

Keinotekoinen yhteisö vai luonnollinen oikeutus? Hannah Arendt sionismin ja juutalaisvaltion kriittikkona

TUIJA PARVIKKO

ABSTRACT

The article examines Hannah Arendt's critique of Zionism. First it deals with Arendt's critique of traditional Judaism which she adopted from Bernard Lazare. It then shows how Arendt on the basis of this critique approaches Israel as an artificial or manmade political community. It argues that in Arendt's view the justification of a Jewish state should not have been based on a nationalist notion of natural and historical right of the Jews to settle in Palestine but the Jewish state should rather have been conceived as a beginning of an entirely new political community. The article argues that it was precisely in her early writings on Zionism and Jewish politics that Arendt for the first time introduced her idea of politics as new beginnings which create a common world between people.

”Jyrkässä ristiriidassa itäisiin tovereihinsa nämä läntiset sionistit eivät olleet laisinkaan vallankumouksellisia; he eivät sen enempää kritisoineet aikansa yhteiskunnallisia ja poliittisia olosuhteita kuin kapinoineet niitä vastaan. Päinvastoin, he halusivat vakiinnuttaa samat olosuhteet omalle kansalleen. Herzl uneksi jonkinlaisesta valtavasta siirto-operaatiosta, jonka avulla ’ihmiset ilman maata’ kuljetettaisiin ’maahan ilman ihmisiä’, mutta itse ihmiset olivat hänelle köyhiä, kouluttamattomia ja vastuuntunnottomia massoja (’tietämättömiä’ lapsia, kuten Bernard Lazare sanoi kritiikissään Herzliä vastaan), joita täytyy johtaa ja hallita ylhäältä. Todellisesta kansanliikkeestä Herzl puhui vain kerran – kun hän halusi pelotella Rothschildit ja muut filantroopit tukemaan heitä¹.” (Arendt 1945a, 146.)

Niin merkilliseltä kuin se nykypäivänä saat- taakin tuntua, Palestiinan alue, *Erez-Israel*, oli Theodor Herzlille ja valtaosalle vuosisadan

vaihteen sionisteista maa ilman kansaa, avoin ja tyhjä tila odottamassa juutalaisten paluuta diasporasta (ks. esim. Vital 1975). Herzliläisitt- äin paluussa ei niinkään ollut kysymys vanhas- ta uskonnollisesta traditiosta, jonka mukaan vain ne jäljelle jääneet palaisivat, jotka muo- dostivat juutalaisen eliitin ja josta juutalaisten eloonjääminen yksinomaan riippuu. Herzl ha- lusi löytää juutalaisille pakopaikan ikuisesta antisemitismistä, joka olisi vainoava juutalai- sia niin kauan kuin he elivät hajallaan ympäri maailmaa. Niinpä hän harkitsi myös mahdolli- suutta perustaa juutalaisvaltio jonnekin muualle kuin Palestiinaan. Kävi kuitenkin ilmi, että aja- tus muutosta Argentiinaan tai Ugandaan ei vie- hättänyt useimpia diasporajuutalaisia. (Herzl 1896; Herzl 1922/1956.)

Kun Hannah Arendt vuonna 1945 kirjoitti yllä lainatut sanat, oli juutalaisten ”paluumuut- to” Palestiinaan ollut täydessä käynnissä jo jon- kin aikaa. Sen pääyllyke ei kuitenkaan ollut sio- nistinen unelma juutalaisvaltion perustamisesta eikä messiaaninen unelma paluusta luvattuun

¹ Arendt-suomennokset kirjoittajan.

maahan, vaan meneillään olleen juutalaisten systemaattisen tuhoamisen julma tosiasia. Arendtin mukaan juutalaisten palestiinanpolitiikan ymmärtämiseksi ei kuitenkaan riittänyt tuijottaminen maailmanpolitiikan välittömiin tosiasioihin, vaan oli tunnettava myös juutalaista traditiota ja sionistiliikkeen historiaa.

