

# Hannah Arendt ja tarinankerronta

## Kohti kontingenssin kriittistä ymmärtämistä<sup>1</sup>

OLIVIA GUARALDO

**ABSTRACT**  
Hannah Arendt's storytelling: an approach to the understanding of contingency.

In this article I analyse Hannah Arendt's works from the perspective of storytelling. I argue that in order to understand Arendt's concept of politics we also have to refer to her idea of storytelling, as a practice that guarantees a non-theoretical understanding of reality. Reality in fact, according to Arendt, is chiefly characterised by unpredictability and novelty. In order to give a fair assessment of these elements and in order not to neutralise the political impact of unpredictability and novelty within the shared world of human affairs I purport that the storytelling or narrative method allows a more complex and therefore more fair account of the texture of reality.

From this narrative and contingent perspective I further take Arendt's *Origins of Totalitarianism* into account, demonstrating that the historical reconstructions attempted in the book constitute a good example of storytelling. First of all since the new phenomenon of totalitarianism is unheard of, and secondly because the extremeness of its evil has no precedents in history, Arendt herself feels the need for a new way of understanding it. The traditional intellectual tools – historical or theoretical as they may have been – are no longer able to account for the magnitude of the phenomenon. A new epistemology is needed and Arendt, I would claim, appears to have found it in storytelling.

---

*"Totesin, että minun on turvauduttava pelkään ajatuskykyyni ja tarkasteltava olevaisen todellista olemusta sen avulla."*

Platon: Faidon

### Moninaisuus ja kerronta

"...the only activity that goes on directly between men without the intermediary of things or matter, corresponds to the human condition of plurality, to the fact that men, not Man, live on the earth and inhabit the world." (Arendt 1958, 7)

Tällä virkkeellä Hannah Arendt vihkii käytön uuden filosofisen tutkimustavan. Itse asiassa kyse on kuolemantuomion julistamisesta filosofialle perinteisessä mielessä ymmärrettyinä. Hän ei todellakaan pyri sen enempää olemisen kuin politiikankaan yleisten ehtojen tutkimiseen, vaan ensisijaisena tarkoituksena on tehdä loppu abstrahoivasta kuvitelmasta, jonka mukaan olisi olemassa yleinen entiteetti nimeltä "Ihminen". Ei Ihminen, vaan ihmiset erilaisten eksistenssiensä moninaisessa toisiinsa palautumattomuudessa asuvat maan päällä. Kuten tunnettua, koko Arendtin ajattelu liikkuu tämän yksinkertaisen oletuksen ympärillä: arvottaa uudelleen tai voittaa takaisin politiikan ulottuvuus, joka perustuu moninaisuuteen ja joka sen pohjalta pyrkii

<sup>1</sup> Artikkelin on italiantielisestä käsikirjoituksesta kääntänyt Tuija Parvikko.

ymmärtämään todellista tämän moninaisuuden ei-käsitteellistettävissä olevana ilmauksena.

Tiedetään myös, että politiikan moninaisuuden ulottuvuuden löytäminen uudelleen – jonka Arendt jäljittää ideaalityyppisesti kreikkalaisen *poliksen* esimerkissä – artikuloituu arendtilaisessa diskurssissa toiminnan ensisijaisuuden oletuksen mukaan. Toiminta on inhimillinen aktiviteetti *par excellence*, eli aktiviteetti, joka kykenee täysin ilmaisemaan maailmassaolemisen konstitutiivisen moninaisuuden. Toisin sanoen toiminta erottaa ihmisten välisen maailman, politiikan maailman, niin kontemplatiivisesta kuin biologisesta ulottuvuudesta. Toiminnan omalaatuisuus, siten kuin Arendt sen määrittelee, liittyy kiinteästi hänen käsitykseensä politiikasta moninaisuuden ilmauksena.

Toiminta on moninaista siksi, että inhimillinen olemisemme edellyttää kahta asiaa: yhdenvertaisuutta lajiolehtina ja erottautumista yksilöinä. Biologisesti ihmiset ovat keskenään yhtäläisiä, mutta toisin kuin eläimet, jotka ovat lajinsa ”edustajia”, he ovat ainutkertaisia ja jäljittelemättömiä siitä hetkestä lähtien kun he tulevat maailmaan. ”Syntymä” merkitsee uuden ja ennalta-arvaamattoman tunkeutumista maailmaan, joka oli olemassa ennen ja jää olemaan sen jälkeen kun maailmaantulijan ajallinen oleminen lakkaa. Näin siksi, että aina jo ainutkertaisen ja jäljittelemättömän yksilön on myös mahdollista synnyttää jotakin uutta ja ennalta-arvaamatonta toimintakykyänsä ansiosta. Toiminta ja syntymä (tai syntyväisyys) ovat kaksi ihmisen olemassaolon ehtojen kiinteästi toisiinsa liittyvää aspektia. Syntymä liittyy meidän ihmisten väliseen maailmaan ja antaa mahdollisuuden toimia siinä sitä muokaten, kun taas toiminta täysin realisoii syntymän meille suoman uutuuden ja ennakoimattomuuden konstitutiivisuuden.

Toiminta on poliittinen aktiviteetti *par excellence*. Perustamalla ja säilyttämällä poliittiset rakenteet se luo edellytykset muistamiselle ja historialle. Siksi ”...natality, and not mortality, may be the central category of political, as distinguished from metaphysical, thought” (Arendt 1958, 9). Syntyväisyyden - siis uutuuden - ja toiminnan välille muodostuva luja riippuvaisuus tekee

ihmisten välisestä maailmasta, maailmasta, jossa me ihmisinä ja toimijoina elämme, konstitutiivisesti hauraan.

Juuri ihmisten välisen maailman konstitutiivisen haurauden tähden filosofia ei ole pystynyt sietämään sen epistemologista lakia. Moninaisuuden politiikan häilyväisyys, muuttuvaisuus ja ennalta-arvaamattomuus ei voi legitimitä vallita sielä, missä identiteetin periaate hallitsee ajattelua. Metafysiikasta ja politiikasta tulee - Platonista lähtien - yhteensopimattomia, ja tämän vuoksi ensin mainittu on paneutunut etsimään järjestyksen ja maailmanyymmärtämisen kriteerejä, joiden avulla se voisi irrottautua maailman konstitutiivisesta moninaisuudesta. Tässä artikkelissa tarkastellaan Arendtin ajattelusta nousevia narratiivisen ymmärtämisen muotoja juuri suhteessa tähän tukahduttamiseen, tai paremminkin mystifioimiseen - siis siihen, kuinka metafysiikka mystifioi politiikan.

Politiikan maailmalle, *praksiksen* maailmalle, on konstitutiivisesti ominaista, että ”sitä ei voi luonnehtia filosofisin termein”. Poliitiikan maailma on kontingentti maailma. Siinä tapahtuva asia tulee ”välttämättömäksi” vasta kun se on tapahtunut: aikaisemmin se on ainoastaan ”ei-vielä”. Mutta toisin kuin ”mahdollinen”, ”ajateltavissa oleva”, jonka filosofia ”loogisena” ja ”uskottavana” voi hyväksyä, ”politiikan ei-vielä” ei ole etukäteen ajateltavissa ja ennakoitavissa. ”Politiikan ei-vielä” on luonnehdittavissa yksinomaan muodollisesti jonain, joka ei vielä ole tapahtunut.

Politiikka siis konstituoituu loputtomista ”ei-vielä” tapahtuneista asioista ja riippuu niistä. Jokainen ”ei-vielä” muuttuu toteutuneeksi teoksi hetkellä, jolloin se tapahtuu ihmisten välillä. Ennen tapahtumistaan kaikki politiikassa on ”ei-vielä”, ja nykyhetkessä tapahtuma. Tiedetään hyvin, että Arendtille poliittinen toimija on ”kuka” (*who*), joka panee itsensä peliin julkisessa tilassa näyttäytyen monilukuisille katsojille. Yksilöllisyydet, jotka panevat itsensä peliin, ovat politiikan ”ei-vielä”. Niistä tulee tekoja, eli kerrottavia tarinoita vasta tultuaan esille, annettuaan elämän sille ”ei-vielälle”, joka on luonteeltaan ennennäkemätön ja ennalta-arvaamaton, kontingentti. Siten muiden kuka-toimijoiden moninaisuuden eteen ilmaan-

tuminen on aina uutta, aina ennalta-arvaamattonta sikäli kuin heidän taustansa ja pyrkimyksensä eroavat toisistaan. Vasta ilmaantumisen, näyttäytymisenä hetkellä nämä erot ja ennalta-arvaamattomat moninaisuudet tulevat operatiivisiksi kaikessa toisiinsa palautumattomuudessaan. Näyttäytymisenä ja todellisiksi tulemisensa hetkestä lähtien kullekin ominaiset moninaiset kontingenssit voivat reifikoitua, pysäyttää ajan: niistä tulee tarinoita. Jokainen on tarina. Jokaisella on ”identiteetti”, joka ei ole muuta kuin tarina, juuri siksi, että jokaisesta voi tulla tarina, jokainen voidaan kertoa palautumattomassa ainutkertaisuudessaan.

Politiikan absoluuttinen kontingenssi pakenee ajan kulumista tarinoiden avulla. Niinpä Arendtille ainoa tapa ymmärtää moninaisuuden maailmaa on **tarinankerronta**. *The Human Conditionin* (1958) kertomukselle omistettu jakso on kiinteästi suhteutettu politiikan kontingenssin ulottuvuudelle ominaiseen haurauteen ja ennalta-arvaamattomuuteen. Poliitikka todellakin ymmärretään suhteelliseksi tilaksi – viittaus kreikkalaiseen *politikseen* ei varmasti ole satunnainen –, välissä olevaksi (*infra*), joka asettaa siinä toiminnan ja puheen kautta muille itsensä näyttävät subjektit kiinteään yhteyteen, vieläpä riippuvaisiksi toisistaan.

