtille vaan näkyi muidenkin viime vuosisadan juutalaisintellektuellien ajattelussa, joille sosiaalinen muodosti juuri sen vaarallisen alueen, jossa henkilökohtaisesta (ja viime kädessä itse fyysisestä olemuksesta) tuli poliittista ja johon he etsivät parannusta vetoamalla intiimin ja luonnollisen ylittävään kansalaisuuden käsitteeseen. Varsinainen sysäys poliittiseen ajatteluun Arendtille tapahtui kuitenkin natsien tullessa valtaan, jolloin koko assimilaation ongelma sai uuden käänteen, sillä se mikä oli aikaisemmin ollut ongelmallista kävi nyt suoranaisesti mahdolltomaksi. Arendtin 30- ja 40-luvun ajattelu kuluikin juuri juutalaiskysymyksen, identiteetin ja pakolaisuuden sekä politiikan pohdinnassa, teemoissa, jotka värittävät erityisesti hänen varhaisia New Yorkin esseitään. Varsinainen Arendtin ensimmäinen poliittisen ajattelun teos ja intellektuaalinen läpimurto oli kuitenkin *The Origins of Totalitarianism*, joka tietyllä kantilaisella tavalla yritti ymmärtää ”aikakautemme taakkaa”³³ kysymällä mitä tapahtui, miksi se tapahtui ja miten oli mahdollista että se tapahtui. Teoksessa, joka on huomattavasti filosofisempi kuin usein on ymmärretty,³⁴ Arendt ei pyrkinyt kirjoittamaan totalitarismin historiaa vaan analysoimaan uutta klassisesta tyranniasta eroavaa hallinnan muotoa erityisyydessään ja kuitenkin historian termeillä. Arendt itse kritisoi kirjan englanninkielistä nimeä, koska hänen tarkoituksenaan ei ollut käsitellä alkuperiä vaan ennemminkin elementtejä, totalitarismin eräänlaisia historiallis-transsendentaalisia rakenteellisia mahdollisuusehtoja. Nämä ehdot eivät suinkaan kausaalisesti johtaneet totalitarismiin, vaan totalitarismi syntyi vasta näiden ehtojen erityisestä ja ennakoimattomasta historiallisesta kristallisoitumisen tavasta.³⁵

“Totalitarismin alkuperissä” Arendt yhdisti jo Hitlerin ja Stalinin totalitarismin, mutta itse kirja keskittyi enemmän kansallissosialistiseen totalitarismiin. Seuraavaksi Arendtin olikin tarkoitus tarkastella marxilaisen totalitarismin ehtoja, mikä oli hänelle haastavampi tehtävä, sillä hän arvosti Marxin ajattelua, jonka näki kuuluvan oleellisesti länsimaiseen filosofiseen traditioon. Varhaisessa esseesään Marxista Arendt jopa väitti, että linja Aristoteleesta Marxiin on suurempi kuin linja Marxista Staliniin. Ja jos on kuitenkin olemassa linja Marxista Staliniin, onko olemassa myös linja Aristoteleesta Staliniin²³⁶ Kylmän sodan aikana ei ollut hankala saada rahoitusta tällaisen projektiin, ja vuonna 1952 Arendt sai *Vita activa* -projektin aloittaneen rahoituksen Guggenheimin säätiöltä marxismin totalitarististen elementtien tutkimusta varten. Mutta kun Arendt alkoi lukea tiiviisti Marxia ja työväen historiaa, teoksesta tulikin koko modernin työläisyhteiskunnan ehtojen tutkimus, ja Marxin sijaan koko länsimaisen ajattelun ja toiminnan suhteen kritiikki. Siinä missä Platon on nimi tämän tradition alulle, jossa filosofinen kokemus irrottautui yhteisestä ihmisten maailmasta ylittääkseen puhtaan politiikan, niin Marxista tuli nimi sen lopulle, jossa filosofia päättää todellistua poliittisena toimintana ylittääkseen ja hävittääkseen erillisen kokemuksen filosofiasta. Arendtille, joka ei suinkaan halunnut alistaa filosofiaa politiikalle, kuten joskus on luultu, vaan halusi pitää kiinni filosofisen ja poliittisen kokemuksen eroista, yritys filosofian täydellisestä paluusta poliittiseen maailmaan ei voi merkitä välitystä teorian ja käytännön välillä: paradoksaalisesti tuo yritys vahvistaa teorian ja käytännön modernia ristiriitaa, jossa ajattelulta kielletään todellisuus ja toiminnalta mieli, ja kummastakin tehdään merkityksettömiä. Mutta juuri modernin maailman mielettömyyden ja vieraantumisen kritiikissään Arendt käyttää itse Marxin analyysijä ja ajattelua tätä itseään ja koko modernia traditiota vastaan. Esimerkiksi Arendtin kulutusyhteiskunnan ja maailmasta vieraantumisen kritiikki ei ole todellakaan kaukana Marxin omasta kritiikistä, vaikka Arendt hieman virheellisesti antaa näin ym-

märtää. Arendtin Marx-kritiikkiä on usein myös kritisoitu äärimmäisen naiiviksi ja hie-man mustavalkoiseksi, ja Arendtin Marx-luenta onkin paikoitellen lähes tahallaan vääristelevä ja jatkuvasti erittäin valikoiva ja poleeminen. Tämä ei kuitenkaan koske ainoastaan Arendtin Marx-luentaa, vaan myös sitä miten hän lukee muita filosofeja. Erona on vain se, että marxilaiset ovat olleet ähräkkäämpiä korjaamaan Arendtia kuin platonistit tai hobbeslaiset, jotka eivät ole muodostaneet samanlaista liikettä. Kuitenkin Arendtin pahimpien mustavalkoisuuksien takaa näyttää löytyvän aina mies. Eksistenttialisti Karl Jaspers ja Arendtin toinen mies, Heinrich Blücher – itse entinen toiminnan mies, spartakisti, joka oli hylännyt kommunistisen liikkeen stalinistien päästyä valtaan ja Amerikassa kääntynyt Yhdysvaltojen ihailijaksi – hokivat yhdessä tuumin Arendtille, että Marx on paha ja että Marxista pitää kirjoittaa kriittisemmin. Selväjärkisenä naisena Arendt ei kuitenkaan yhtynyt täysin tähän miesten henkilökohtaiseen tunteelliseen populismiin, vaan yritti pitää naisellisen neutraalin arvostelukykynsä tal- lella ja käsitellä Marxia *sine ira et studio*, “vailla sekä vasten- että myötämielisyyttä”.³⁷ Kuitenkin välillä tuntuu siltä, että Marxia ympäri kääntäessään Arendt sortui itse samoihin paradokseihin, joista tätä syytti. Voimme esimerkiksi kysyä, miten Arendtin analysoima Marxin ahdistava vaihtoehto tuottavan orjuuden ja tuottamattoman vapauden välillä lopulta eroaa Arendtin ahdistavasta vaihtoehdosta *animal laboransin* ja *bios politikoksen* välillä? Eikö Arendtiin pädekin aivan sama kuin mitä hän kirjoitti Marxista:

Syviä ristiriitoja esiintyy harvoin keskin- kertaisilla kirjoittajilla; suurten kirjoittajien teoksissa ne taas vievät aivan heidän ajattelunsa ytimeen. Marxin [Arendtin] lojaali- suutta ja rehellisyyttä hänen kuvatessaan näköpiiriinsä tulleita ilmiöitä ei voi epäillä. Toisaalta kaikkia Marxin [Arendtin] teok- sissa havaittuja merkittäviä ristiriitoja ei voida laittaa sen syyksi, että Marx [Arendt]- tutkijoilla olisi ollut “historioitsijan tieteelli- nen näkökanta” ja Marxilla [Arendtilla] “pro- feetan [kulttuurikriitikon] moraalinen nä-

kökanta”. Niitä ei voida myöskään laittaa dialektisen liikkeen syyksi, joka tarvitsee kielteistä tai pahaa, jotta voitaisiin tuottaa myönteistä tai hyvää. Tosiasiana pysyy se, että Marx [Arendt] kaikkialla teoksissaan määrittelee ihmisen [modernin ihmisen] *animal laboransiksi* ja johdattaa hänet sitten yhteiskuntaan, jossa työntekoa, tätä suurinta [pienintä] ja inhimillisintä [eläimellisintä] voimaa, ei enää tarvita [jossa työstä on tullut ainoa arvo]. Meille jätetään jokseenkin ahdistava vaihtoehto tuottavan orjuuden ja tuottamattoman vapauden välillä.