Arendt-tutkijat eivät ole yksimielisiä siitä, oliko Arendt oikeastaan koskaan sionisti vai ei. On kuitenkin kiistatonta, että hän oli ainakin inspiroitunut sionismista tietynä aikana omalla tavallaan. Toisaalta on yhtä kiistatonta, että hän ei koskaan ollut minkään sionistisen fraktion uskollinen jäsen. Hän ei puolustanut ajatusta paluusta luvattuun maahan lunastuksena, joka perustui juutalaisen kansan luonnolliseen ja historialliseen oikeuteen asuttaa ja hallita Palestiinaa. Hänelle sionismissa oli pikemminkin kysymys juutalaisten poliittisesta itsepuolustuksesta, jota olisi myös pitänyt arvioida sellaisena. Mitä tulee hänen henkilökohtaiseen suhteeseensa perinteiseen judaismiin, hän oli kaikkea muuta kuin traditionalisti. Hänelle juutalaiseksi syntyminen kuului elämän perustosiasioihin ja sellaisena se oli sekä itsestään selvää että peruuttamatonta, jotakin, joka muovasi ja asetti ehtoja yksilön kontingentille maailmasaolemiselle (Arendt 1965, 6).

Suomessa Arendtin sionismin kritiikkiä tunnetaan huonosti. Häntä on pikemminkin totuttu lukemaan julkisen valtakunnan (*public realm*) ja totalitarismin teoreetikkona, joka ei pitänyt suurempaa melua omasta juutalaisuudestaan. Ne, jotka tuntevat hänen Adolf Eichmannin oikeudenkäynnistä kirjoittamansa raportin (*Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, 1963/1965) ja siihen sisältyvän juutalaisen ja sionistisen politiikan kritiikin, voivat olla taipuvaisia pitämään häntä pikemminkin antisionistina tai ainakin ei-sionistina kuin militanttina juutalaisena nationalistina.

Tämä asiointila johtuu ainakin osittain siitä, että Arendtin sionismia ja juutalaisten historiaa käsittelevät kirjoitukset ovat erittäin huonosti saatavilla. Ron Feldmanin vuonna 1978 toimittama erittäin edustava ja erinomaisella johdantoartikkelilla varustettu esseekokoelma *The Jew as Pariah* on vuosia ollut loppuunmyyty eikä mitään muuta ole tullut tilalle, vaikka Arendtin tekstien postuumista julkaisemisesta vastaava Jerome Kohn on vuosikausia lupailut toimit-

tavansa hänen sionismia käsittelevistä kirjoituksistaan edustavan laitoksen (ks. *Introduction*, Arendt 1994). Saattaa myös olla, että suomalaiset Arendtin lukijat pitävät hänen sionismia käsittelevää tuotantoaan itselleen etäisenä ja kontekstuaalisessa erityisyydessään teoreettisesti vähemmän merkittävänä.

Käsittääkseni kenen tahansa Arendtin lukijan olisi kuitenkin hyvä tuntea edes jonkin verran hänen sionismin ja juutalaisen historian kritiikkiään kahdesta syystä. Ensinnäkin Arendtin varhaistuotannon, joka lähes yksinomaan käsittelee tavalla tai toisella juutalaisia, tunteminen auttaa ymmärtämään paremmin hänen pääteoksinaan pidettyjä julkaisuja – *The Origins of Totalitarianism* (1951) ja *The Human Condition* (1958). Nämä teokset kypsyivät aikana, jolloin Arendtin kiinnostuksen kohteena oli murskautuva natsitotalitarismi ja Heideggerin *Daseinin* kriittinen luenta, mutta myös sionistinen politiikka ja uuden juutalaisvaltion synnytysskat. Haluaisin itse asiassa väittää, että juutalaisten politiikka ja Israelin syntyprosessi oli konteksti – Euroopan uudelleenrakentamisen ohella – jota vasten Arendt toisen maailmansodan jälkeen puntaroi uuden ja uudelleen aloittamisen mahdollisuuksia totalitarismin jälkeisessä maailmassa.