Poliittisen tilan suhteellisuus, intersubjektivisuus ja moninaisuus erilaisine vastakkaisine tahtoineen ja asymmetrisine pyrkimyksineen, loputtomine sitä elävöittävine tarinoineen ei varmasti ole esitettävissä minkään ennaltamuodostetun mallin mukaisesti. Se ei ole käsitettävissä teorian abstrahoivien muotojen kautta juuri siksi, että ”käsittämisen” prosessissaan teoreettinen abstrahointi eliminoisi kaikki sen kontingentit ominaisuudet. Vain narratiivisen tutkimustavan kautta voidaan pelastaa jokaiselle elämäntarinalle ominaiset palautumattomat erityispiirteet. Tarinankerronta tekee mahdolliseksi käsittää ja ”pelastaa” unohtuneita ilmiöitä, joita filosofisen abstrahoinnin kaikkialle tunkeutuva ja tyrannimainen katse ei pysty näkemään.

Suhteellisen ja ja diskursiivisen tilan – politiikan *infran* – valossa ilmenevät elämät täydellistyvät tarinan merkityksessä.<sup>2</sup>

”...but it is also because of this medium, in which action alone is real, that it ”produces” stories with or without intention as naturally as fabrication produces tangible things. (...) They themselves, in their living reality, are of an altogether different nature than these reifications. They tell us more about their subjects, the ”hero” in the center of each story, than any product of human hands ever tells us about the master who produced it...”(Arendt 1958, 184)

Elämäntarinan kertominen, kuinka ”kuka” on näyttänyt itsensä muille, kuinka muut ovat nähneet hänet, ja kuinka hän on vaikuttanut tapahtumienkulkuun, on väistämätön merkityksenanto, jonka suhteellinen tila takaa yksilölle.

”Although everybody started his life by inserting himself into the human world through action and speech, nobody is the author or producer of his own life story. In other words, the stories, the results of action and speech, reveal an agent, but this agent is not an author or producer. Somebody began it and is its subject in the twofold sense of the word, namely, its actor and sufferer, but nobody is its author.” (Arendt 1958, 184)

Kukaan ei ole oman elämänsä tekijä, koska toiminnalla, jonka suora implikaatio siitä kerrottu tarina on, ei ole ”herraa”, kukaan ei kontrolloi toimintaa alusta loppuun kaikkine seuraamuksineen. Seuraamusten lisäksi tarinalla on lukematon määrä variaatioita. Erilaiset äänet, jotka kertovat sen eri näkökulmista, konstituivat kertomisen moninaisen ominaislaadun, joka ei ole muuta kuin toiminnan moninaisuuden pukemista kerrotuiksi sanoiksi. Lisäksi kukaan ei ole oman tarinansa tekijä, koska kukaan ei

<sup>2</sup> On kiinnostavaa panna merkille, että Paul Ricoeurin narratiivinen filosofia on kommentanut Arendtin narratiivisesta näkökulmasta. Ricoeurin mukaan tarinan seuraaminen merkitsee etenemistä satunnaisuuksien ja äkkikäänneiden keskellä loppuratkaisussa täyttyvän odotuksen opastamana. Tämä loppuratkaisu ei seuraa loogisesti jostain ennakkopremisseistä. Se antaa tarinalle loppupisteen, joka vuorostaan tarjoaa näkökulman, josta tarinan voidaan katsoa muodostavan ”kokonaisuuden” (cf. Ricoeur 1986, vol. I, 111).

hahmota muille näyttäytymisensä koko merkitystä. Näyttäytymällä muille puheen ja toiminnan kautta ilmaisemme kyllä tahtomme, jonka voisimme jättää myös aktualisoimatta, mutta hetkellä, jolloin astumme yhteiseen maailmaan, puheidemme ja tekojemme merkitys ja seuraukset itsenäistyvät meistä. Puhekyky itsessään johtaa meidät lingvististen suhteiden inhimilliseen maailmaan, jossa me olemme kons-titutiivisesti muiden nähtävissä, jossa kuka-ulottuvuus tarjoutuu muiden tulkittavaksi. Arendtin näkökulmasta tämä viimekätinen määräytymättömyys luonnehtii yksiselitteisesti julkista näyttäytymistä, ja siksi hän määrittelee sen ”riskiksi”.

Ne harvat teot, joiden kiistattomia herroja kuvittelemme olevamme, kuten myös sanat, jotka lausumme, itsenäistyvät meistä heti kun ne äännetään. Muille niistä tulee kiistaton merkki siitä, keitä me olemme, mutta meille itsellemme ne kadottavat vastaansanomattomuutensa, joka niihin liittyi silloin kun ne olivat yksinomaisessa hallinnassamme, meidän sisällämme. Ilman muita, jotka takaavat meille tietyn lineaarisuuden tai paremminkin narratiivisen lineaarisuuden mahdollisuuden, olemassaolollamme ei olisi edes todellisuudentakuuta.

Vielä moniselitteisemmällä tavalla olemme olemassa ajassa eli muistissa; tällä kertaa täydellinen tilinteko elämästäni ei riipu enää ja vain aikalaisyhteisöstä, joka on nähnyt ja kuulut minut, vaan muistista, joka välittyy ajassa sukupolvelta toiselle, kerrotaan suusta suuhun. Tässä tapauksessa kuoleman tarinalleni tuoma täytyminen kuitenkin tekee kertomuksesta muuttumattomamman, vähemmän alttiin muutoksille ja kritiikille. Elämässä tapahtuneen välttämättömyys tulkitaan nyt luonteen perustaksi, tarinan päähenkilön luonteen, kuka-ulottuvuuden perustaksi.

#### Kerronta ja abstrahointi

Tarinat päähenkilöistä, kuten Karen Blixenin kertomuksissa, ovat kertomuksia ainutkertaisuudesta, joka ilmenee yhteisessä ja jaetussa tilassa - politiikan tilassa - ja juuri ilmenemisensä, näyttäytymisensä tähden niillä on oikeus tulla kerrotuiksi. Nämä ilmentymät ja ainutkertaisuudet eivät kerrotuksi tulemisessa

osoitaudu johdonmukaisiksi, ennalta-aavistettaviksi, osiksi kronologista tai historiallista kertomusta, vaan ne säilyttävät palautumattomuutensa ja ei-käsitteellistettävissä olevan ainutkertaisuutensa: sen pituinen se.

Nyt tämä ainutkertaisuuden ”käsittämisen” muoto erottautuu selkeästi käsittämisestä, jonka olemme tottuneet liittämään mihin tahansa teoreettiseen näkökulmaan. Kuten aiemmin on jo todettu, käsitteellistämisen takia teorialle ominainen käsittäminen on reduktio. Se on reduktio ennen kaikkea siksi, että sillä on taipumusta eliminoida epäolennaiset piirteet, eli erityispiirteet ja yksityiskohdat, joilla ei ole vaikutusta käsitteen abstrahoivaan rakentamiseen. Käsitteen muodostuminen riippuu konstitutiivisesti tästä epäolennaisen eliminoinnista, koska muutoin se ei olisi ”abstraktio”. Teorian puhdistava kieli kuorii tapahtuneen kontingentista lumeestaan ja tekee siitä ”universaalin”. Poliitiikan ”ei-vielä” on teoreettisesta näkökulmasta ”mahdollisuus”, jonka käsitteen universaalius pystyy helposti nielaisemaan siksi, että käsitteen tehokkuus perustuu juuri tähän toimenpiteeseen: se on jo käsittänyt itseensä sen minkä täytyy vielä tapahtua.<sup>3</sup>

Käsite ei hämmästy mistään. Se on eräänlaista ajattelun insinööritaitoa, jonka ansiosta suunnitteleminen on mahdollista törmäämättä epämiellyttäviin yllätyksiin. Vasta silloin kun abstrahoiva ja manipuloiva reduktio on tehty, ”käsittäminen” on mahdollista. Niinpä teoreettinen ymmärtäminen tappaa ainutkertaisuuden. Ennalta-arvaamattoman ainutkertaisuus palautumattomuudessaan ei teorialle yksinkertaisesti ”ole olemassa”, koska heti kun teoria kirkistaa todellisuuteen, se riistää siltä sille ominaiset piirteet, sen konstitutiivisimman ulottuvuuden, ja palauttaa sen ennakoitavaan, siis käsitteeseen, ideaan.

”Poliittinen” tai narratiivinen ymmärtäminen ei sen sijaan edellytä mitään abstrahoivaa rikosta vaan pitäytyy kertomisessa, joka säi-

<sup>3</sup> Derridan mukaan kreikkalainen ajattelu on aina suojautunut kaikilta absoluuttisen yllättäviltä ajatusyhdistelmiltä sisällyttämällä toiseuden yleensä logoksen ytimeen (vrt. Derrida 1967b, 197).

lyttää kaikki sattumukset, joita ilman tarina ei olisi tarina. Yksityiskohta ei enää ole vamma, joka tarvitsee teorian universaalien proteesien suojakseen, vaan se riittää itselleen. Kyseessä ei koskaan ole yksityiskohta ”yleensä” vaan tietty tarina loputtomine yksityiskohtineen, ”vaikutuksettomine” ja sattumanvaraisine käänteineen, jotka ovat johtaneet tiettyyn pisteeseen. Vaikutuksettomista yksityiskohdista tulee olennaisia – sikäli kuin voimme käyttää tätä termiä paremman puutteessa –, koska ne ovat tarinan rakennuspalikoita tai paremminkin ääviivoja, jotka piirtävät tarinan.