TUOTTAMATON EHDOTON VAPAAUS

Arendtin oma tuottamattoman vapauden ajatus katsotaan yleensä aristoteeliseksi, ja koko Arendtin poliittista ajattelua on yleensä pidetty aristoteelisenä siinä mielessä kuin itse *Vita activa*n toiminnan käsite on velkaa Aristoteleen poliittisen elämän käsitteelle. Tässä suhteessa on myös muistettu, että niinä Marburgin vuosina, joita Arendt piti teokselleen keskeisinä, Heidegger piti kuuluisat luentonsa Nikomakhoksen etiikasta ja jopa kehitti *Sein und Zeit* -teoksen *Dasein*-analyysin pitkälti Aristoteleen poliittisen järjen ja toiminnan luennan perustalta.³⁸ Heideggerin *Dasein* on sovellus Aristoteleen poliittisen toimijan kuvauksesta, ontittisen *bios politikoksen* ontologisointi.³⁹ Näin Arendtin pyrkimys ajatella *bios politikosta* uudestaan *Vita activa*ssa on taas poleeminen vastine Heideggerin eristetyille omaehtoiselle *Daseinille*, ja teosta voitaisiin jopa pitää eräänlaisena yrityksenä palauttaa eristetty *bios politikos/Dasein* takaisin moninaisuuden konstituoimaan *bios politikokseen*. Arendt kritisoi Heideggeria siitä, että vaikka tämä vastoin aikaisempia filosofeja myöntää *Daseinin* olevan aina maailmaan ja muiden kanssa oleminen auttamattomasti heitetty, niin hän pysyy sittenkin ajattelemaan näitä muita vain *das Manneina* ja epäomaehtoisuuden sijoina, kun taas Arendt haluaa affirmoida itse yhdessäolemisen moneuden. Kun nykyään korostetaan kovasti tätä Arendtin Heidegger-

kritiikkiä, unohtetaan kuitenkin usein, ettei myöskään Arendtin yhdessäoleminen ole mitä tahansa yhdessäolemista. Vaikka Arendt kritisoi Heideggerin yksilöllistettyä *Daseinia*, hän myös myönsi Heideggerin fenomenologisten vuodatusten *das Manneista* tarjoavan syvällisiä analyysejä perustavista *yhteiskunnan* aspekteista.⁴⁰ Myös Arendtille yhteiskunta on *das Mannin* alue. Mutta Arendtille tämä yhteiskunta ei ole yhteisen alue vaan eristettyjen samanlaisten yksilöiden konformistinen alue, jota vastaan asettuu yhdessä toimivien, mutta erillisten *Daseinien* omin tuottamattoman vallan alue, jonka Arendt vuorostaan ontologisoi perustavan vapauden alueeksi.

Ja kuitenkin massiivisesta Arendt-tutkimuksesta huolimatta on lähes kokonaan unohtettu, että Arendtin ollessa Marburgissa Heidegger piti myös kuuluisat Kant-luentonsa, joissa Heidegger puolusti omaa tulkintaansa Kantin transsendentaalisesta kritiikistä ja kritisoi juuri modernin ajattelun sortumista antropologismiin.⁴¹ Itse asiassa tämä antropologian kritiikki on kenties yksi keskeisimpiä teemoja Arendtin ajattelussa, ja sivumennen sanoen Heideggerin Kant-luennot ovat yhteinen taustatekijä myös Arendtin ja Michel Foucault'n tuotannon välillä. Tosin Arendtin ja Foucault'n ajattelua ei yhdistänyt vain antropologian kritiikki vaan myös "elämän vallan" kriittinen analyysi, jonka Foucault nimesi biovallaksi. Itse asiassa juuri Arendtin *Vita activa* on kaikkein poleemisin ja ankarin koskaan esitetty biovallan kritiikki, kun taas Foucault'n biovallan kritiikki on enemmän varsinainen kantilainen kritiikki eli analyysi tuon vallan muodoista ja rajoista.

Mutta palataksemme Kantin vaikutukseen Arendtin ajattelussa, tätä vaikutusta on yleensä etsitty vain sieltä missä se on eksplisiittisintä. On keskitytty vain Arendtin viimeisiin Kant-luontoihin, joissa hän pyrki puolustamaan poliittisen arvostelukyvyyn käsitettä ja poleemisesti esittämään Kantin varsinaisen poliittisen filosofian tulevan esiin tämän makukritiikissä eikä suinkaan puhtaan moraalilain juhlinnassa.⁴² Arendt kuitenkin oli aina korostanut Kantin merkitystä sekä koko

modernin filosofian perustajana että vallankumouksen ja siten modernin politiikan ajattelijana.⁴³ Ja tässä suhteessa Kant eikä Aristoteles oli Arendtille “arvokkaampi” lähde moderniin politiikan ajatteluun. Tosin kun Arendt oli vielä 50-luvulla väittänyt Kantin moraalifilosofian olevan olemukseltaan poliittista, niin myöhemmin hän väitti, ettei Kantin moraalisen toiminnan ja vapauden ajattelulla ollut mitään tekemistä poliittisen vapauden ja toiminnan kanssa, ja että Kantin kontribuutio poliittiselle ajattelulle oli ainoastaan hänen arvostelman käsitteensä.⁴⁴ Tässä vaiheessa Arendt oli tullut vakuuttuneeksi siitä, ettei poliittinen vapaus ole tahdon ilmaus, eikä varsinkaan universaalinen moraalilain määräämä, vaan koostuu kyvystä aloittaa yhdessä jotakin täysin ennalta määräämätöntä.⁴⁵ Ja kuitenkin tässäkin Arendtin vapauden käsitteessä on kantilainen perusmaku, vaikkakin toisilla lisäkeillä maustettuna. Myös Arendtille vapaus on täysin ehdollistamatonta ja siten spontaanuudessaan kausaalisen luonnonjärjestyksen ulkopuolella. Tämän takia elämä itsessään, joka on kausaalisen luonnonjärjestyksen sija, ei voi olla todellinen vapauden kenttä. Samoin kuin Kant, myös Arendt ajattelee, että vapaus ja luonnon välttämättömyys voivat kohdata vain todellisessa tasavallassa. Mutta Kantin mukaan tämä voisi toteutua (eikä se koskaan ehkä täysin toteudu) vain silloin, kun kansa säättää itselleen vapaaehtoisesti universaalinen moraalilain mukaisen lain, jos vapaa valinta (*Willkür*) yhtyisi puhtaan järjen lainsäätävään tahtoon (*Wille*). Kantille kun ihmisen vapaa valinta (*Willkür*) ei ole positiivinen kyky vaan kyvyttömyyttä (*Unvermögen*) valita puhdas moraalilaki. Arendtille taas poliittisella vapaudella ei ole mitään tekemistä valinnan kanssa eikä varsinkaan moraalilain valinnan kanssa. Kyse ei ole autonomiasta vaan heteropotentialisuudesta. Kansan tapahtuminen sinällään kaikessa moninaisuudessaan on ehdollistamattoman vapauden kyvyn ilmentymä, vapauden aloittaa yhdessä jotakin uutta. Ja kun Kantille vapauden tahdon historiallisessa toteuttamisessa on kyse teleologisesta projektista, jossa mahdollisesti lopussa kiitos seisoo,

Arendtille kyse on taas jostakin sellaisesta, jota kutsuisin Arendtin *arkeologiaksi*. Tässä arkeologiassa kiitos on aina jo alussa, aloittamisen itsensä kyvyssä; kiitos on syntymässä eikä kuolemassa. Kant väittää, että ihminen on ennen kaikkea teleologinen olento, joka itse asiassa projisoi tämän teleologian myös kausaalisen-mekaaniseen luontoon, jossa itsessään sitä ei ole.⁴⁶ Arendt taas väittää, että ihminen on prosesseja aloittava olento, ja itse asiassa vain tämän tähden luonto ja historia voidaan myös nähdä prosessimuodossa. Siinä missä teleologinen valtakäsitys asettaa aina päämäärän, jonka pitäisi oikeuttaa keinot, arkeiologinen valtakäsitys taas etsii legitimaatiota menneestä tapahtumasta, jo tehdystä aloituksesta. Tämä on myös syy siihen, miksi Arendt väittää että itse tahdon käsite, joka on aina tulevaisuuteen suuntautunut, ei ole itse asiassa poliittinen käsite. Poliittinen toiminnan käsite on kyky, joka nousee alusta, eikä tahto, joka haluaa määrätä tulevan. Arendtin mukaan juuri politiikan ajattelemisen tahdon käsitteen kautta on syy sen virheelliseen yhdistämiseen väkivaltaan ja suvereenin käsitteeseen. Sen sijaan vallan ajattelemisen erossa väkivallasta, dominaatiosta, suvereenista ja tahdosta oli Arendtin poliittisen ajattelun keskeisin projekti.⁴⁷ Itse asiassa Arendtille väkivalta on ilmausta kyvyttömyydestä valtaan, se on vallattoman tahdon akti. Todellisten toiminnan miesten valta taas ei synny pelkästä tahdosta vaan yhteisestä kyvykkyydestä kylvää uusi alku ja kultivoida sitä.