Toiseksi Arendtin varhaistekstit ilmentävät erinomaisesti, kuinka hän itse käytännössä operoi tarinankerronnan metodillaan. Tälle metodille tai kerrontatyypille on ominaista historiallisten kausaalisuhteiden torjuminen. Arendtilaisen käsityksen mukaan historiallisessa tapahtumisessa ei ole mitään vääjäämätöntä, eikä siitä voida edes jälkikäteen rakentaa aukotonta välttämättä toisiaan seuraavien tapahtumien ketjua, jossa aikaisemmat tapahtumat selittävät myöhemmät tapahtumat, puhumattakaan että tällaisella historiallisella tapahtumisella olisi jokin ennaltamäärätty *telos*.

Arendt asettaa hegeliläisen historianfilosofian tilalle oman tarinankerrontansa, jonka tarkoituksena ei ole tyhjentävästi selittää jotakin ilmiötä tai tapahtumaa, vaan valaista sitä siten, että sen poliittinen merkitys käy ilmi. Tässä tarinankerronnassa tapahtumista ja ilmiöistä ei rakenneta kausaalista ketjua, vaan ne esitetään kontingenttina konstellaationa siten, että niiden väliset suhteet kiteytyvät ja kirkastuvat. Arendtilainen tarinankerronta ei liimaa ilmiöi-

tä toisiinsa kiinni niin tiukasti, ettei niiden väliin jäisi aukkoja ja epäselvyyksiä. Nämä aukot, tauot ja hiljaisuudet ovat tarpeen, jotta tilaa jäisi uusille tarinoille. Tarinankerronnan² tarkoitus ei ole sanoa kerralla kaikkea, tyhjentää ilmiötä merkityksistä, vaan luoda valaiseva katse sen poliittisen merkityksen ymmärtämiseksi.

On vielä syytä lisätä, että Arendtin yhteydessä on hiukan harhaanjohtavaa puhua ilmiöistä ja tapahtumista viittaamalla yksilötoimijoihin. Arendtin tarinankerronnassa ei ole kysymys foucaultilaisesta genealogiasta, jossa historiallinen tapahtuminen muuttuu valtakentäksi ja yksilötoimijoista tulee vallan efektejä, joiden suhdetta vastuuseen ja kykyyn arvioida ja arvostella omaa ja muiden tekemistä on lähes mahdotonta hahmottaa. Arendtin tarinankerronnassa on päinvastoin kysymys ilmiöiden poliittisen merkityksen kirkastamisesta siten, että myös toimijoiden valta- ja vastuusuhteet käyvät ilmi. Juuri siksi Arendtin tarinat usein rakentuvat weberiläisille ideaalityypeille, joiden tarkoituksena on saattaa ilmi tiettyjen tapahtumien tai tekojen poliittinen merkitys valaisemalla muita kirikkaammin, venyttämällä äärimilleen niiden tiettyjä ominaisuuksia joidenkin toisten kustannuksella. Tällaisia tarinoita ei voi kertoa ilman tekijöitä tai toimijoita, vaan pikemminkin ne kerrotaan tekijöiden kautta:

”Että pimeimpinäkin aikoina meillä on oikeus odottaa valaistusta, ja että tämä valaistus voi hyvinkin tulla vähemmän teorioista ja käsitteistä kuin epävarmasta, lepattavasta ja usein heikosta valosta, jota jotkut miehet ja naiset elämässään ja työssään säteilevät lähes kaikissa olosuhteissa ja luovat yli ajan, joka heille oli annettu maan päällä...” (Arendt 1968a, i.)