Tarina on piirustus, joka on mahdollistaa ymmärtää – siis esittää – vasta tarinan itsensä lopussa. Tällaisen ymmärtämisen tulos – sen merkitys – ei ole muuta kuin niiden käänteiden ja ääriivojen kokonaisuus, jonka tuhannet epäolennaiset sattumukset ovat piirtäneet. Vain poliittiseen ulottuvuuteen vankkumatta yhdistyvä narratiivinen ulottuvuus kykenee kunnioittamaan palautumatonta moninaisuutta, joka Arendtin mukaan on maan laki. On kiinnostavaa huomata, kuinka Arendtin intohimo kertomuksiin ilmenee hyvin eksplisiittisesti Karen Blixeniä käsittelevässä esseessä, jossa tarinan kertomisen intohimo ohittaa esteettisen ulottuvuuden omaksuen syvästi eksistentiaalisen merkityksen. Arendt kirjoittaa Karen Blixenistä:

”All she needed to begin with was life and the world, almost any kind of world or milieu; for the world is full of stories, of events and occurrences and strange happenings, which wait only to be told, and the reason why they usually remain untold is, according to Isak Dinesen, lack of imagination – for only if you can imagine what has happened anyhow, repeat it in imagination, will you see the stories, and only if you have the patience to tell and retell them will you be able to tell them well.” (Arendt 1968, 97)

Karen Blixenin tavoin Arendtilla on edessään maailma ja elämä, jotka vaativat oikeutta tarinassa, ei enemmässä kuin kertomuksessa, joka esittää ne niiden yksinkertaisessa faktisuudessa. Toisin kuin filosofi, joka rakentaa antiseptisiä malleja, joka haluaa vangita todel-

lisuuden kategorioihin, jotka tyydyttävät hänen täydellisyyden kaipuunsa, tarinankertoja esittää maailman sellaisena kuin se ilmenee, kaoottisena ja kontingenttina. Ainoa hänen tunnustamansa totuus on tapahtuminen ja ainoa tapa ilmaista se on mielikuviutus:

”Without repeating life in imagination you can never be fully alive, ”lack of imagination” prevents people from ”existing”. ”Be loyal to the story”, as one of her storytellers admonishes the young, ”be eternally and unswervingly loyal to the story”, means no less than, Be loyal to life, don’t create fiction but accept what life is giving you, show yourself worthy of whatever it may be by recollecting and pondering over it, thus repeating it in imagination; this is the way to remain alive.” (Arendt 1968, 97)

#### Kerronta ja totalitarismi

Yllä sanotun valossa haluaisin nyt lähestyä totalitarismin ilmiön historiallisen ymmärtämisen teemaa. Tällä vuosisadalla väkivaltaisesti kaikkia ymmärtämisen ja arvioimisen aiemmin päteviä kriteerejä horjuttaneiden historiallisten tapahtumien ja tekojen ymmärtämisen ongelma asettuu vielä tänäänkin tähdellisenä nimenomaan siksi, että sitä ei vielä ole ratkaistu. Totalitarismin, tai paremminkin Auschwitzin ja muiden tuhoamisleirien raskas perintö panee meidät edelleen kysymään, kuinka on mahdollista ymmärtää oikeuttamatta. Tämä kysymys on kaiken Arendtin poliittisen ajattelun taustalla. Nähdäkseni Arendtin tapa lähestyä tätä problematiikkaa osoittautuu kiinnostavaksi ja hedelmälliseksi ei-dogmaattiselle ja ei-spekulatiiviselle historiallisen ymmärtämisen teeman pohdinnalle.

On selvää, että tämä kysymys ei jää irrallisen muista jatkuvasti debatoiduista tärkeistä kysymyksistä kuten historiallisen tiedon luonteesta – historian epistemologisesta statuksesta – ja tämän tiedon filosofisista implikaatioista. Erityisesti arendtilaisesta näkökulmasta katsottuna tämän ongelman, joka on poliittinen, täytyy olla ratkaistavissa, tai ainakin ymmärrettävissä nimenomaan ei-spekulatiivisesta, ei-metafyysisestä, eivälttämättömästä perspektiivistä. Toisin sanoen historiallisen ymmärtämisen ongelmaa



ei voida ratkaista sen enempää metahistoriallisella argumentaatiolla kuin teoreettisesta perspektiivistäkään, jotka väistämättä pyrkivät neutralisoimaan historialliset tapahtumat.

Ongelma, jota Arendt joutuu lähestymään totalitarismin syntyhistorian analyysissään on luonteeltaan sekä epistemologinen että eettinen. Totalitarismin ymmärtämisen ongelma liittyy kiinteästi sen oikeuttamatta jättämisen pyrkimykseen.

”The conviction that everything that happens on earth must be comprehensible to man can lead to interpreting history by commonplaces. Comprehension does not mean denying the outrageous, deducing the unprecedented from precedents, or explaining phenomena by such analogies and generalities that the impact of reality and the shock of experience are no longer felt. It means, rather, examining and bearing consciously the burden which our century has placed on us – neither denying its existence nor submitting meekly to its weight. Comprehension, in short, means the unpremeditated, attentive facing up to, and resisting of, reality – whatever it may be.” (Arendt 1951, viii)

Erityiseltä historialliselta ja siten temporaaliselta luonteeltaan ”ennenkuulumattoman” ja ”ennen tapahtumattoman” (*unprecedented*) teon, tapahtuman, eteen joutuminen asettaa sekä eettisiä että epistemologisia kysymyksiä. Nämä kaksi aspektia liittyvät Arendtin perspektiivistä erottamatta toisiinsa. Teko ei ole ennenkuulumaton ja siten käsittämätön jostain tuntemattomista syistä eikä sitä sellaiseksi haluta jättää. Teko on ennenkuulumaton juuri siksi että se on käsittämätön ja *vice versa*. Vastavuoroinen suhde, joka liittyy eettisen ongelman epistemologiseen, asettaa meidät yhä vielä ratkaisematta olevan kysymyksen eteen.

Arendtin näkökulmasta käsitteitä tuottavan teorian, abstraktion epistemologinen arvo osoittautuu sangen hedelmättömäksi totalitarismin raskaan perinnön edessä. Tapahtuma on jotakin, jota ei voi kieltää, se on todellisuutta, jota ei voi eikä pidä häivyttää teorian pehmeään neutralisoivaan abstrahointiin. Juuri siksi, että teoreettinen spekulatio pyrkii kyllä käsittämään, mutta sen käsittämismuodot eivät kykene hyväksymään

teon, tapahtuman ”ennenkuulumatonta” luonnetta, suhteessa totalitarismiin se pitää sisällään vahvasti neutralisoivan ellei suoraan puolusteleavan korostuksen. Abstrahoivien käsitteiden muodostaminen pyrkii tuottamaan hyödyllisiä käsittämiskaavoja, synteettisiä välineitä, jotka ovat ”taloudellisesti” tehokkaita. Kaavat, tyypittelyt ja kategoriat tekevät ”manipuloivan” käsittämisen helpoksi: käsittämisen, joka tekee ennen kaikkea muuntelun ja välineellistämisen helpoksi. Tämä, eikä mikään muu, on ”teorian” vakiintuneen menestyksen motiivi.

Shoahin kaltaisen ennennäkemättömän ongelman edessä kysymys ei niinkään ole sen lokeroimisesta tulkintakaavaan, sen oikeuttavien ennakkotapausten löytämisestä, sen enemmän tai vähemmän välittömien syiden etsimisestä tai yksien tuomitsemisesta ja toisten vapauttamisesta syytteestä. Ei ole tärkeää oikeuttaa tapahtunutta teoreettisesti käytettävissämme olevilla intellektuaalisilla keinoilla. Tärkeämpi kysymys on, että emme saa unohtaa. Tämä tarkoittaa ennen kaikkea tapahtuneen pelastamista kaikessa faktisuudessaan (*datità di fatto*). Mutta tapahtunut faktisuudessaan ei halua tulla pelastetuksi tapahtumahistoriana, ”20. vuosisadan historiana” ja vielä vähemmän ”20.vuosisadan Tuomiona”. Ongelma on toisaalla. Se liittyy kiinteästi pahan ymmärtämiseen, lingvistisen rakenteen sisällä vaikeasti neutralisoitavissa – ja myös havainnollistettavissa – olevan ymmärtämiseen.

Juuri tässä on tutkimukseni ratkaiseva ongelma. Ei-havainnollistettavissa olevasta täytyy tulla ongelma. Tämä ”jokin, joka ei anna sanoa itseään” on siis tunnistettava ongelmalliseksi. Mutta jos koko filosofialle sitä, mikä ei anna sanoa itseään ei ole olemassa, kaikki on sanottavissa olevaa ja siten käsitettävää - metafysisen näkökulman mukaan. Tai sitten kaikki on tekstiä ja siten uudelleen merkityksellistettävissä, uudelleen tuotettavissa erilaisiin odottamattomiin mutta aina tekstin sisällä pysyviin suuntiin – dekonstruktivisen metafysiikan sisällä liikkuvan näkökulman mukaan. Uudelle näkökulmalle, joka hahmottuu lähtien sen problematiikasta, joka ei anna sanoa itseään, jää palautumattoman ”sanomattomuuden” ydin.

Tämä ”ydin” ei kuitenkaan ole Oleminen, joka paljastaa itsensä verhoutumalla, vaan *uuden todellisuus, ei-vielä*, kontingenti, joka yksinkertaisesti tapahtuu ja joka lukemattomista syistä ja toisiinsa kietoutuvien moninaisten polkujen kautta kiteytyy erittäin tärkeäksi historialliseksi tapahtumaksi. Tämä ”ei-vielä” ei ole mahdoton sana *tout court* – tässä ei todellakaan haluta tuottaa uudelleen alkuperän olennaisuutta eikä edes mystistä mahdottomuutta sanoa – vaan se on mahdoton sana *tämän* kielen, abstraktion kielen termin.

Minusta tuntuu tarpeettomalta pysähtyä tässä yhteydessä tarkastelemaan kielen ”neutralisoivaa” luonnetta. Todellisuudessa kysymys on itse käsitteellisen ymmärtämisen muodosta: jokainen tapahtuma palautetaan aiempaan tapahtumaan tai paremminkin samanlaisen tapahtuman standardimuotoon - havainnollistukseen. Tapahtuma menettää palautumattomuutensa tässä ja nyt, se yhtäläistetään johonkin jo tapahtuneeseen ja jo neutralisoituun, siitä tehdään tuttu ja siltä riistetään sille ominainen uutuus. Pitäisi tietysti erottaa toisistaan kieli yleensä ja abstrahoiva filosofinen kieli, joka ohjaa analyysiamme. Uskon kuitenkin, että todellisuudessa ero ei ole merkittävä siinä mielessä, että kieli joka on osoittanut hoitavansa tehtävänsä parhaiten ei varmastikaan ole runous eikä proosa vaan filosofinen, käsitteellinen kieli. Sen synteettistä ”operatiivisuutta” käytetään nyttemmin hyväksi kaikilla alueilla.