SUVEREENIN (TAHDON) VALLAN KRITIIKKI

“Poliittisessa ajattelussa emme ole vielä katkaissheet kuninkaan kaulaa.”⁴⁸ Sanat ovat tietenkin Michel Foucault’n, jonka ajattelua ei Arendtiin yhdistä vain biovallan teema vaan myös vaatimus ajatella valtaa ilman suvereenin hahmoa: “Jos ihmiset haluavat olla vapaita, on heidän hylättävä suvereenius”.⁴⁹ Tosin muuten Arendtin ei-dominoiva pluraali valta ja Foucault’n dominoiva pluraali valta eroavat radikaalisti toisistaan. Mutta kun Foucault tu-

lee paikoin lähelle Carl Schmittin ajattelua sitä suoranaisesti tuntematta,⁵⁰ ottaa Arendt taas eksplisiittisesti Schmittin suvereenin käsitteen poleemiseksi vastustajakseen samalla toistaen symmetrisesti Schmittin *Verfassungslehressään* tekemät luennat muun muassa Rousseausta ja Ranskan vallankumouksesta.⁵¹ Arendtin mukaan “Carl Schmitt on kaikkein kykenevin suvereenin käsitteen puolustaja. Hän tunnistaa selvästi suvereenin perustan olevan tahdossa: suvereeni on se joka tahtoo ja käskee.”⁵² Arendt taas halusi ajatella valtaa ilman tahtoa ja suvereenia, ja ennen kaikkea ilman väkivaltaista perustaa. Tässä Arendt itse asiassa jäljitteli omalla tavallaan vanhan ystävänsä Walter Benjaminin “Schmitt-kritiikkiä”⁵³ ja kaikesta pakanallisuudesta huolimatta asetti myös Messiaan ja kielen ilmestyksen suvereenin tahdon poliittiseksi vastakäsitteeksi.⁵⁴ “Vakaumus siitä, että alussa oli rikos – josta ‘luonnontila’-fraasi on ainoastaan teoreettisesti puhdistettu mukaelma – on vuosisatoja ollut yhtä itsestään selvä uskomus ihmisten toimissa kuin pyhän Johanneksen ensimmäisen lause ‘alussa oli Sana’ on ollut pelastuksen toimissa.”⁵⁵ Mutta Arendtille tuo sana ei löydä rajaansa kuolemasta vaan syntymästä, ei hiljaisesta päätöksestä vaan produktiivisesta alusta, ja siirrettynä politiikan alueelle sen tarkoitus ei ole pelastaa yksityistä sielua kuolemattomaan elämään, vaan taata yksityisen kuoleman ylittävä merkitys yhteisessä puheessa ja toiminnassa ja pelastaa näin maallisen politiikan merkitys. Ja kuitenkin huolimatta kaikesta suvereenin ja negatiivisen vallan kritiikistään Arendtin antisuvereeni ajattelu näyttää kuljettavan mukanaan eräänlaista salasuvereenia rajauksen käsitettä, Zeus Herkeioksen, rajaviivojen suojelejan hahmoa, joka muodostaa tämän sanan poliittisen tilan hiljaisen esipoliittisen ennakkoehdon. Tämä esipoliittinen rajaviiva kummittelee kaikkien *Vita activan* tekemien jaotte- luiden taustalla ja nousee itse asiassa yhdeksi kirjan keskeisimmistä piiloteemoista.

Palataanpa vielä hetkeksi Arendtin Marx-kritiikkiin. Arendtin mukaan Marxin suurin ristiriita on samanaikaisesti nostaa työ korkeimmaksi arvoksi ja pyrkiä vapautumaan

siitä. Mutta onko Arendtin vastaava ristiriita nostaa ihmisen ehdollistamaton vapaus korkeimmaksi arvoksi ja olla samanaikaisesti huolissaan juuri tuosta ehdollistamattomasta, täydellisestä ja rajoittamattomasta vapaudesta? Jos uhkana on sekä maailman että maan häviäminen ihmisen ehtoina, eikö se merkitse, että pelkästä ihmisten yhteisestä toiminnasta tulee ainoa ehto ihmisen olemiselle? Arendtin mukaan näin ei kuitenkaan tapahdu, koska yhteinen toiminta tarvitsee perustakseen yhteisen vakaan maailman ja vastapoolikseen yksityisen hiljaisuuden sulkeutuman. Sen sijaan hän näkee Marxin “vapauden valtakunnan” (siis eräänlaisen harrastelijayhteisön, josta sosiologit ovat nykyään niin kiinnostuneita ja jossa ihmiset voivat tehdä “tänään tätä, huomenna tuota, aamupäivällä metsästää, iltapäivällä kalastaa, illalla hoidella karjaa ja syönnin jälkeen kritisoida, aivan kuten mieli tekee, ilman että olisi aina metsästäjä, kalastaja, paimen tai kritikko”) ainoastaan nostavan yksityisimmät ja maailmattomimmat aktiviteetit vapauden ehdoiksi. Tämä Marxin vapauden valtakunta on itse asiassa sama, josta Platon käytti termiä demokraattinen yhteiskunta ja jossa kuka tahansa voi tehdä mitä tahansa mieleen pälkähtää keskittymättä mihinkään erityiseen ja jota Platon syytti juuri yksityisten aktiviteettien nostamisesta yhteisen maailman ylitse.⁵⁶ Arendt, joka kritisoi aina Platonia nähdessä tämän vääristöineen Sokrateen ajattelun, itse asiassa toistaa Platonin kulttuurikritiikin demokratiaa kohtaan, siis valtiomuotoa kohtaan, jossa kaikista aktiviteeteista on tullut samanarvoisia, poliittisia ja vaihdettavia. Mutta jos Platon halusi asettaa vaihtamattomuuden periaatteen tätä vapaata vaihtoa vastaan, Aristoteles halusi ainoastaan nähdä poliittisen alueen tämän vaihdettavuuden alueena rajaten sen yksityisestä. Juuri tämä raja (Arendt puhuu myös usein kuilusta ja eikenenkään maasta) on itse asiassa Arendtin oman väkivallattoman ajattelun kvasi-väkivaltainen ehto. Siinä missä Carl Schmitt tarvitsee suvereenin ja vihollisen määrittääkseen politiikan, Arendt tarvitsee tämän rajan, jolla lepää koko erottelu esimerkiksi välttämättö-