Artikkelin tarkoitus on kertoa tarina Arendtin sionismin kritiikistä seuraten hänen omaa tarinankerronnan metodologiaan. Ensin tuon esille joitakin piirteitä Arendtin henkilöhistoriasta, jotka valottavat, kuinka hän itse alun alkaen kohtasi sionismin. Sitten luon katsauksen herzliläisen sionismin kulmakiviin, jotka Arendtin käsityksen mukaan tiettyssä vaiheessa muodostuivat sionistisen politiikan kompastuskiviksi. Tämän jälkeen luonnehdin Arendtin Bernard La-

zareltä omaksumaa juutalaisen tradition kritiikkiä, jonka kärki kohdistuu tämän tradition itseymmärryksen vastaisesti perinteisen juutalaisuuden epäpoliittisuuteen³. Tarkasteltuani Arendtin sionistisen politiikan kritiikkiä 1940-luvulla siirryn hänen juutalaisvaltiosta esittämänsä kritiikkiin. Tämä kritiikki on kaksipuolista siten, että Arendt ei puutu vain uuden juutalaisvaltion heikkouksiin, vaan hahmottelee myös siihen liittyviä ainutkertaisia poliittisia mahdollisuuksia. Väitän, että juuri näissä mahdollisuuksissa – niin naiiveilta kuin ne nykylukijasta paikka paikoin tuntuvatkin – ilmenee parhaiten Arendtin pyrkimys lähestyä ja tarkastella Israelia keinotekoisena tai ihmistekoisena poliittisena yhteisönä, uuden alkuna ja vastaakohtana luvatuille maalle messiaanisen lunastuksen tyyssijana. Väitän myös, että juuri sionismia ja juutalaisvaltiota käsittelevissä kirjoituksissaan Arendt eksplikoi ensimmäistä kertaa konkreettisen erityistapauksen kautta myöhemmin yleisemmällä tasolla esittämiään ideoita poliittikasta, poliittisen toiminnan mahdollisuuksista ja mahdollisuuksista jakaa maailma muiden ihmisten kanssa⁴.

Arendt sionistina

Arendt ei koskaan saanut systemaattista uskonnollista kasvatusta⁵. Hänet kasvatettiin pikemminkin saksalaisen romantiikan ja siihen sisältyneen *Bildung*-käsityksen kirjaimessa ja hengessä. On kuitenkin tärkeätä muistaa, että hänen vanhempansa eivät millään tavoin yrittäneet salata omaa juutalaisuuttaan. 1900-luvun alun maallistuneessa ja vallankumouksellisessa ilmapiirissä juutalaisuus ei vain yksinkertaisesti tuntunut kuuluvan elämän tärkeimpiin ja velvoittavimpiin tosiasioihin. Arendtin vanhempien kaltaisille *bundisteille* oli ominaisempaa uskoa, että tuleva sosialistinen vallankumous ratkaisisi myös ”juutalaiskysymyksen” lakkaut-

³ Vrt. esim. Avineri (1981), jonka hegeliläinen luenta korostaa juutalaisen tradition esimerkillistä poliittisuutta.

⁴ Arendtin varhaistuotannosta ja sen yhteydestä poliittiseen arvostelukykyyn ääritilanteissa, ks. Parvikko 1996.

⁵ Arendtin henkilöhistoriasta tarkemmin, ks. Young-Buehl 1982, josta tässä esitetyt tiedot on poimittu.

² Arendtin tarinankerronnasta tarkemmin, ks. Arendt 1968b ja Guaraldo 1997.

tamalla kaikenlaisen kansallisuuteen perustuvan diskriminaation.

Pienen Hannahin äiti onnistui kuitenkin kylvämään militantin poliittisen tietoisuuden siemenen tyttärensä. Tämä siemen oli Martha Arendtin vakaumus, jonka mukaan sen, jota vastaan hyökättiin siksi, että hän oli juutalainen, oli myös puolustauduttava juutalaisena. Liioittelematta voidaan sanoa, että tämä yksinkertainen ajatus velvollisuudesta puolustaa itseään sellaisena kuin oli muodosti ytimen Arendtin myöhemmälle käsitykselle sionistisesta politiikasta paariapolitiikan muotona, joka juontui itsepuolustuksen tarpeesta ja halusta jakaa vapaudessa ja tasa-arvoisuudessa konstituoituva poliittinen yhteisö muiden ihmisten kanssa.