Jokaisella eri positiolla kieleen – kieli alkuperänä, kieli konventiona, kieli välineenä, kieli johdannaisena jne. – on hyvät syynsä, uskottavat syynsä, mutta ne eivät ole kiinnostavia tässä yhteydessä. Kun kielen ”diskursiivinen” luonne, maailmassa olemisemme syvästi diskursiivinen luonne, kokemuksen välittämisen mahdollisuus korkeintaan kielen kautta on tunnustettu, kielen ja kielessä dekonstruktion lingvistisen ja/tai metafyyssisen kysymyksen (jonka Derrida asettaa) asemesta on asetettava kielen poliittisuuden kysymys. Se ei ole muuta kuin kysymys *uudesta*. Uuden sanomattomuuden ongelma ei ole väärä vaan kokonaan ”uusi ongelma” siinä mielessä, että sen halutaan tulla ongelmaksikin, se halutaan kuormittaa on-

gelmallisuudella, jota muille kysymyksille ei ole olemassa. Tämä ongelmallisuus käy yhteen metafyyssisen skenaarion sulkeutumisen kanssa.

#### Derridan teksti

Derridan perpektiivissä traditioon kuuluvan filosofisen tekstin dekonstruointi ottaa huomioon vain tämän metafyyssisen skenaarion sulkeutumisen. Derridan dekonstruktio haluaa destrukturoida tekstin, jotta lukemattomat merkitykset, jotka ”traditionaalinen” tai metafyyssinen (läsnäolon metafysiikan, ajattelun ja olemisen yhteenkäymisen merkityksessä) merkitys on piilottanut, nousisivat esiin. Purkaen tekstiä dekonstruktio paljastaisi salaiset mekanismit, joilla teksti on rakennettu kirjallisena fiktiona, mutta samaan aikaan samat mekanismit tekevät tekstistä loputtomiin uudelleen muotoiltavaa ja uudelleen merkityksellistettävissä olevaa materiaa. On tunnettua, että filosofian ideaalisen kielen vaatimus on aina ollut saattaa voimaan jotkut arvot ja merkitykset joidenkin toisten kustannuksella ja että itse rationaalisen diskurssin järjestys on aina perustunut toisten kielten ulossulkemiseen ja alistamiseen.

Teoksessaan *La voix et le phénomène* (1967a) Derrida väittää, että koko metafysiikka ei ole muuta kuin toistoa, läsnäolon kertautumista. Se on juuri läsnäolon metafysiikkaa siinä määrin kuin se pöyhkeästi katsoo intuitiivisesti käsittävänsä Olemisen läsnäolona itselleen tietoisuudessa. Tämän läsnäolon toistettavuus, kerrattavuus, ei johdu sen ”epätodellisuudesta” fiktiivisyyden merkityksessä vaan sen ei-todellisuudesta, joka on aina identtinen itsensä kanssa (ei siis kontingenssin merkityksessä). Filosofinen diskurssi, kieli, joka sen ilmaisee, on konstitutiivisesti ideaalinen sikäli, että se kuuluu metafyyssiseen alueeseen, joka sulkee todellisuuden ulos *a priori* sen moninaisessa ja kontingentissa ulottuvuudessa.

Ideaalisuus perustuu ajattelun muuttumattoman todellisuuden ”aina identtiseen” luonteeseen, joka perustaa yhtenäisyytensä identiteetin periaatteeseen. Ideaalisuus ja mahdollisuus toistaa identtistä loputtomiin ovat kaksi toisiinsa lähtemättömästi liittyvää ulottuvuutta.

Niinpä metafysiikka on aina läsnäolevan tarina, koska se on aina toistettavissa. Metafyysiikka on kotonaan vain toistettavan, ennalta-arvattavan, ”kaanonin” kanssa. Se ei pysty ottamaan vastaan mitään kaanonin ulkopuolelta. Metafyysiikka ei pysty nielaisemaan ei-toistettavissa olevaa ”ennennäkemättömän” mielessä, se ei pysty sulattamaan sitä, koska se ei pysty dekodifioimaan sitä yhdeksi toistettavan ilmenemismuodoksi. Siksi se eliminoi sen diskurssistaan, se tekee siitä ”empiirisesti olemassaolevaa”, jossa ei sellaisena ole mitään välttämätöntä, eikä siten mitään itselleen identtistä toistettavaa. Ideaalisuus on siis ”ei-todellinen” sekä platonisessa että koko metafysiikan mielessä. Ideaalisuus säilyttää eron todellisuuden ja representaation, todellisen ja kuvitellun, alkuperäisen läsnäolon ja toiston välillä. Puhdas läsnäolo on alkuperä, josta kaikki merkitykset johtuvat. Myös merkki on johdannainen, epätäydellisyys, joka voi olla vain ”epätäydellinen” kopio läsnäolosta, itselleen läsnäolevasta intuitiosta. Tämä on metafysiikan sääntö, sen perusta.

Mutta Derridalle tämä ero eliminoi metafyyssissä teksteissä itse itsensä, eli hän osoittaa kuinka läsnäolon myytti on todellisuudessa fiktio. Läsnäolon metafysiikan dekonstruktio paljastaa tällaisen logosentrismien mystifikaatiot, eli metafyyssisen diskurssin, *logoksen*, ylivallan. Metafyyssinen diskurssi ei ole muuta kuin yksi diskurssi muiden joukossa: “...the most truly philosophical reading of a philosophical work – a reading that puts in question its concepts and the foundations of its discourse – is one that treats the work as literature, as a fictive, rhetorical construct...” (Culler 1983, 150)

Tarkastellessaan filosofista diskurssia fiktiona, syntaktisena ja retorisenä konstruktiona, Derridan dekonstruktio valottaa strategioita, jotka ovat synnyttäneet ja saaneet kukoistamaan hierarkiat, joille logosentrismi perustuu. Derrida tuo esille kuinka tyypillisesti metafyyssiset vastakohtaparit sisäisen ja ulkoisen, alkuperäisen ja kopion, todellisuuden ja ilmiön välillä ovat itse asiassa retorisia fiktioita, joille metafyyssinen diskurssi perustaa järjestyksensä. Ei ole eroa todellisuuden ja representaation välillä, kaikki on merkkiä siinä mielessä, että kaikki lähtee liikkeelle toistettavuutensa, uu-

delleen tuotettavuutensa, uudelleen esitettävyytensä mahdollisuudesta.

Ideaalisuus on siis ”ei-todellinen” tietoisuudelle läsnäolevan representaation mielessä, joka Husserlin mukaan on ennen kieltä, se on välitön intuitiivinen mielikuva. Ideaalisuus on ei-olemassaoleva, se tuotetaan jättämällä ottamatta huomioon, karsimalla pois kontingentti, sattuma (tapahtuma). Derridan dekonstruktiossa ideaalisuus ei siis kuitenkaan tarkoita yksinkertaista esikielellistä läsnäoloa vaan representaatiota merkin avulla, jatkuvan uudelleen kertaamisen mahdollisuutta. Tämä mahdollisuus tarjoutuu siksi, että ideaalisuudella ei ole mitään tekemistä sattuma-tapahtuman kanssa sen peruuttamattomuudessa ja kontingentissa palautumattomuudessa, vaan se on kiinnostunut vain ”aina identtisestä”, joka on sellainen vain representaation toistettavuuden takia.

Vaikka Derridan dekonstruktio toisaalta tarjoaa kiinnostavia lähtökohtia uuden sanottavissa olemisen, ”politiikan ei-vielän”, tutkimiseen, se toisaalta jää kiinni tekstin, rakenteen, keskeisyyteen, joka ei päästä kokonaan ulos metafyysestä horisontista. Voi olla äärimmäisen tärkeätä tutkia suhdetta ideaalisuuteen, joka sitoo metafyyssisen diskurssin jo annetun kaanonin jatkuvaan uudelleen tulkintaan, merkkien uudelleenkertaamiseen, jotka aina jo käsittävät ja uudelleen käsittävät maailman yhdistelmänsä sisällä rakenteessa. Tällainen dekonstruktio todellakin valottaa, kuinka puhtaan kognitiivisesta näkökulmasta filosofisella diskurssilla *ei voi* olla mitään tekemistä tapahtuman, eli sellaisen ilmiön kanssa, joka tapahtuu ja jota ei siksi voi peruuttaa jälkikäteen.

Derridan toteaa, että kun hän käyttää sanaa, hänen on alusta alkaen operoitava toiston rakenne (rakenteessa), jonka aines ei voi olla kuin edustava. Merkki ei ole koskaan tapahtuma, jos tapahtuma merkitsee empiiristä, korvaamatonta ja peruuttamatonta ainutkertaisuutta (Derrida 1967a, 85).

Merkin ja kielen ideaalinen luonne liittävät jokaisen ”merkityksen” rakenteeseen, joka on välttämättä ja konstitutiivisesti yhdistetty kertaamiseen, representaatioon uudelleenesittämisinä. Jotta toisin sanoen voidaan antaa merkitys diskurssille, joka ei ole muuta kuin use-



ampien merkkien ja äänteiden syntaktinen artikulaatio, on välttämättä tukeuduttava rakenteeseen, jonka muodollinen identiteetti sallii tällaisten merkkien ja äänteiden tunnistamisen ”jo nähtyinä”, eli sellaisen toistettavuuden muotoina, joka juuri toistettavana on merkityksellinen. Muodolliseksi ja toistettavissa, siis representoitavissa, olevaksi identiteetiksi ymmärretty kielen ulkopuolella ei Derridan mukaan tapahdu minkäänlaista merkityksenantoa. Siten kaikki pelit, jotka teksti kätkee ja paljastaa ainoastaan dekonstruktiivisen pelin kautta – teksti ymmärretään nyt yksinomaan kirjallisena konstruktiona, fiktiona –, kaikki mahdolliset ”uudet” yhdistelmät, jotka nousevat tekstin dekonstruktiivisesta lukemisesta, jäävät tekstiin kiinni. Derridalle tekstin ulkopuolella ei ole minkäänlaista todellisuutta, jokainen ”uusi käsittäminen” jää aina tekstin sisälle, uusi jää kiinni tekstuaaliseen käytäntöön, joka ei irtaudu kielestä edustamisena ja uudelleenesittämisenä ymmärrettynä.