myyden ja vapauden, yksityisen ja julkisen tai väkivallan ja suostuttelun välillä. Tämä raja on se, mikä edeltää politiikkaa ja tekee sen Arendtille mahdolliseksi. Se on raja, joka Arendtin mukaan oli kreikkalaisille pyhä eikä näin kuulunut politiikan piiriin vaan edelsi sitä. Syy Zeus Herkeioksen haamusta kiinni pitämiseen oli Arendtin osalta varmasti tämän poliittisen kritiikin lähtökohtana toimiva totalitarismi. Totalitarismi oli Arendtin mukaan juuri pyrkinyt purkamaan kaikki rajat ja ihmisen olemisen rajalliset ehdot voidakseen sitten poliittisesti ehdollistaa ihmisen totaalisesti. Tämän uhan edessä oli pyrittävä tunnistamaan uudestaan rajat ja tästä johtui Arendtin antiglobalismi ja kaikki yksityisen ja julkisen, poliittisen ja sosiaalisen erottelujen korostukset. Ongelmana oli kuitenkin, että totalitarismi ei ollut Arendtille vain virhearvio modernissa politiikassa, josta voitaisiin palata takaisin vanhoihin rajauksiin, vaan että ”se oli räjäyttänyt traditionaaliset poliittisen ajattelun kategoriamme [...] ja moraalisten arvostelmien standardit”⁵⁷ ja oli itse seuraus tradition katkoksesta, jota ei voitu enää korjata. Arendt korostikin aina tätä radikaalia katkosta ja lainasi toistuvasti René Charin säettä ”Notre héritage n’est précédé d’aucun testament”. Modernin maailman ongelma on se, ettei Zeus Herkeiosta tai mitään muuta pyhää esipoliittista perustajaa tai normia enää ole, ja siksi meidän on kohdattava täysin uudestaan ja vailla minkäänlaista transsendenttia suojaa ”ihmisten yhdessäelämisen perustavat ongelmat”.⁵⁸ Välillä Arendt yrittikin vastata tähän haasteeseen ja ajatella alkamista yhdessä säilyttämisen kanssa eräänlaisena immanentina itserajaavana toimintana, yhteisenä rajoittamisena ja epähegeliläisenä jatkuvana dialogina dynaamisen alun ja stabiilin säilyttämisen, syntymän ja kielen, tapahtuman ja rakenteen ynnä muun sellaisen välillä ilman kolmatta ylittävää termiä. Tällaisessa käsityksessä vallan mahdollisuusluonne (*dynamis*) ja aktualisaatio (*energeia*) tapahtuisivat samanaikaisesti, samoin kuin toiminta liikkelle-saattamisena (*archein*) olisi riippuvainen sen läpi viemisestä toimintana (*pratein*). Aktualisaatiota ei siis ajateltaisi ulkoisena päämäärä-

nä eikä aloittamista transsendenttina ja itse-näisenä aloittajana, joka asettaisi hallintansa varsinaisen toiminnan (*pratein*) ylitse. Mutta tässä tapauksessa Arendtin olisi pitänyt myös ajatella sosiaalista poliittisena ja poliittista sosiaalisena, välttämättömyyttä ja vapautta, yksityistä ja julkista, luontoa ja kulttuuria yhdessä tai ainakin ajatella itse tuota rajaa, ei-kenenkään maata, poliittisena. Tätä Arendt taas ei voinut tehdä, koska hänen totalitarismin ja koko modernin maailman kritiikkinsä perustui syytökselle tämän rajan unohtamisesta, mikä johti samanaikaiseen politiikan yksityistämiseen ja yksityisen politisoitumiseen. Modernista ”ei-kenenkään” maasta tuli byrokraattisen ”ei-kenenkään” vallan hallitsema sosiaalisen alue, jossa tämä politiikan rajaava ennakkoehto tuli sisällytetyksi itse politiikan perustaan; samalla raja ei-poliittisen ja poliittisen väliltä hävisi. Mutta vaikka olisimme jopa valmiita myöntämään, että tuo raja on aina kerta kerralta vedettävä johonkin, Arendt haluaa vetää sen *Vita activassa* niin nopeasti, että se sulkee lähes kaiken sen, mitä tavanomaisesti kutsutaan vallankäytöksi, esipoliittisen alueelle. Paradoksaalisesti Arendt kritisoi suvereenin käsitettä siitä, että se johtaa helposti vain ulkopoliittikan näkemiseen poliittisena, redusoiden kaiken muun sosiaaliseksi. Mutta eikö myös Arendtin oma valtakäsitys redusoi lähes kaikkea sosiaaliseksi, sillä hän ei ainoastaan halunnut erottaa väkivaltaa ja suoraa alistamista poliittisesta vallasta vaan itse asiassa kaiken hallinnan yleisesti? Vaikka Arendtin mukaan kansalisten vallan tulee hallita, ei tämä tarkoita varsinaista hallinnointia määräävänä valtana johonkin ylitse. Ja jos Arendt haluaakin tuoda jälleen puhtaan pluraalisen yhdessä toimimisen ”maksimin” kaikkien modernien tehokkaiden sosiaalitekniikoiden ja yhteiskunnallisen funktionalismin tilalle, hän joutuu samalla sulkemaan kaikki aktuaaliset sosiaalitekniikoiden muodot poliittisen ulkopuolelle tälle alistetuiksi ja ongelmattomiksi välineellisen hallinnan muodoiksi.⁵⁹ Arendt, joka korosti aina erottelujen tekemisen tärkeyttä kaikenkattavien termien sijaan, käyttää itse sosiaalisen käsitettä tällaisena kaikenkattavana ne-

gatiivisena terminä. Tässä suhteessa Foucault, joka ei erota valtaa dominaatiosta vaan ainoastaan suvereenin ylikoodaavasta ja negatiivisesta hahmosta, tarjoaa täysin toisenlaisen sosiaalisen poliittisen kritiikin. Tämä kritiikki, joka lähtee analysoimaan itse sosiaalisen hallinnan tekniikan eri muotoja niputtamalla niitä kaikkia esipoliittisiksi, on samaan aikaan sekä vähemmän että enemmän radikaalia kuin Arendtin. Vähemmän suhteessa todella vaihtoehtoiseen politiikan muotoon ja suhteessa itse politiikan kategorioiden uudelleenajatteluun, mutta enemmän suhteessa aktuaalisiin dominaation muotoihin ja niihin erilaisiin hallinnan strategioiden ja tekniikoiden muotoihin, jotka määräävät elämästämme nyky-yhteiskunnassa. Hieman yksinkertaistaan voisimme jopa väittää, että Arendt kykenee ajattelemaan hallintaa vain negatiivisesti suhteessa politiikkaan (hallinta vallan negaationa) ja Foucault politiikkaa vain negatiivisesti suhteessa hallintaan (politiikka hallinnan negaationa), tai että Arendt kykenee ajattelemaan vain ei-sosiaalista valtaa ja Foucault vain sosiaalista valtaa.

Arendtille sosiaalinen, joka sekoittaa ja kaappaa sisäänsä yksityisen ja julkisen sekä intiimin ja poliittisen, on itse asiassa moderni muodoton vastine vakaalle traditiolle, ja sen vastakäsitteeksi asettuu juuri maailma yhteisen kulttuurin merkityksessä. Tuo maailma tarjosi vakauden ja rajat ihmisen toiminnalle, kun taas moderni elämisyhteiskunta ja vakaan kokemuksen tuhoutuminen merkitsee Marxia mukailleen kaiken pysyvän haihtumista ilmaan. Niinpä myös Arendtin kapitalismikritiikki ei ole yksityisomaisuuden pyhyiden kritiikkiä vaan juuri *oman* pyhyiden tuhoavan markkina-kommunismien kritiikkiä. Kapitalismi tekee kaikesta omasta ja omaisuudesta vaihdettavaa ja kuuluu samaan yhteiskunnallistumisen prosessiin, jossa kaikesta arvokkaasta tulee ainoastaan sosiaalisesti arvokasta, moraalifilosofiasta arvofilosofiaa ja yhteiskuntatieteistä vaihtuvien sosiaalisten arvojen analyysiä. "Yhteiskuntatieteiden syntymä voidaan paikantaa hetkeen, jolloin kaikki asiat, 'ideat', samoin kuin materiaaliset objektit, yhdistettiin arvoihin, siten että kaikki asiat liittyvät ja ovat