Huolimatta Martha Arendtin intohimosta valankumoukselliseen politiikkaan⁶ Hannah Arendtin nuoruudelle oli paremminkin ominaista apoliittinen uppoutuminen kreikkalaiseen ja saksalaiseen filosofiaan. Vasta kun hän tapasi Saksan sionistijärjestön puheenjohtajan Kurt Blumenfeldin 1920-luvun lopulla, hän alkoi kiinnostua ja lähestyä juutalaisten tilannetta poliittisesti.

Blumenfeld ei ymmärtänyt sionismia systemaattiseksi opiksi, vaan katsoi, että siinä oli kysymys henkilökohtaisesta ”ilmoituksesta”. Tästä huolimatta hän ei ymmärtänyt sitä mystiseksi liikkeeksi, vaan korosti sen maallista ja poliittista luonnetta. Hän etsi ennen kaikkea sellaista näkökulmaa sionismiin, joka vetoaisi hänen itsensä kaltaisiin assimiloituneisiin keskiluokkaisiin juutalaisiin. Hän kehitti ajatuksen postassimilatorisesta sionismista, joka perustui ”filantrooppisen sionismin” ankaraan kritiikkiin. Hän uskoi, että Länsi-Euroopassa sionismi ei voinut merkitä yksinkertaisesti paluuta Palestiinaan suurten filantrooppien avun ja rahan turvin ilman minkäänlaisia muutoksia juutalaisten hyväntekeväisyyteen perustuvassa oikeudenmukaisuuskäsityksessä ja ilman käsitystä autenttisesta poliittisesta vapaudesta. (Ks. myös Blumenfeld 1962.)

1920-luvun loppuvuodet olivat leviävän antisemitismin aikaa. Blumenfeld onnistui va-

kuuttamaan Arendtin nousevan kansallissosialistisen liikkeen poliittisesta vaarallisuudesta. Kun natsit vuonna 1933 tulivat valtaan, Arendt päätti, että oli aika tehdä jotakin. Sionistit näyttivät olevan ainoita, joita juutalaisten poliittinen kohtalo kiinnosti, ja niinpä Arendt ryhtyi auttamaan sionisteja keräämällä heille todistusaineistoa antisemitismin ilmenemismuodoista. Hän jäi kuitenkin melko pian kiinni, pidätettiin ja vapauduttuaan hänen oli lähdettävä Saksasta.

Oikeastaan vasta maanpakolaisena Pariisissa Arendt osallistui sionistiseen toimintaan todenteolla. Hän pestautui *the Jewish Agency*n alaisen *the Youth Aliyah*in palvelukseen, joka vastasi lasten emigraatiosta Palestiinaan. Samaan aikaan hän alkoi opiskella sionismin historiaa ja luennoi siitä naisten kansainvälisen sionistijärjestön (WIZO) tilaisuuksissa. Tällöin hän törmäsi Bernard Lazaren kirjoituksiin, joista jo Blumenfeld oli todennäköisesti puhunut hänelle aikaisemmin, mutta joihin hän saattoi tutustua systemaattisesti vasta Pariisin vuosiansa aikana. Juuri Lazaren teksteissä hän kohtasi uudelleen politisoituneemmassa muodossa äidiltään oppimansa ajatuksen velvollisuudesta puolustautua juutalaisena.

Bernard Lazare oli Theodor Herzlin aikalainen. Suuri osa hänen juutalaisia ja heidän poliittista kohtaloaan koskevista ajatuksistaan syntyi herzliläisen politiikan kritiikkinä. Ennen Lazaren omintakeisiin käsityksiin tutustumista on hyvä luoda katsaus herzliläisen sionismin pääperiaatteisiin.