Saadakseen marginaalisen, kätketyn, nousemaan esiin Derridan dekonstruktio kumoaa hierarkiat liu’uttaen perinteisiä merkityksiä kohti marginaalia ja esittäen siten ”uusia toituksia”, jotka läsnäolon metafysiikka oli sallanut. Mutta nämä uudet ”totuudet” ovat alituisen uudelleen merkityksellistämisen ainesta loputtomassa prosessissa, joka ei pysähdy koskaan, sillä kaiken takana on vain *differance*, eron ja eroamisen liike, joka siirtää itsessään olemisen jatkuvasti paikaltaan. Kaiken kaikkiaan ei ole representoitua, joka lopulta voitaisiin kiinnittää, vaan vain loputtomia representaatioita eli kielellisiä uudelleenesittämiä, joiden legitimiys perustuu merkin ideaaliseen, siis kerrattavissa olevaan luonteeseen.

Kaikki tämä voi olla hyödyllistä delegitiivoivana käytäntönä, menettelynä, joka paljastaa vallankäyttöjä, joista filosofia oli tehnyt ”loogisia välttämättömyyksiä”. Aidosti poliittisesta näkökulmasta Derridan epistemologinen perspektiivi paljastuu kyvyttömäksi ymmärtämään politiikan kontingenttia todellisuutta. Mitä tulee ennennäkemättömän, ”vailla edelläkävijöitä” olevan, ymmärtämisen ongelmaan, Derridan positio jää kiinni metafysiikkaan siinä mielessä, että se jää kiinni todellisuutta koskevaan filosofiseen diskurssiin, jota de-

konstruktio mikäli mahdollista painaa yhä tekstuaalisempaan suuntaan, yhä enemmän irrallleen todellisuudesta.

Myöntäessään, että kaiken takana on kuitenkin koodi, kieli, joka järjestää ja muokkaa havaintojamme maailmasta juuri niiden ”neutralisoinnin” kautta, hän ei aseta uuden ajattelemisen tai paremminkin ”ilman edelläkävijöitä” ajattelemisen ongelmaa. Tietyissä mielessä hän suhtautuu vastuuntunnottomasti todelliseen. On paljon uskottavampaa ja vähemmän vaarallista jäädä kiinni tekstiin, merkkien toistettavuuteen.

Pohjimmiltaan dekonstruktiivinen peli ei ole muuta kuin nimenomaan peli, joka maallistaa filosofian mutta joka ei ole vähimmäissäkään määrin kiinnostunut todellisuuden ymmärtämisestä ”uutena”.

#### Dekonstruoida kertomisen tähden

Hannah Arendt käsittelee uuden, politiikan ”ei-vielän” ymmärtämisen ongelmaa keinoin, jotka liittyvät dekonstruktiiviseen näköalaan, siis tradition filosofisten periaatteiden delegitimointiin ja tämän tradition kätkemien ja salaamien kysymysten paljastamiseen.

Reiner Schürmannin mukaan dekonstruktio keskeyttää, pelaa ulos ensimmäisen filosofian ja käytännöllisen filosofian välisen johdannaisuuden. Tämän johdannaisuuden takia ontologiaa on voitu kutsua ensimmäiseksi filosofi-

<sup>4</sup> Vrt. tässä suhteessa Gianni Vattimon johdanto Derridan teokseen *L'Écriture et la différence*.

<sup>5</sup> Lainaus on Primo Levin omaelämäkerrallisen Auschwitz-raportin, *Se questo è un uomo* (Einaudi, Torino 1958), alkurunosta, joka on jostain syystä jätetty pois suomenkielisestä käännöksestä (*Tällainenkö on ihminen*. Gummerus, Jyväskylä 1962) Kokonaisuudessaan runo kuuluu seuraavasti:

*Te jotka asutte turvassa*

*suojaisissa kodeissa,*

*te jotka illalla palatessanne*

*kohtaatte lämpimän aterian ja ystävien kasvot:*

*miettikää, tämäkö on mies*

*joka raataa liejussa*

*ei saa rauhaa*

*joka taistelee leivänmurusta*

*kuolee kyllän tai ein tähden.*

*Miettikää, tämäkö on nainen*

*vailla hiuksia, nimeä*

(jatkuu seuraavalla sivulla)

aksi: se muodosti perustavan ja legitimoivan opin suhteessa erikoistuneiden oppien korpukseen tai järjestelmään. Vastauksissa, joita filosofit perinteisesti ovat antaneet kysymykseen ”Mitä on tehtävä?”, he ovat tavalla tai toisella tukeutuneet johonkin Ensimmäiseen nimittäjään, jonka tehtävä perustana varmistettiin ”yleisellä” opilla. Samanlaiselta opilta toiminnan teorit ovat saaneet ajattelukaavansa sekä suuren osan vastauksistaan. Nyt metafysiikan dekonstruktio sijoittaa historiallisesti sen, mikä oli ajateltu noumeeniseksi perustaksi. Tällä tavoin se sulkee yleisen metafysiikan ja erityisten metafysiikkojen, ensimmäisen filosofian ja käytännöllisen filosofian välisen johdannaisuuden aikakauden (Schürmann 1986, 23-24).

Perustan puute, politiikkaa ja politiikan ymmärtämistä määränneiden metafysiisten periaatteiden ylivallan loppu ovat arendtilaisen diskurssin konstitutiivisia elementtejä. Mutta ero Arendtin dekonstruktivisen projektin ja Heideggerista Derridaan<sup>4</sup> yltävien dekonstruktivisten kokeiden välillä on vankkumattomassa halussa ymmärtää ja pelastaa unohdukselta teot ja tapahtumat, jotka ovat luonteeltaan peruuttamattomia, joista ei ole paluuta takaisin. Halu ymmärtää totalitaarista todellisuutta, kuten edellä todettiin, punoo epistemologisen problematiikan eettiseen kysymykseen. ”Meditate che questo è stato”<sup>5</sup>, Hannah Arendt tuntuu itsepintaisesti haluavan sanoa meille.

Meidän selkeä tehtävämme, josta emme voi vetäytyä, täytyy olla tuhoamisleirien todelli-

suuden pohtiminen. Tämä todellisuus on kohdattava kaikessa raskaudessaan, sitä ei voi paltuttaa tekstin sisäiseksi älylliseksi ongelmaksi. Tekstin ulkopuolella on todellisuus, jonka ymmärrettävyys ei voi jäädä kiinni ensimmäisestä filosofiasta johdettujen poliittisten kategorioiden mukaisiin teoreettisiin muotoiluihin (jotka voidaan kyllä hylätä traditionaalisen historiantutkimuksen mukaisesti), jotka nyttemmin ovat käyneet pätemättömiksi. Se ei myöskään voi jäädä kiinni uudelleentulkinnan problematiikkaan, filosofiseen hermeneutiikkaan, joka kyllä perustuu tradition dekonstruktioon mutta jää kiinni kielen ideaaliseen rakenteeseen siten kuin Derrida sen määrittelee.

Tarinankerronta kriittisen ymmärtämisen muotona

Arendtilainen tarinankerronta on vaihtoehtoinen mahdollisuus filosofisten johtoperiaatteiden tieteelle, totalitaariselle halulle kontrolloida yksilöitä huolellisen aivopesun kautta, ja ennen kaikkea se on mahdollisuus, joka meille on Auschwitzin jälkeen annettu, voida ymmärtää totalitarismin ennennäkemätöntä luonnetta, säilyttää se muistissa ja esittää siitä arvio.<sup>6</sup>

Tarinankerronnalla on kaksinainen tehtävä: se sijoittaa teorit niiden kokemusten sisälle, joista ne alunperin nousevat ja se alistaa kuulijakunnan loogisesta ja abstraktista argumentaatiosta eroavalle kriittisen ajattelun muodolle. Tarinalla on etuoikeus esittää myös teoreettisesti relevantti ongelma, dilemma, konkreettisuudessaan ja kontingenssissaan pakottaen kuulijat ajattelemaan kriittisesti dilemman itsensä sisällä. Juuri tämän tyyppinen ”kriittinen ja situationaalinen” ajattelu on tarpeen kun meitä kannustetaan ajattelemaan ”ilman

(jatkoa edellisiltä sivulta)  
*vailla voimaa enää muistaa  
 silmät tyhjät, syli kylmä  
 kuin sammakko talvihorroksessa.  
 Ajatelkaa, tämä tapahtui:  
 Nämä sanat annan teille.  
 Painakaa ne sydämiinne  
 kotona, matkalla  
 nukkumaan käydessä, ylös noustessa;  
 toistakaa ne lapsillenne.  
 Tai talonne romahtaa  
 sairaus kaataa teidät vuoteeseen  
 lapsenne kääntävät kasvonsa teistä.*

Huomautus ja käänös. T.P.

<sup>6</sup> Vrt. seuraavassa esitettyjä ajatuksia Disch 1993.

<sup>7</sup> Tästä vrt. *The Human Conditionin* viimeinen osa ja Arendtin kritiikki modernin aikakauden uusia arvoja kohtaan. Kartesiolainen epäily on eliminoinut mahdollisuuden tukeutua mihinkään muuhun periaatteeseen kuin itse epäilemiseen, siis tietoisuuden prosessiin, prosessiin, joka on meidän itsemme sisällä. Tästä lähtien jokaisesta totuuden kriteeristä tulee vain itseverifioimisen muoto, loogisen järjkeilyn adekvaattiuuden muoto.

suojakaiteita” (*without banisters*). Ajattelemisen kriittisesti kaikkien ennalta vakiinnutettujen kategorioiden ja muotojen ulkopuolella on verrattain epätavallista meidän traditiiossamme, mutta juuri sitä meiltä vaaditaan aikana, jolloin minkä tahansa kategorian uskottavuus ja pätevyys on kulunut loppuun. Ennen kaikkea ne ovat etääntyneet kokemuksesta. Ne eivät enää pysty muodostamaan tulkintakehystä, jonka sisällä kokemuksella olisi vielä merkitys.