velkaa olemassaolonsa yhteiskunnalle."⁶⁰ Arendtin mukaan Nietzschen vaatiessa kaikkien arvojen uudelleenarvioimista uuden arvokkuuden nimissä hän ei huomannut, että itse moderni arvon käsite oli jo tehnyt kaikesta arvokkaasta vaihtuvia sosiaalisia arvoja, ja arvojen sosiaalisen aseman kritiikin kautta koko ajatus arvokkuudesta romahti hetkessä. Mutta mistä sitten vastavoima arvojen sosiaaliselle funktionalismille, joka ei Arendtin mukaan kykene tarjoamaan merkitystä ihmisen elämälle, vaan alistaa hänet sosiaalisen loputtomalle ja päivittäin vaihtuvalle herruudelle? Vaikka Arendt toiminnan ihailussaan esitti juuri toiminnan miesten poliittisen kentän varsinaisena merkityksen tuottajana, myöhemmin hän tuli kuitenkin tulokseen, jonka mukaan itse asiassa "katsoja eikä toimija omaa avaimen ihmisen toimien merkitykseen".⁶¹ Poliittinen performanssitaide on kenties alue, jolla voidaan synnyttää merkityksiä, mutta lopullinen päätös mielivaltaisten merkitysten mielestä jää kuitenkin yleisölle, jolle tuo esitys on suunnattu. Arendt ei kuitenkaan affirmoi mitä tahansa poliittista yleisöä, eikä ainakaan passiivisesti viihdettä vastaanottavaa massayleisöä, vaan massasta erottautuvan kriittisen mielen. Tämän ei-toiminnallisen katsojan mielen valta ei piile antiikin korostamassa ajattelussa tai modernin korostamassa tahdossa, vaan Arendtille kaikkein poliittisimmassa mielen kyvyssä, arvostelussa. Näin Arendt palaa etsimään menetetyn "auktoriteetin" sijaa Kantin arvostelukyvystä tuodakseen tuomitsevan ja "debarbarisoivan"⁶² poliittisen taiteen kriitikon kesyttämään ja kultivoimaan toiminnan rajattoman ja spontaanin raa'an voiman. Näin kaikesta Arendtin suvereenin kritiikistä huolimatta tämä diskriminoivan tahdon omaava poliittisen taiteen kritiikko, jonka ensisijainen tehtävä on tuomita, jaotella ja leikata siellä missä ei ole mahdollista seurata selvää sääntöä, on jälleen sukua Schmittin suvereenille. Tosin jälkimmäisestä poiketen se pyrkii arvostelevaan "laajennetun näkökulman" eikä supistetun päätöksen kautta ja on Arendtin mukaan aina moneus eikä ykseys. Tätä kritiikkaa ei ohjaa vain subjektiivinen päätös, vaan se mitä Arendt kutsuu kuuden-

neksi aistiksi, yhteisen mielen ja mielekkyyden aistimukseksi, *common senseksi*. Ja kuitenkin tätä “tervettä järkeä” ei tule sekoittaa “maalaisjärkeen” tai jokapojan ajatteluun, sillä se on kultivoitunutta kulttuurillia järkeä. Itse asiassa kyse on jälleen kulttuurin (maailman) asettamisesta sivilisaatiota (sosiaalinen) vastaan, humanistisen ihmisluonnon *Bildungin* asettamisesta yhteiskuntatieteellistä ihmisluonnon tieteellistä manipulaatiota vastaan, Ciceron asettamista Pavlovin tilalle. Ja kuitenkin Arendtin *common sense* ei enää tunne stoalais-roomalaista universaalialia varmuutta, vaan nousee itse modernin kriittisestä epävarmuudesta yrittäen Kantin kolmannen kritiikin avulla kääntää moderniin epäilykseen sisältyvän tuhon voiman positiiviseksi arvostelman ehdoksi. Itse *common sense* ei ole ulkoinen arvostelman kriteeri vaan ainoastaan kritikon oma “subjektiivinen” oletus muiden “objektiivisesta” mausta ja tunteista.⁶⁵ Mutta onko tässä schmittiläisen fasistisedän tyhjistä kumpuavat päätökset korvattu vain kulttuurillisen tädin (*cultura animi*) kyvyllä arvostella vakaasti kaikkea vetoamatta muuhun kuin kulttuurin monopoliinsa?

Arendtin arvostelijafilosofi ei ole thraakialaisen neidon kritisoima antiikin “tähtien töllestelijä”, ajattelijafilosofi, joka kompastuu politiikkaan halutessaan nähdä vilauksen Jumalasta, universaalista totuudesta. Se ei ole myöskään modernia tahdon riemuvoittoa juhliiva tahtofilosofi, joka Jumalan tahdon kuoleman jälkeen luulee kaikkivoipaisuudessaan ensin muuttuneensa itse tuoksi tahdoksi, kunnes huomaa ettei sittenkään siihen kykene ja tekee nyt ihmisen äärellisen tahdon kyvyttömyydestä uuden perustansa. Sen sijaan Arendtin taidekritiikko muistuttaa enemmän juutalaiskristillistä Jumalaa voimattomampia Olympoksen kuolemattomia asukkaita, jotka kriittisesti etäisyyden päästä tarkastelevat ja ohjaavat kuolevaisten sankarien touhuja tuomiten niitä polyteistisesti eli yhdessä. Siinä missä muusien tehtävä oli juuri välittää tätä jumalten sanaa, Heideggerin muusaksi asettama Arendt affirmoikin nyt homeeristen sankarien sijaan muusien vallan toiminnan

lopullisena tuomioistuimena. Homeeriset muusut eivät olleet vain kannustava huutosakki toiminnan miesten pelin politiikassa, vaan juuri runonlaulajien kautta he muodostivat itse pelin tuloksen ratkaisevan tuomariston, joka sanan vallalla nosti heidän tekonsa kuolemattomiksi tai syöksi ne unohduksen virtaan. Tässä Arendt asetti hegeliläistä historiallista nihilismia (historia – toiminnan miehet – on maailmanhengen tuomioistuin) vastaan historian lopullisesta merkityksestä päättävän, historiaa kriittisesti arvostelevan maailmanhengen tädin. Tämä ei ole vain pieni runotyttö vaan maailman valtaistuimelta tuomioita jakava kuningatar, joka historian turnajaisten voittajien sijaan voi antaa suosionsa myös sen häviäjille. *Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*.⁶⁴ Lohduttavaako: loistava maine ei määrääkään kaikkea, vaan naiset rakastavat sittenkin myös luusereita.

Elämässään täysin eksyssä olleesta Heinrich Blücheristä lopulta rakkauden löytänyt Arendt korostikin omansa taitonaan juuri arvostelukykyä, jonka hän näki puuttuvan suurilta ajattelijoilta. Mutta oliko asia todella näin? Paremminkin tuntuu, että Arendt itsekin kuuluu näihin suuriin ajattelijoihin, ja aina kun hän vetoaa tähän mystiseen arvostelukykyynsä se on vain toinen nimi hänen omille ennakkoluuloilleen, joita hänen filosofina olisi pitänyt kritisoida. Arendtin suuruus ajattelijana ei ollut suinkaan hänen kyvyssään tehdä poliittisia arvostelmia, kuten hän itse luuli. Itse asiassa hänen aktuaaliset poliittiset arvostelmansa eivät olleet kovinkaan teräviä, kun taas hänen taitonsa rakentaa filosofisia käsitteitä ja erotteluja hakee terävyydessään vertaistaan. Vuonna 1958 ilmestyneen *Vita activan* varsinaisia helmiä ovatkin sen käsitteelliset innovaatiot, jotka saavat jatkuvasti aikaan lisää hedelmällistä ajattelua ja aktivoivat aivoja, kun taas sen rivien välistä esittämät poliittiset arvostelmat olivat jo ilmestymisvuotenaan hieman “mummomaisen” haukotuttavia.