Herzliläisen sionismin kulmakivet

Theodor Herzl (1860–1904) on jäänyt historian oppikirjoihin sionistiliikkeen perustajana. On kuitenkin täsmällisempää sanoa, että hän organisoi alusta alkaen hyvin hajanaisen juutalaisen kansallisiikkeen läntisen haaran maailman sionistijärjestöksi ja maallisti ikivanhan juutalaisen unelman paluusta Palestiinaan nationalistiseksi visioksi teoksessaan *Der Judenstaat* (1896). Sionistiliike nimittäin syntyi kahdella suunnalla yhtä aikaa. Samaan aikaan, kun Länsi-Euroopassa Herzl kumppaneineen heräsi huomaamaan, että assimiloituminen ei ratkaisutkaan juutalaisten asemaan ja tilanteeseen liittyviä ongelmia, Itä-Euroopassa syntyi sionismin sosiaalivallankumouksellisuuden haara,

⁶ Hän oli Rosa Luxemburgin suuri ihailija ja onnistui välittämään tämän ihailun ja kunnioituksen myös tyttärelleen (ks. Arendt 1968b).

joka sai aineksia sosialistisista opeista. Sosiaalivallankumouksellisista ideoista kasvoi *chalutz-* ja *kibbutz-*liike, joka ihanoi työteliästä ja omavaraista elämäntapaa ja halveksui materialistisiin arvoihin nojaavaa porvarillista elämäntapaa. (Ks. Vital 1975.)

Arendtin mukaan sionismin sosiaalivallankumouksellisen haaran ongelma oli sen täydellinen epäpoliittisuus. Asetuttuaan Palestiinaan sen kannattajat käpertyivät pieneen piiriinsä täysin tietämättöminä kansansa yleisestä kohtalosta. He jäivät vaille mainittavaa poliittista vaikutusvaltaa jättäen politiikan kernaasti poliitikoille. Jopa vuoden 1933 tapahtumissa he näkivät vain Jumalan suoman mahdollisuuden ennennäkemättömälle siirtolaisaallolle Palestiinaan. (Arendt 1945a, 138–139.) Toisin sanoen, etujoukoksi asettumisen asemesta palestiinajuutalaiset vaalivat itsekeskeisyyden ilmapiiriä, jonka he verhosivat valmiuteen ottaa vastaan uusia pakolaisia oman asemansa vahvistamiseksi Palestiinassa (Arendt 1945a, 150).

Sionismin läntinen, ”poliittinen”, variantti taas kasvoi vastauksena uuden poliittisen antisemitismin ennennäkemättömän voimakkaaseen aaltoon. Poliittisen antisemitismin erotti perinteisestä uskonnollisesta juutalaisvihasta organisoituneisuus ja ohjelmallisuus. Siinä missä perinteinen juutalaisviha ilmeni enemmän tai vähemmän sporadisesti pyrkimättä koskaan juutalaisten täydelliseen tuhoamiseen, uusi poliittinen antisemitismi nimenomaan asetti tavoitteekseen juutalaisten täystuhon. Samalla se nojasi vahvasti rasistiseen ja nationalistiseen ideologiaan, joka postuloi juutalaiset vähempiarvoisina olentoina, joiden läsnäolo ylempien eurooppalaisten rotujen keskuudessa oli haitallista ellei suorastaan tuhoisaa.

Poliittinen sionismi ei kuitenkaan jäänyt vain vastahyökkäykseksi antisemitismille. Ammentaan aikakauden nationalistisista ajatuksista se kehitti omat juutalaiskansalliset ihanteensa ja tavoitteensa. Näin syntyi sionistiliikkeen ensimmäinen paradoksi; samalla kun se oli juutalaisten ensimmäinen poliittinen vastaus sortoon ja syrjintään, sen oli kiittäminen syntymisestäään eurooppalaista nationalismia, johon sisältyi vahva antijuutalainen elementti. Eurooppalainen nationalismihan perustui ajatukseen, jonka mukaan jokaisella kansalla oli maailmassa tietty oikea paikkansa eikä sen pitäisi asua

missään muualla. Tästä periaatteesta seuraa, että ympäri Eurooppaa hajallaan eläneet juutalaiset eivät eläneet oikeassa paikassa. Antisemitistisestä näkökulmasta oli olennaista hävittää juutalaiset Euroopasta keinoja kaihtamatta, kun taas sionistisesta näkökulmasta oli olennaista emigroitua oikeaan paikkaan, joka oli Palestiina.