Jokaisen teorian ja kategorian taustalla on konkreettinen kokemus, joka on johtanut yleisen periaatteen, säännön tai tendenssin kehittämiseen. Arendt esittää henkilökohtaista vastuuta diktatuurissa käsittelevässä artikkelissaan (1964), että kategorioiden ja teorioiden uskottavuus on enemmänkin niiden loogisessa jondonmukaisuudessa kuin niiden kyvyssä mukautua yksittäisiin tapahtumiin (ks. Arendt 1964). Arendt kulkee epäilemättä vastavirtaan, koska hän tuntuu väittävän, että kerrotulla tarinalla on enemmän ”valottavaa” voimaa kuin millä tahansa abstraktilla käsitteellistyksellä, ja tämä on ilman muuta ristiriidassa länsimaisen kulttuurimme perustalla olevan myytin ja *logoksen* välisen tunnetun vastakkainasettelun kanssa. Tarina, *Mythos*, liittyy traditioon, sen ennakkoluuloihin, sen epäjohdonmukaisuuksiin, kun taas *logos* tarjoaa tehokkaimman aseensa taistella sitä vastaan, mikä ei sovi yhteen ainoan tunnustetun legitimitietin kanssa, loogisen yhdenmukaisuuden kanssa.<sup>7</sup>

Lisäksi traditioon liittyvää tarinoiden kertomista pidetään traditiota itseään legitimoivana käytäntönä, konsensuksen lujittamisen muotona, joka on omiaan karkottamaan kaiken kriittisen ajattelun ja vastarinnan kyvyn. Vastoin näitä olettamuksia Arendtin mukaan juuri moraalisten kategorioiden abstraktius teki natsismille mahdolliseksi korvata tutut moraaliset viittaussuhteet ”lingvistisillä säännöillä”: “The net effect of this language system was not to keep these people ignorant of what they were doing, but to prevent them from equating it with their old, ’normal’ knowledge of murder and lies.” (Arendt 1963, 86)

Vastaavissa olosuhteissa, joissa ajattelu ja todellisuus ovat täysin erotetut toisistaan, ai-

noa apukeino on kertoa tarinoita, jotka valaisevat todellisuuden ja siitä abstrahoitujen käsitteiden epäsuhtaa. Arendtin narratiivinen käytäntö lähestyy tragedian metodia eli traagisesta esittämisestä johdettua ymmärtämistapaa siten kuin Martha Nussbaum kuvaa sen kirjassaan *The Fragility of Goodness* (1986). Myös tässä tekstissä kirjoittaja viittaa kertomukseen ”arkhimedisin” ajattelun vastarintana. Hän asettaa rationalistisen, normatiivisen ja abstraktin ajattelun vastakkain tragedian ”partikulaarisen” metodin kanssa. Edellinen on esitettävissä vertikaalisesti annettujen sääntöjen ja normien ehdoin eettisiä ongelmia rakentavana, kun taas jälkimmäinen opettaa meitä ajattelemaan horisontaalisesti monimutkaisen yhteyskudelman kautta, joka konstituoii draaman. Vain “by burrowing down into the depths of the particular, finding images and connections that will permit us to see it more truly, describe [it] more richly” (cit. Disch 1993, 69) tragedian tapahtumat, voidaan saavuttaa täydellinen näkemys epämääräisyydestä ja vaikeudesta, jotka hallitsevat ihmisten välistä maailmaa, valinnan, harkinnan maailmaa. Tragedia ei todellakaan ole muuta kuin “the story of a complex pattern of deliberation” (Disch 1993, 69).

Traaginen kerronta ei siis muodosta tulkintamalleja, jotka sulkevat todellisen ennalta olemassa olleiden kategorioiden ja kaavojen sisään vaan pikemminkin kumoaa sellaiset mallit eikä muodosta mitään helppoa tulkintaratkaisua. Se stimuloi ”spontaania kriittistä ajattelua” epäsystemaattisuutensa ja narratiivisuutensa kautta.

Tässä yhteydessä on kiinnostavaa suhteuttaa Nussbaumin positio J.P. Vernantin ja P. Vidal-Naquetin (1976) attikalaisen tragedian klassiseen analyysiin. Minusta näyttää, että kummatkin, vaikkakin eri perspektiiveistä, haluavat korostaa draaman epistemologista pätevyyttä ennen kaikkea vastakohtana Platonin edustamalle kaikkivoipaiselle filosofiselle mentaliteetille. Vernant ja Vidal-Naquet analysoivat perin pohjin “tragedian logiikkaa” ja haluavat korostaa ennen kaikkea sen sosiopoliittista tärkeyttä, joka sillä oli ateenalaisen draaman lyhyen kukoistuskauten aikana.

Tämän logiikan monimielisyys, mutta myös

sen räjähdysmäinen ja ”kriittinen” voima nousee platonisen dialektiikan totuuden logiikan rinnalle. Viitaten V. Goldschmidtin teokseen *Question platoniciennes* (Paris 1970) kirjoittajat esittävät, että runoilijoiden kuolemattomuus ei riitä selittämään Platonin syvää vihamielisyyttä tragediasta kohtaan. Pelkästään siksi, että tragedia esittää ”toimintaa ja elämää”, se on totuuden, siis filosofisen totuuden, vastakohta. Ja ehkä myös vastakohta sille filosofiselle logiikalle, jonka mukaan kahdesta ristiriitaisesta asettamuksesta toisen ollessa tosi toisen täytyy välttämättä olla epätosi. Tästä solidaarisesta näkökulmasta tragedian ihmisellä näyttää olevan toinen logiikka, joka ei erota totuutta ja epätotuutta niin puhdaslinjaisesti toisistaan: retorien logiikka, sofistien logiikka, joka tragedian kukoistuskautena aikana tekee vielä tilaa monimielisyydelle, koska se ei pyri osoittamaan teesin absoluuttista pätevyyttä vaan konstruoimaan *dissoi logoi*, kaksoisdiskursseja, jotka antiteettisuudessaan *taistelevat keskenään tuhoamatta toisiaan*. (Vernant ja Vidal-Naquet 1976, 8).

Monet totuudet ovat yhtä aikaa olemassa tragedian monimielisessä logiikassa, koska positioiden välille ei ole rakennettu hierarkiaa, ne ovat keskenään samanarvoisia: ne ovat toisiaan vastapäätä, horisontaalisessa suhteessa kuten Nussbaum sanoisi, kun taas filosofialle ominainen ulossulkemisen logiikka pystyy vakiinnuttamaan vain yksisuuntaisen vertikaalisen suhteen totuuden ja mielipiteen välillä.

Arendtin positio on hyvin samankaltainen. Tarinoiden kertomisella on spontaanin kriittisen ajattelun stimuloimisen ja opettamisen kaksoisrooli. Ajattelua, joka syntyy jokapäiväisen elämän vaatimuksista, stimuloivat tapahtumat ja kokemukset, ja kerronnan kautta se ankkuroituu lujasti niihin. Suurimman ongelman synnyttävät ilmiöt, joita emme pysty niiden absoluuttisen uutuuden takia tulkitsemaan ja ymmärtämään minkään käytettävissämme olevan kategorian avulla. Jotta voidaan pyrkiä ymmärtämään totalitarismin kaltaista ilmiötä – joka on ”ennennäkemätön” *par excellence* – ei pidä aloittaa kategorioista vaan tarinoista (Disch 1993, 670).

Arendt katsoo, että ei voida asettaa natsismin ”totuuden” paljastamisen ongelmaa, joka vain syyttää natsseja julmuuksista ja vaatii ainoana totuutena kostoja. Itse natsismi oli paljon monimutkaisempi ilmiö ja itse julmuudet eivät olleet vain ”yksinkertaisia” julmuuksia vaan mielettömyyksiä. Arendtille ongelma totalitarismin suhteen on ymmärtämisen ongelma. Totalitarismi osoittautuu vaikeaksi ymmärtää nimenomaan siksi, että itse natsismi perustuu yksilöiden arvostelukyvyyn totaaliseen manipulaatioon. Natsit tekivät totuudesta ja valheesta toisistaan erottumattomia, pyrkivät rakentamaan todellisuuden, joka olisi vaikuttanut kaikkiaan todenmukaiselta mutta joka oli yksinkertaisesti valtarakennelma. Konsensus saavutettiin ”väärän todellisuuden” jatkuvan ja umpimähkäisen rakentamisen kautta, joka sai kaikki kivuttomasti hyväksymään muutoin sietämättömän tilanteen.

Näitä totaalisen konsensuksen ja kontrollin strategioita vastaan, joiden ansiosta totuus ja valhe ”toimivat” samalla tavoin ja voivat olla voimassa yhtä aikaa, Arendtille haaste on kehittää analyysiatapa, joka muovaa totalitarismin historian siten, että konsensuksen saavuttaminen ei ole mahdollista, vaan se pakottaa ihmiset ajattelemaan, mitä he ovat tekemässä (Disch 1993, 671). Kirjeessään *The Origins of Totalitarianism* -teoksen (1951) kustantajalle Arendt selittää, että päiväihminen on sellainen historiankirjoitus, jonka implisiittinen laki on tapahtuneen ja olemassa olevan säilyttäminen, oikeuttaminen ja kiittäminen. Hän haluaisi päin vastoin esittää tapahtumat siten, että ne säilyttävät vastakkaisen antihistoriallisen päämääränsä: tuhoamisen. Tämä on kuitenkin vain kiihoke, jonka tekee tyhjäksi huomattavasti kestävämpi moraalinen tehtävä ei vain eliminoida tai yksinkertaisesti ignoroida totalitarismia vaan puhua siitä, ja runsaasti, tavalla, joka ei ole banaali ja vielä vähemmän alistunut.

Totalitarismin historialliseen sisältöön sopivan tutkimustavan löytäminen ei ole helppoa. Arendt kritisoi sekä sosiaalitieteen neutraalia ja etäistä positiota että poleemisia partukularistisia kannanottoja, joka eivät johda muuhun kuin ”kyynisyyteen ja pintapuolisuuteen”. Keskitysleireillä käytetyt kidutus- ja tuhoamistekniikat asettavat konkreettisella tavalla epistemologisen kysymyksen, jonka sekä sosiaa-

litieteet että moraalifilosofia ovat nähneet kaatuvan totalitarismin myötä päälleen. Mahdollisuus luottaa ”todellisuuteen” vääristyy ja turhautuu leireillä täydellisesti. Totalitarismin kyky tuottaa jäykkä todellisuus ja tehdä siitä toden näköinen jäykän, paranoialle tyypillisen logiikan avulla, tekee kaikista ”tieteellisistä” objektiivisuuskäsityksistä absurdeja (Disch 1993, 672). Sosiaalitieteiden tekniikat menettävät luottamuksen totalitaristisen vallan edessä, joka pystyy saattamaan voimaan minkä tahansa hypoteesin, vieläpä muodostamaan tosiasioita, jotka vahvistavat nuo hypoteesit.