Mutta jos Arendtin varsinaiset poliittiset arvostelmat eivät valaise paljonkaan nykytilannetta, on todettava, että hänen kulttuurikriittinen analyysinsä *Vita activassa* on kaikessa yksinkertaisuudessaan vieläkin verrattain osuva. Ja tässä suhteessa Arendt näyttää olleen oikeassa siinä missä näki myös Marxin olleen oikeassa. Tulevaisuus kuuluu työläis-eläimille, niille, joilla ei ole elämässä mitään muuta annettavaa ja merkittävää kuin työvoimansa. Arendt totesikin ironisesti modernin sosiaalisen vallankumouksen koostuvan siitä, että kun vielä kaksi vuosisataa sitten työläisillä ei ollut vielä poliittisia oikeuksia, nykyään ollaan jo sitä mieltä, että työttömällä on tuskin edes oikeutta elää.⁶⁵ Samoin voidaan todeta, että meistä kaikista on todellakin tullut ansiotyöntekijöitä, joiden elämää rytmittää tuotanto ja kulutus ja joiden kaikki tekeminen on tähdätty elannon hankkimiseen. Emmekö me juokse jatkuvasti tässä oravanpyörässä ja koe aikaa lähinnä saman ikuisena paluuna? Eikö itse työ kaikilla aloilla ole muuttunut yhä puhtaammaksi tuotannon ja kulutuksen sykliksi, jossa kannattaa tuottaa vain se mikä on välittömästi kulutettavissa? Emmekö me elä lähes täydellisessä kierrätystaloudessa? Arendt muistuttaakin, että vaikka keskiajan ihmiset raatoivat ja kärsivät fyysisesti huomattavasti enemmän kuin me, he tuskin työskentelivät puolenaakaan vuoden päivistä. Samoin Arendt myönsi, että tuotannon intensivoiminen on tehnyt meistä rikkaampia, vauraampia, materiaalisesti paremmin hyvinvoivia ja yltäkylläisempiä kuin yksikään aikaisempi maan päällä elänyt sukupolvi. Mutta hän kysyy, onko tämä tehnyt meistä todella vapaampia.⁶⁶ Se, että työstä on tullut helpompaa ja vähemmän raskasta, ei muuta sitä, että se on yhä välttämättömpää. “Mitä helpommaksi elämä kuluttajien tai työntekijöiden yhteiskunnassa tulee, sitä vaikeampaa on pysytellä tietoisena siitä pakon vimhasta, joka elämää ajaa. Se vaikuttaa silloinkin, kun kipu ja vaiva, välttämättömyyden silminnähdyttävät ilmentymät, ovat tuskin huomattavissa. Vaarana on, että yhteiskunta, joka on lumoutu-

nut lisääntyvästä hedelmällisyydestään ja on päättämättömän prosessinsa soljuvan etenemisen vanki, ei enää tunnista omaa hyödyttömyyttään.”⁶⁷ Vuonna 1958 Arendt vielä ajatteli, että kenties enää taiteilija on ainoa, joka ei nyky-yhteiskunnassa ole varsinainen työläinen (osa työvoimaa) vaan vielä maailman valmistaja. Kuitenkin tänään kirjoittaesani tätä artikkelia *Vita activan* pohjalta *Helsingin Sanomissa* museonjohtaja (siis entisen taidevaraston ja nykyisen taiteen kulutus- ja kierrätyskeskuksen johtaja) puolustaa taidetta ja taiteilijoiden elannon turvaamista vetoamalla luovan työn tärkeyteen yleisenä talouden tuotantovoimana. Taidetta tulee siis olla, jos se pystyy intensivoimaan tuotannon ja kulutuksen sykliä, muuten se on tietenkin hyödytöntä. Samoin Arendt ajatteli tieteen kenties pakenevan jotenkin tätä prosessia, mutta päivä päivältä tutkimus, joka ei ole tuottavaa tai välittömästi kulutettavissa on tietenkin yhä suuremmissa kriiseissä. Ja politiikan menestys tietenkin lasketaan sen mukaan onko kansalla lihavat vai laihat vuodet. Mutta vaikka tältä osin emme ole vielä heränneet tuotannon ja kulutuksen syklistä muistamaan toiminnan vapauden kenttää, tuo kenttä onkin yllättäen ilmaantunut varsinaiseen tuotantoon ja työhön. Arendtin mukaan ihmisen historiaa määrittää ennen kaikkea ennalta-arvaamattomuus, ja niinpä Arendtin toiminta on muistettu siellä missä Arendt ei itse kenties vielä vuonna 1958 olisi osannut sitä odottaa. *Vita activan* – joka on myös eräänlainen modernin poliittisen taloustieteen poliittinen kritiikki – mukaan juuri talouden nouseminen politiikan keskeiseksi asiaksi ja politiikan näkeminen taloudenhoitona, suurena kansantaloutena, oli yksi keskeisimpiä syitä vapaan toiminnan kentän unohtamiseen ja kaiken toiminnan palauttamiseen elämän prosesseista huolehtimiseksi. Mutta jos nykypoliittikka onkin unohtanut toiminnan vapauden talouden hyväksi, niin vapaa toiminta on itse asiassa muistettu juuri talouselämässä. Nykyään voi valita melkein summanmutikassa minkä tahansa bisnes-eepoksen ja löytää sieltä eri muodoissa kaikki *Vita activan* toimintaa

käsittelevän viidennen luvun teemat: kommunikaatio, verkostot, toimijan paljastuminen puheessa ja toiminnassa, toiminnan prosessiluonne ja hauraus, toiminnan ennalta-arvaamattomuuden kanssa painiminen, lupauksen, sopimusten, sitoumusten ja yhteistyöverkostojen merkitys, vuorovaikutteisuus, innovaatiokyky ja horisontaaliset rakenteet. Pitäisikö meidän nyt todeta, että kun talous tai paremminkin bisnes on korvannut politiikan ylimpänä ihmisen olemassaolon sfäärinä ja merkityksen antajana, on se kaapannut itselleen kaikki klassiset poliittiseen toimintaan liitetyt teemat.⁶⁸ Arendtin mukaan klassinen poliittinen toiminta edellytti, että ihmisen elossa olemisen ehdot on ikään kuin infrastruktuurina ensin täytetty ja näiden päälle rakentui sitten puhtaasti vapaan ja ehdollistamattoman toiminnan sfääri, joka yksin antoi todellisen merkityksen kaikelle toiminnalle. Voidaanko nyt sanoa, että politiikan, josta on tullut kansantalouden hoitoa, tehtävänä on luoda elämästä sinänsä huolehtiva infrastruktuuri, jonka päälle voivat rakentua bisneksen vapaat ja ennalta-arvaamattomat verkostot, jotka sitten tuottavat varsinaisen maailman merkityshorisontin. Itse asiassa juuri erilaiset uudet talusjohtajat ja bisneskonsultit näkevät itsensä nykyään yhteistä luovaa toimintaa sekä immateriaalisia merkityksiä ja arvoja synnyttävänä innovatiivisina performanssitaiteilijoina, mikä oli juuri Arendtin keskeinen vertauskuva poliittisen toiminnan tilalle. Nämä ovat nykyään niitä toiminnan ja puheen aktiivisia miehiä ja naisia, jotka esittävät suuria sanoja ja tekoja ilman varsinaista ajattelua itse asiassa tuotta-

matta mitään konkreettista. Sen sijaan uusiin it-duunareiden tehtävänä on ajattelu tai ainakin loogisten päättelyketjujen naputtaminen ohjelmistoiksi kun taas ajattelun klassisista paikoista, yliopistoista ja tutkimuslaitoksista on tullut materiaalistien tuotosten tekijöitä tai ainakin kvantitatiivisesti mitattavien tutkimuspapereiden ja raporttien tuotantolaitoksia. Mutta onko sitten enää ketään, joka pitäisi itse maailmaa pystyssä? Kenties on olemassa yksi stabiili instituutio, joka vuosi vuodelta takaa samojen jäykkien rakenteiden pysyvyyden, vaikka joskus harvoin joku uusi naama voisi sinne ilmaantua. Siellä samat mielipiteet ja kiistakysymykset kertaantuvat vuosi vuodelta turvaten jatkuvuutta kaiken modernin muutoksen keskellä. Kyse on tietenkin poliittisista puolueista, jotka takaavat, etteivät kaikki pilvet kauas karkaa, vaikka Soneran rahat karkaisivatkin. Kaikkia yhteiskunnan instituutioita haastetaan uuteen joustavuuteen, ja meille kerrotaan, että kaikki elämämme instituutiot (valtio, armeija, koulutuslaitos, sairaalat, sosiaaliturva, työelämä jne.) eivät tule enää kauan olemaan entisellään, mutta tuskin kukaan odottaa mitään radikaaleja puoluekentän muutoksia. Ovatko puolueet siten ainoa stabiili instituutio nyky-yhteiskunnassa, paikka, jossa maailman tekijän, *homo faber*in, ihanteita – pysyvyyttä, vakautta ja kestävyyttä – ei ole vielä uhrattu yltäkylläisyydelle, työskentelevän eläimen ihanteelle? Ja näin maailma olisi sittenkin pelastettu. Sitä paitsi kyllä se Puuha-Paavo-kin vielä palaa ja kaiken korjaa.

viitteet

1. Ks. "Walter Benjamin" teoksessa Arendt: *Men in Dark Times*. A Harvest Book, 1983.
2. Arendtin mukaan juuri valmius tehdä nopea päätös lähteä pakoon Gursin leiriltä saksalaisten valloittaessa Ranskan oli pelastanut hänet – kaikki leiriin jääneet tapettiin myöhemmin. Ks. Young-Bruehl, Elizabeth: *Hannah Arendt: For Love of the World*. Yale University Press, 1983.
3. Arendt huomautti koko modernin Hegelin jälkeisen filosofian koostuvan hyökkäyksestä toiminnan nimissä ajattelun autonomiaa vastaan ja Arendt itse on liitetty juuri tähän traditioon, vaikka hän enemmän yrittää puolustaa ajattelun ja toiminnan kokemuksen keskeisiä eroja. Tosin *Vita activa* taas itse asiassa loppuu juuri ajattelun ylistykseen kaikkein aktiivisimpana aktiviteettina.