Arendtin esseestä *Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps* (1950) on mahdollista jäljittää ”tarinankerronnan innovatiivinen tekniikka”. Kuvatessaan keskitysleirejä Arendt hylkää sosiaalitieteiden sanatarakan kielen värisävän runokielen hyväksi. Vain ei-konventionaalinen kieli, joka käyttää metaforia, oxymoroneita ja hyperbolia, pystyy kantamaan niin ennenkuulumatoman asian taakan kuin mitä tuhoamisleirien kuvaaminen on.

Arendt käyttää esimerkiksi oxymoronia kuvatakseen leirien mieletöntä todellisuutta. Ne ovat ”tuhoamistehtaita” tai ”kuolemantehtaita” jotka ”tuottavat ruumiita”. ”Kuoleman tuottamisen” tai tuhon tuottamisen absurdius, missä tuotannon tehokkuus on vastatuottavan tuhon palveluksessa, tekee keskitysleirien mieltömyyden erittäin selväksi. Ennen kaikkea se saattaa meidät tietoisiksi siitä erityisestä hulluudesta, joka on kaiken totalitarismin perusta: vainoharhainen looginen seurausvaikutellisuus, joka seuraa jäännöksettä hypoteettisista perusteista, jotka saatetaan vastaamaan todellisuutta.

Joukkotuho on rikos, jonka analogia sen kanssa, mitä leireillä tapahtui, ei kanna; termi ”joukkotuho” paljastaa vain ilmiön määrällisen ulottuvuuden, kun taas sen absurdi uutuus ei ilmene kuolleiden lukumäärässä vaan systemaattisessa halussa tuhota yksilöllisyysruumiiden, joko elävien tai kuolleiden, tuottamisen kautta (Disch 1993, 674).

Hyperbola taas auttaa täsmentämään leirien ”moraalista” hirvittävyttä. Ne ovat ”helvetin kuva”, missä asukit elävät ”hirvittävässä yhdenvertaisuudessa”. Natsirikollisuus ei ole vain häijyyttä, vaan se on ”vääristynyttä häijyyttä” samoin kuin juutalaisten viattomuus on

”vääristynyttä viattomuutta”. Perinteisten kategorioiden kieli kalpenee näin ”epäjohdonmukaisen” kielenkäytön edessä, joka kuitenkin auttaa Arendtia selittämään, että ennennäkemättömiä tapahtumia ei voi ymmärtää ”perinteisin” termein. Lingvistinen kokeilu hyperbolan, metaforan ja oxymoronin soveltamisesta historialliseen analyysiin edustaa ainakin pyrkimystä löytää ymmärtämisen uusi mahdollisuus, ymmärtämisen, joka ei enää identifioitu ilmiöiden neutralisoinnin ja oikeuttamisen kanssa.

Hänen tutkimustaan inspiroiva tahto on perinpohjin antitotalitaarinen ennen kaikkea metodiltaan: se ei saa ilmaista tapahtunutta tyrannimaisin termein aivan kuin totalitarismista olisi olemassa vain yksi totuus, joka vain odottaa tulemistaan julkilausutuksi. Mutta tapahtunutta ei saa myöskään ilmaista liian vaikeasti julmuuksista puhumista vältellen. Arendtin pyrkimyksenä on antaa tekojen ja tapahtumien elää niiden tapahtuneille tosiasioille ominaisessa fenomenologisessa faktisuudessa.

Näin historian moninaisuus konstituoituu monien erilaisten pienten kertomusten punoksen kautta antaen elämän Historian monimutkaiselle seokselle. Jokaisella näistä tarinoista on oma tärkeytensä ja merkityksensä, joka ei saa hävitä yhdistettynä laajempaan historialliseen kehykseen. Ei ole olemassa historian Merkitystä, joka ilmenee vain universaalilla ja epokaalisella tasolla. Kertomuksen epävakauttava tehtävä Arendtin tarkoittamassa merkityksessä on juuri siinä, että se ei abstrahoi, se ei alistu millekään suuremmalle kategorialle, se ei uhraa yhtään kontingentin tapahtumisensa yksityiskohtaa tyydyttääkseen tieteellisen mielenlaadun systemaattisuuden ja seurauksellisuuden vaatimuksia.

Tässä kontingenssin narratiivisessa seikkailussa auttava kieli muodostuu omaperäisestä vastakkainasettelusta: “[Arendt] juxtaposes explicitly judgmental writing and empirical evidence as if the resonant idiom of literature and the literal idiom of social science were perfectly compatible”. (Disch 1993, 674)

Vasta *The Origins of Totalitarianism* -teoksen täydellisessä versiossa (1958) tulee selkeästi ilmi, mitä voisimme kutsua Arendtin todelliseksi kriittiseksi teoriaksi, joka eksplikoi-



tuu kaikessa innovatiivisessa merkityksessään kertomuksena. Kaikkein kiinnostavinta on, että teoksen piti alun perin saada toinen nimi. Tämä kertoo metodologisesta ongelmasta, joka Arendtin oli kohdattava käsitellessään vailla ennakkotapausta olevaa historiallista aihepiiriä. Otsikon piti olla *Elements of Shame: Antisemitism - Imperialism - Racism*. Kirjeissään kustantajalle Arendt esittää, että kolmea elementtiä toisiinsa sitovan ”amalgamin” piti olla antisemitismi. Termi ”elementit” viittaa juuri pesäeroon historiankirjoituksesta, joka postuloi syiden ja seurausten välisen jatkumon. Termin ”amalgami” käyttö viittaa lisäksi elementtien yhdistelmään, jonka tekijöiden välinen yhteys ei kuitenkaan määräydy kausaalisella ja välttämättömällä tavalla mutta ei myöskään täysin sattumanvaraisesti.

”Elementtien” ja ”amalgamin” kaltaisten termien valinta varustaa Arendtin ”kontingenssin sanastolla”. Samalla häpeän kaltaisen vahvasti arvottavan termin valinta ”kontingenssin sanastoon” yhdistettynä vakiinnuttaa jälkimmäisen aseman: se ei ole välttämätön eikä täysin sattumanvarainen, ja juuri tämän erityisen ontologisen ehtonsa ansiosta se tekee jatkuvan kriittisen arvioimisen välttämättömäksi. ”Vain” kontingentin todellisuuden arvottamisessa on todellakin ratkaisevaa, että se ei nauti historiallisen välttämättömyyden lain käännteentekevää suojelua, joka takaisi ”jo tapahtuneen” lähes yhdenmukaisen toistumisen myös tulevaisuudessa, antaisi legitimaation tai paremminkin tietoisien takuun sille, joka elää tässä todellisuudessa siihen kontingentisti sitoutuneena.

Todellisuus muotoutuu vain arvioissa, joita siitä muodostetaan *post facto*, arvioissa, jotka ovat moninaisen ihmisjoukon muodostamia ja keskenään jakamia. Juuri tällaisessa jakamisessa todellisuus hitaasti kutoutuu narratiiviseksi ja intersubjektiiviseksi punokseksi. Kerrotuista tarinoista tulee arvioinnin ainesta ja arviot puolestaan takaavat todellisuuden ja julkiläusutuksi tulemisen niiden kohteina oleville tarinoille. Tarinankerronta ja arvio vahvistavat vastavuoroisesti toisensa eräänlaisessa ”virtuoottisessa kehässä”, ne ovat toisilleen välttämättömiä.

Alkuperäinen otsikko korvattiin sitten otsikolla *The Origins of Totalitarianism*, jonka va-

litseminen edellytti koko teoksen luonteen määrittelemistä uudelleen. Kun ”elementit” saavat ajattelemaan analyysia, joka loukkaa yhteiskuntatieteen konventioita, ”alkuperät” johtavat meidät välittömästi takaisin kausaalisen seurausvaikutuksellisuuden perinteisiin kategorioihin. Nyt metodologinen epävarmuus, joka näytti vaivaavan Arendtia julkaisemattomissa kirjeissä ja muistiinpanoissa, häviää, ja tilalle tulee selkeämpi kannanotto siihen, mitä ”totalitarismin ymmärtäminen” tarkoittaa. Kun julkaisemattomissa merkinnöissä tuli esille tietoisuus todellisesta episteemisestä kriisistä, jonka itse totalitarismi historiallisena ilmiönä oli synnyttänyt, painetun version esipuheessa Arendt asettaa ymmärtämisen ongelman seuraavasti: ”[Comprehension] means, rather, examining and bearing consciously the burden which our century has placed on us - neither denying its existence nor submitting meekly to its weight.” (Arendt 1951, viii)

Jälkeenpäin Arendt on pakotettu selvittämään *The Originissa* käytettyä metodologiaa vastineessaan Eric Voegelinin (1953) siitä tekemään arvosteluun. Sen lisäksi, että Voegelin väittää Arendtilla olleen tunteenomainen kiihoke kirjoittaa kirja (vaikkakaan ei pidä tätä tunteenomaisuutta negatiivisena) ja tämän etenevän konkreettisesta keskipisteestä kohti yleistyksiä, hän katsoo, että Arendt ei ole ymmärtänyt totalitarismin ilmaantumisen todellista syytä. Voegelinille aikakautemme lopullinen maallistuminen, agnostisismi ja kaikkien siteiden katkeaminen jumalalliseen ovat niin modernin kriisin kuin totalitarisminkin ensisijaisia syitä. Totalitarismin perusolemus ei ole sen absoluuttisessa uutuudessa vaan siinä, että se on keskiajalla alkaneen maallistumiskehityksen huipentuma, johon kuuluu kerettiläinen ajatus, jonka mukaan ihmisen täydellistyminen voidaan saavuttaa ei vain armon vaan myös tekojen kautta.