4. Hannah Arendt: *Vita activa. Ihmisenä ole-
misen ehdot*. Vastapaino, Tampere 2002.
Suomennostyö Riitta Oittisen ohjaama työ-
ryhmä.
5. Ks. Arendt: *Lectures on Kant's Political
Philosophy*. The University of Chicago Press,
1982. Tässä suhteessa Lyotard on ehdotto-
masti väärässä asettaessaan Arendtin "juuta-
laisen" toiseuden ajattelijaksi muuten hie-
nossa kirjassaan Heideggerista ja juutalai-
suudesta. Lyotardin tekemässä erottelussa
heideggerilaisuuden ja "juutalaisen" ajatte-
lun välillä Arendt olisi enemmän aina hei-
deggerilainen. Ks. Lyotard, Jean-François:
Heidegger and "the jews". University of
Minnesota Press, Minneapolis 1988.
6. Jaspersin saksalaisuuden ihailusta ks. eri-
tyisesti tämän hagiografinen essee Weberis-
tä (Jaspers: *On Max Weber*. Paragon House,
1989). Arendtin ja Jaspersin asiaa koskevas-
ta kiistasta ks. Hannah Arendt and Karl
Jaspers: *Correspondence: 1926–1969*. Saun-
ders College Publishing/Harcourt Brace,
1993.
7. Mary O'Brien ja Adrien Rich syyttävät
Arendtia fallosentrismistä ja Nancy Hart-
sock taas gynosentrismistä. Mary Dietz taas
on väittänyt Arendtin ylittävän nämä vastak-
kainasetelut ja olevan triadinen ajattelija
vaikkei käytäkään termiä neutritanttinen. Ks.
Dietz, Mary: "Feminist Receptions of Han-
nah Arendt". Teoksessa Honig Bonnie: *Fem-
inist Interpretations of Hannah Arendt*.
Pennsylvania State University Press, 1995.
8. Ehkä Machiavelli ja Päivi Lipponen, nyky-
machiavellilaisen nainen, ovat sittenkin oi-
keassa, *fortuna* on nainen ja rakastaa nös-
söjen sijaan hurjia toiminnan miehiä. Ks.
Machiavelli: *Ruhtinas*; Lipponen & Savolai-
nen: *Nainen ja Ero*. Kirjapaja, 2003.
9. Arendtin arvostelu Rühle Gerstelin kirjasta
vuodelta 1933. Ks. *Essays in Understanding,
1930–1954*. Harcourt Brace & Company,
1994.
10. "Aivan kuten mies ja nainen voivat olla
samoja, siis ihmisiä, vain olemalla absoluutti-
sen erilaisia toisistaan, niin myös jokaisen
maan kansalainen voi astua ihmiskunnan
maailman historiaan ainoastaan jäämällä sik-
si, ja pitämällä itsepintaisesti kiinni siitä, mitä
hän on". Arendt: *Men in Dark Times*, s. 89.
11. Samanlaista naiiviutta Arendt osoitti 60-lu-
vun lopussa Yhdysvaltojen rotumellakoi-
den ja rotukysymyksen osalta.
12. Ks. Arendt: *Love and Saint Augustine*. Uni-
versity of Chicago Press, 1996.
13. "Moderneina aikoina ei ole epätavanomais-
ta huomata ihmisten yhtyvän Schopen-
haueriin ja ajattelevan, että kuolevaisuutem-
me on filosofian ikuinen lähde, että 'kuole-
ma on itse asiassa filosofiaa inspiroiva nero-
us [...] ja ettei ilman kuolemaa olisi juuri
filosofiaakaan.' Jopa nuorempi Heidegger
Sein und Zeitissaan käsitteli edelleen kuole-
man ennakkointia ratkaisevana kokemukse-
na, jonka kautta omaehtoisuus voidaan
saavuttaa." Arendt: *The Life of the Mind.
One, Thinking*. A Harvest Book, 1978, s. 79.
14. Ks. *The Life of Mind* -teoksen toisen osan
viimeinen luku.
15. Ks. Arendt: *Eichmann in Jerusalem. A Re-
port on the Banality of Evil*. Faber & Faber,
1963.
16. Ks. *The Life of the Mind*.
17. "Modernin filosofian aihe [...] ei ole polis tai
politiikka vaan suhde politiikan ja filosofian
välillä". *Lectures on Kant's Political Philo-
sophy*. The University of Chicago Press,
1982, s. 22.
18. Arendtin mukaan Heideggerin suurta innos-
tusta Kolmatta valtakuntaa kohtaan vastasi
ainoastaan hänen räikeä tietämättömyyten-
sä siitä, mistä oli itse asiassa puhumassa. Ks.
Arendt: "The Image of Hell". Teoksessa
Essays in Understanding.
19. Ks. mm. Taminaux, Jacques: *The Thracian
Maid and the Professional Thinker*. State
University of New York Press, 1997. Tamini-
aux ei ole tietenkään ollut tässä ensimmäi-
nen ja ainoa, mutta selvästi vaikuttavin.
Sittenmin Heideggerin ja Arendtin ajattelun
lähempi vertailu on levinnyt myös anglosak-
siseen maailmaan, ks. mm. Villa, Dana:
*Arendt and Heidegger. The Fate of the
Political*. Princeton University Press, 1996.
20. Arendtin mukaan Heidegger käyttäytyikin
aina häntä kohtaan aivan kuin hän ei olisi
osannut laskea kolmeen, paitsi silloin kun
kyse oli Martinin omien teosten kom-
mentoinnista, jolloin hän kyllä osasi laskea
vaikka kuinka moneen.
21. *Between Past and Future*. Penguin Books,
1993, s. 95.
22. Ks. *Between Friends: The Correspondence of
Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949–
1975*. Thomson Learning, 1996.
23. Niinpä odottaessaan vihdoinkin filosofista kes-
kustelua *Vita activasta* Heideggerilta, tämä
vastasi siihen syvälliseen tapaansa – olemal-
la hiljaa. Totuus oli tietenkin, että tämä