Arendt jäljittää joitakin tämän vuosisadan ilmiöiden syitä 1800-luvulta, kun taas Voegelinille se mitä tuona ei kovin kaukaisena aikana tapahtui oli vain syvemmän ”henkisen pahoinvoinnin” pinnallista ilmenemistä. Voegelinin mukaan Arendt epäonnistuu analyysissaan, koska hän ei onnistu luotaamaan

syvällisesti niitä puhtaasti henkisiä syitä, jotka ovat johtaneet modernin ajan suurimpaan kriisiin, totalitarismiin.

Vastauksessaan Voegelinille Arendtin täytyy tehdä yhteenveto metodologisesta lähestymistavastaan totalitarismin historialliseen analyysiin ja hän itsekin huomaa käsitelleensä teemaa riittämättömästi. Ensinnäkin Arendt kritisoi tapaa, jolla Voegelin tulkitsee hänen työtään totalitarismin ”genesiksen” historiana eli historiana, joka pysyttelee vielä tradition käsitteellisessä kehityksessä, vaikka hänelle tämä kehys on täysin pirstoutunut. Hänen kirjansa tulkitseminen traditionaaliseksi historiateokseksi merkitsee sekä sen hengen että tarkoitusten täydellistä vääristämistä. Arendt todellakin kirjoittaa: ”The book, therefore, does not really deal with the ”origins” of totalitarianism ... but gives a historical account of the elements which crystallized into totalitarianism.” (Arendt 1953, 403) Hänen analyysinsä ei siis koske totalitarismin genesistä vaan sen muotoutumista.

Toiseksi Arendt vastaa Voegelinin hengelliseen position väittäen, että massojen haavoittuvaisuus, johdateltavuus ja henkinen tyhjiys eivät suinkaan johdu uskon menettämisestä vaan siitä, että ne ovat menettäneet ”julkisen tilan” missä toimia. Totalitarismi ei ole henkinen sairaus vaan poliittinen kriisi juuri siinä määrin kuin ihminen ei ole hengellinen olemus vaan julkinen ilmiö. Toimintatilan voittaminen takaisin, ennen kaikkea tilan, jossa toiminta ja ajattelemisen ovat sovussa keskenään, voi tapahtua vain objektiivisuuden uudelleenmäärittämisen kautta. Vahvasti arvottava kirjoittaminen, jota Arendt käyttää, edustaa paljon keskeisempää objektiivisuutta kuin tieteellisten kategorioiden neutraalius: “...she believes, paradoxically, that explicit judgments are not less but, rather, more objective than ostensibly neutral categories.” (Disch 1993, 679)

Arendtin kertoma totalitarismin tarina on tapahtunut maailmassa, ihmisten keskuudessa, heidän henkilökohtaisten, yhteiskunnallisten ja poliittisten tapahtumiensa keskellä ja sellaisena se on kerrottava. Objektiivisuutta eivät edusta abstraktit ja neutraalit kuvaukset vaan eksplisiittisesti ”moraalinen” kerronta, jonka keskus on kirjoittajan henkilökohtaisessa ko-

kemuksessa. ”In this sense I think that a description of the camps as Hell on earth is more ”objective”, that is, more adequate to their essence than statements of a purely sociological or psychological nature.” (Arendt 1953, 404)

Johtopäätökset: ”groteski kuilu”

*The Origins of Totalitarianism* -teosta lukies- sa ensimmäisiltä antisemitismin syntyhistoriaa käsitteleviltä sivuilta lähtien ilmenee kuinka tapahtumien ymmärtäminen nousee toisilleen kaukaisten, ensinäkemältä yhteensopimattomien tekijöiden näennäisen pinnallisesta esittämisestä. Tällainen vain yhden ilmiön (antisemitismi) monet syyt huomioon ottavan kontingentin punoksen kerronta purkaa perinteisen syyn ja seurauksen välisen välttämättömän suhteen. Tämä on selvää alusta alkaen:

”...it must be possible to face and understand the outrageous fact that so small (and, in world politics, so unimportant) a phenomenon as the Jewish question and antisemitism could become the catalytic agent for first, the Nazi movement, then a world war, and finally the establishment of death factories.” (Arendt 1951, viii)

”Syyn ja seurauksen välinen kuilu” umpeutuu näin kertomukseksi, jonka kautta selitykset - olivatpa ne sitten luonteeltaan taloudellisia, poliittisia tai yhteiskunnallisia - ilmenevät vain pinnallisten punosten muodossa, eivät olennaisina syinä. Toisin sanoen moninaisten ja erilaisten ilmiöiden kertominen - joiden syntyhistoriaa ei koskaan johdeta yhdestä ainoasta syystä vaan nimenomaan monien syiden yhteenkietoutumasta - tarjoaa lukijalle rikasta materiaalia, jonka suhteen hän voi harjoittaa arvostelukykyyään. Tinkimätön looginen argumentaatio ei pakota häntä, vaan hänet johdatellaan tutkimaan moninaisuuksia, koska ei voi olla yhtä

<sup>8</sup> Tässä suhteessa koko antisemitismin historiaa käsittelevä luku Benjamin Disraelin elämäntarinasta Marcel Proustin kirjallisiin ”harharetkiin” on enemmän kuin valaiseva esimerkki. Vrt. Arendt 1951, 54-88 (luku *The Jews and Society*).

johtavaa linjaa, joka välttämättä liittyy tuhonsyyt ja seuraukset yhteen. Kaiken kaikkiaan käsittelytapa ei ole koskaan abstrahoiva vaan aina narratiivinen. Käsitteiden muodostamisen ja monista konkreettisista tapahtumista olennaisen abstrahoimisen asemesta Arendtin tutkimusmetodologia pikemminkin moninkertaistaa lakkaamatta tällaisia konkreettisia tapahtumia täyttäen kudoksen yhä tiheämmin ei-käsitteellistettävillä ”tarinoilla”.<sup>8</sup>

Tällä tavoin ennennäkemättömän ymmärtäminen käsittääkseni saa ”oikeamman” mahdollisuuden kuin minkä teoria tarjoaa. Vaikka Derridan dekonstruktio osaltaan varoittaa meitä metafysiikan tekemistä hämärtämisistä, se ei kuitenkaan pysty antamaan välineitä, joilla ymmärtää poliittista todellisuutta. Ymmärtäen tällaisten välineiden tarpeen ja huomaten niiden puutteen Arendt jäljittää tarinankerronnassa vähemmän tyrannimaisen ja ennakkoluulottomamman tavan lähestyä sitä, minkä hän vaistonvaraisesti olisi halunnut tuhota.

Tarinankertoja kertoo rajallisen ja kontekstiin, tilaan, elämään ja kokemuksiin sitoutuneen tarinan. Filosofit tekee kaikista näistä ”osittaisuuksista” kimpun, hän käsittää ne vain yhden ainoan kaikki erityispiirteet itseensä sisällyttävän tarinan, kaavan, funktiona. Samalla tavoin sosiologi, psykologi, politologi käyttävät tapahtumia vahvistaakseen idean, käsitteen, ennusteen. Teorian totuudet eivät anna mahdollisuutta vastineeseen, ne ovat tyrannimaisia, vieläpä totalitaarisia, koska ne mitätöivät todellisuuden sen yhden projektion nimissä.

Kerronta sitä vastoin merkitsee seuraavaa:

“...to write about a social question or problem is to situate it in the context of the beliefs that gave rise to it. This means telling the story of a situation in a way that makes explicit the disposition of the author and relates as many of its constituent perspectives as possible. Storytelling is “more truth” than fact because it communicates one’s own critical understanding in a way that invites discussion from rival perspectives.” (Disch 1993, 689)

Subjektin hajoaminen, metafysiikan aikakauden loppu, jonka Heidegger julisti alkaneeksi ja joka kukoisti Derridan dekonstruktivistisissa akrobatioissa, kantaa vielä mukanaan merkkejä metafysiisistä traditiosta, joka ei tyydy maailmaan, ilmiöiden todellisuuteen, ajattelun konstitutiiviseen epätäydellisyyteen, rajallisuuteen liittyvään voimattomuuteen.. Arendtilainen kerronta sitä vastoin tarjoaa kiinnostavamman post-metafysiikan ratkaisun subjektin, totuuden ja todellisuuden kysymyksiin. Sellainen todellisuuden ymmärtämisen metodologia, jolla ei ole taipumusta sublimoida sitä lingvistisiin käsitteisiin tai peleihin, voi tarjota kyvyn ymmärtää ennennäkemätöntä, kontingenttia uudella tavalla. Yksinkertaisen ja vaatimattoman tarinankertomisen uudelleenarvottamisen kautta se voi ennen muuta johtaa uuteen tapaan kirjoittaa, mutta aivan ensimmäiseksi uuteen tapaan ajatella kirjoittamista ja ajatella.

#### LÄHTEET

- Arendt, Hannah (1950): *Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps*. *Jewish Social Studies* 12:1.
- Arendt, Hannah (1951): *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt, Brace and Co., New York. Toinen laajennettu painos The World Publishing Company, Meridian Books, New York 1958.
- Arendt, Hannah (1953): A Rejoinder to Eric Voegelin’s Review of “The Origins of Totalitarianism”. *Review of Politics* 15.
- Arendt, Hannah (1958): *The Human Condition*. University of Chicago Press, Chicago.
- Arendt, Hannah (1963): *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. Viking Press, New York. Toinen laajennettu painos 1965.
- Arendt, Hannah (1964): Personal Responsibility under Dictatorship. *The Listener*, August 6, s. 185-187.
- Arendt, Hannah (1968): Isak Dinesen (1885-1962). Teoksessa *Men in Dark Times*. Harcourt, Brace and Culler, Jonathan (1983): *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*. Routledge & Kegan, London.
- Derrida Jacques (1967a): *La voix et le phénomène*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Derrida Jacques (1967b): *L’Écriture et la différence*. Seuil, Paris. World, New York.
- Disch, Lisa Jane (1993): More Truth than Fact. Storytelling as Critical Understanding in the Writings of Hannah Arendt. *Political Theory* 21:4, s. 665-694.
- Nussbaum, Martha (1986): *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*.

Cambridge University Press, Cambridge.

Ricoeur, Paul (1983): *Temps et récit*. Vol. I. Seuil, Paris.

Schürmann Reiner (1986): *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*. Indiana University Press, Bloomington.

Vernant J. ja Vidal-Naquet P. (1976): *Mito e tragedia nell'antica Grecia*. Vol. I. Einaudi, Torino.