- ajattelun avoimuuden puolustaja oli liian sulkeutunut omiin ajatuksiinsa pystyäkseen kommentoimaan toisen (ja varsinkin muusanaan pitämän naisen) teosta.
24. Ja kuitenkin yhtäkkiä arvoituksellisesti Arendt päättää kirjansa todetakseen, että juuri ajattelu (eikä sittenkään poliittinen toiminta ja vapaus) on kaikkein touhukkain ja jopa haavoittuvaisin elämän aktiviteeteista. Viimeisiksi lauseiksi Arendt lainaakin Caton sanoja: “Koskaan hän ei ole ollut toimeliaampi kuin jouten ollessaan, koskaan ei vähemmän yksin kuin yksin ollessaan.”
25. Ks. Aristoteles: *Nikomakhoksen etiikka*. Etenkin kuudes kirja.
26. Vrt. *labor, arbeiten, laborare, travailler ja work, werken, facere, oeuvrer*.
27. Arendt, joka toisin kuin Karl Jaspers ei ollut mikään Weberin ajattelun ystävä, ei olisi kuitenkaan koskaan käyttänyt termiä ideaalityyppi, vaikka Jaspers yrittikin ehdottaa Arendtille yhtäläisyyksiä juuri tämän ja Weberin ajattelun metodin välillä. Ks. Jaspers-Arendt-kirjeenvaihto: *Arendt and Jaspers: Correspondence: 1926–1969*. Saunders College Publishing/Harcourt Brace, 1993.
28. Ks. *The Origins of Totalitarianism*. Harvest Books, 1970.
29. Ks. Ricoeur, Paul: “Pouvoir et Violence”. Teoksessa *Politique et pensée*. Colloque Hannah Arendt. Éditions Payot & Rivages, 1989.
30. Ks. *Men in Dark Times*.
31. Tosin Arendt julkaisi teoksen vasta 20 vuotta myöhemmin, ja vasta viime vuosina se on julkaistu kokonaisuudessaan. Ks. Arendt: *Rahel Varnhagen. The Life of Jewesness*. Johns Hopkins University Press, 2000.
32. Sosiaalisen kritiikistä Arendtin tuotannossa ks. mm. Pitkin Hanna: *The Attack of the Blob*. University of Chicago Press, 1998. Tosin Pitkinin tulkinta on paikoin hieman latteaa.
33. *The Burden of Our Time* oli Arendtin nimi teoksen englantilaiselle editiolle.
34. Ks. mm. Taminiaux: “The Philosophical Stakes in Arendt’s Genealogy of Totalitarianism”. *Social Research*, vol. 69, No. 2. Tosin myöskään Taminiaux ei tavoita aivan kaikkia teoksen filosofis-käsitteellisiä vurityksiä.
35. Ks. Arendt: *The Origins of Totalitarianism*. Harvest Books, 1970. Tällaisia elementtejä olivat mm. kansallisvaltioiden rappio, poliittisen järjestelmän kriisi, moderni rasismi, kapitalistinen rajattoman laajentumisen ajatus, valtiottoman ja luokattoman ylijäämäväestön ongelma. Varsinaisesti teos jakaantuu kolmeen myös erikseen julkaistuun osaan, joista ensimmäinen analysoi modernia antisemitismia sen eroavuudessa pelkästä juutalaisvihasta, toinen osa modernia imperialismia tämän eroavuudessa pelkästä valloittamisesta ja kolmas modernia totalitarismia sen eroavuudessa pelkästä diktatuurista. Myöhemmin Arendt liitti kirjaan viimeisen luvun “Ideologia ja terrori”, jossa hän pyrkii analysoimaan totalitarismin rakennetta uutena hallinnan muotona.
36. Arendt: “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”. *Social Research*, vol. 69, No. 2. Summer 2002. Alunperin 1950 tehty käsikirjoitus.
37. Tämä oli Arendtin ihailema Tacituksen lausuma, jonka hän halusi erottaa jyrkästi kaikesta ns. modernista tieteen arvovapaudesta.
38. Ks. mm. Volpi, Franco: “Dasein as praxis: The Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy”. In Christopher MacAnn (ed.) *Critical Heidegger*. Routledge, 1996; Taminiaux: *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*. State University of New York Press, 1991.
39. Sivumennen sanoen juuri tämä, eivätkä natsiseikkailut, tekee Heideggerista poliittisen filosofin. Tosin tämän tunnustaminen vaatii taas hieman tavanomaista laajempaa näkemystä poliittisesta.
40. Ks. mm. “Concern with politics” teoksessa *Essays in Understanding*. Arendt huomauttaakin, että Heideggerin “filosofis-sosiaalishistorialliset” analyysit teknologiasta, yhteiskunnasta, planetaarisuudesta jne. ovat osuvia, mutta Heidegger ei pysty kertomaan mitään poliittisesta vapaudesta tai ihmisten yhdessä toiminnasta.
41. Heidegger: *Kant and the problem of metaphysics*. Indiana University Press, 1990.
42. Ks. *Lectures on Kant’s...*
43. “Kant, joka on todellinen, vaikkakin eräällä lailla salainen modernin filosofian perustaja, ja joka on tähän päivään saakka pysynyt sen salattuna kuninkaana”. *Essays in Understanding*, s. 168.
44. Tosin oli aika, jolloin Arendt oli korostanut juuri Kantin toisen kritiikin poliittisuutta.
45. Poliittisesta vapaudesta ks. erityisesti Arendtin esse “Vapaudesta”. Arendt: *Between Past and Future*. Penguin Books, 1993.
46. Ks. Kantin kolmas kritiikki, *Kritik der Urteilskraft*. [Kant: *The Critique of Judgement*. Clarendon, 1952.]

47. Ks. myös Arendt: *On Violence*. A Harvest Book, 1970.
48. Foucault: *Seksuaalisuuden historia*. Gaudeamus, 1995.
49. *Between Past and Future*, s. 165.
50. Ks. erityisesti Foucault: *Il faut défendre la Société*. Gallimard, 1997.
51. Ks. Arendt: *On Revolution*. Penguin Books, 1973; Schmitt: *Verfassungslehre*. München-Leipzig, 1928, ranskankielinen käännös: *Théorie de la constitution*. PUF, Paris 1989.
52. *Between Past and Future*, s. 296, viite 21. Tässä Arendt myös viittaa suoraan juuri *Verfassungslehren*, kuten William Scheuermann, joka on myös huomionut Arendtin hyvin schmittläisen Ranskan vallankumouksen tulkinnan, on epäillyt, vaikka ei jostain syystä itse löytänyt viitettä: Scheuermann, William E: "Revolutions and Constitutions". Teoksessa *Law as Politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism*. Duke University Press, 1998, s. 272, viite 2.
53. Benjaminin messiaan käsite voidaan nähdä juuri Schmittin suvereenin symmetrisenä vastakäsitteenä. Tässä ei ole kuitenkaan tilaa argumentoida ja osoittaa tarkemmin tätä tosiasiaa.
54. Teema, jota Giorgio Agamben on kehittänyt omalla tavallaan. Ks. Agamben *Language and Death: The Place of Negativity*. University of Minnesota Press, 1991; *Infancy and History: The Destruction of Experience*. Verso, 1993.
55. *Origins of Totalitarianism*, s. 20. Ks. myös *On revolution*.
56. Platonin mukaan demokraatti elelee antaen "vallan aina sille mielihalulle mikä hänen päähänsä pälkähtää, niin kuin arpa olisi sen määrännyt, kunnes saa siitä kyllikseen ja antautuu jonkin toisen valtaan; mitään niistä hän ei väheksy vaan vaalii tasapuolisesti kaikkia". *Valtio* 561b.
57. *Essays in Understanding*, s. 405.
58. Tähän Arendt päättyy auktoriteetti-esseesään. Ks. *Between Past and Future*, s. 141.
59. Tosin totalitarismia Arendt analysoi juuri erityisenä hallinnan eikä politiikan muotona käyttäen itse asiassa hallinnan koneiston käsitteistöä.
60. *Between Past and Future*, s. 33.
61. *The Life of the Mind. Two, Willing*. A Harvest Book, 1978, s. 96.
62. *Between Past and Future*, s. 224.
63. Ks. *Lectures on Kant's...*
64. "Voittoisa asia miellytti Jumalia, mutta voitettu miellytti Catoa". Arendtin yksi useimmin lainaamista klassisista sitaateista.
65. Ks. "Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought".
66. Locke ja Adam Smith muistuttivat aikoinaan työyhteiskunnan siunauksesta todeten, että sen tuoma kehitys tulee takaamaan, että köyhinkin yhteiskunnan jäsen on rikkaampi kuin villiheimon päällikkö, mutta unohtivat että vaurauden eroista huolimatta edellinen on enemmän orja ja jälkimmäinen herra.
67. *Vita activa*, s. 138.
68. Teemaa ovat itse asiassa kehitelleet italialaiset nykyaikajattelijat. Mm. Paolo Virno argumentoi symmetrisen vastakohtaisesti Arendtin kanssa väittäen, ettei työn alue ole suinkaan valloittanut politiikkaa vaan sen sijaan työ on saanut kaikki traditionaaliset poliittiselle toiminnalle kuuluneet merkitykset. Virno: *Grammaire de la multitude*. Conjectures & Léclat 2001, s. 44. Virno korostaa tässä etenkin virtuositeetin käsitettä nykyisessä työyhteiskunnassa samalla väittäen, että tämä työn ja politiikan kokemusten yhtyminen on tapahtunut postfordistisessa yhteiskunnassa vuorostaan sen kautta, että itse teorian alueesta tai "yleisestä intellektistä" on tullut keskeinen tuotantotekijä. Jälkimmäistä argumenttia on Suomessa taas osaltaan esittänyt Jussi Vähämäki. *Elämä teoriassa*. Tutkijaliitto, 1997.