Herzlille välittömän yllykkeen herätä huomaamaan uusi tilanne tarjosi Euroopassa 1890-luvulla laajaa huomiota herättänyt Dreyfus-juttu⁷. Hänen tapansa ymmärtää antisemitismin luonnetta muovasi myös hänen sionismiaan, joka perustui nationalistisen maailmankatsomuksen omaksumiseen. Herzl jakoi antisemitistien kanssa käsityksen, että jokaisen kansan tulisi elää oikealla paikallaan maailmassa ja niin kauan kuin oikeata järjestystä ei ollut saavutettu, kansojen ja kansakuntien väliset konfliktit olivat väistämättömiä. Niinpä hän päätteli, että antisemitismi oli kansakuntain väärästä järjestyksestä kumpuavana ideana ikuista, eikä sitä vastaan kannattanut taistella eurooppalaisella maaperällä. Ainoan kestävä ratkaisun tarjosi pako Euroopasta. (Ks. Herzl 1896.)

Arendtin mukaan yksi Herzlin ja muiden poliittisten sionistien ratkaisevista virheistä oli heidän kyvyttömyytensä ymmärtää, että uusi antisemitismi oli luonteeltaan poliittista. Sen sijaan, että sionistijohtajat olisivat etsineet juutalaisten tilanteeseen aidosti poliittista ratkaisua organisoimalla kansansa poliittiseen taisteluun, heidän poliittinen ymmärtämättömyytensä johti heidät unelmoimaan pelastuksesta pakenemalla Palestiinaan. He uskoivat, että koska antisemitismi oli nationalismin myötäsyttyinen seuraus tai sivutuote, sitä ei voinut lietsoa oikealla paikalla asuvaksi kansaksi organisoitunutta juutalaistoa vastaan. Palestiinan uskottiin olevan ainoa paikka maailmassa, missä juutalaiset olisivat turvassa juutalaisvihalta. (Arendt 1944a, 149–150.) Samaan aikaan juutalaisjohtajat eivät oikein ymmärtäneet, kuinka vaarallinen liike antisemitismi oikeastaan oli, vaan he uskoivat vilpittömästi, että antise-

⁷ Ranskalainen kapteeni Alfred Dreyfus tuomittiin vakoilusta Saksan hyväksi puutteellisten ja osin väärin todisteiden nojalla vuonna 1894. Hänet todettiin syyttömäksi vuonna 1906. Vainon yhtenä syytä pidettiin antisemitismia.

miitit osoittautuisivat juutalaisten parhaiksi ystäviksi yhteisessä pyrkimyksessään puhdistaa eurooppalainen maaperä juutalaisista (vrt. Herzl 1896).

Toinen poliittisten sionistien ratkaisevista virheistä oli Arendtin käsityksen mukaan elitismi. He eivät edes uneksineet kansansa mobilisoinnista sosiaalivallankumoukselliseksi joukkoliikkeeksi, koska he halveksivat köyhää rahvasta, olipa tämä juutalaista tai ei-juutalaista. Siten herzliläinen unelma juutalaisvaltiosta Palestiinassa ei sisältänyt ajatusta uudesta demokraattisemmasta poliittisesta järjestyksestä, vaan se perustui paremminkin ajatukseen siirtää vallitseva eurooppalainen poliittinen rakenne Palestiinaan. Joukkojen mobilisoinnin ja valtaväestön hallitsevien kerrosten sekä juutalaisen porvariston vastaisen taistelun asemesta Herzl asetti etusijalle huippudiplomatian. Hän neuvotteli mieluummin Turkin sulttaanin ja korkeiden brittivirkamiesten kanssa uskoen, että nämä neuvottelut voisivat johtaa kauppasopimukseen riittävän suuren maa-alueen ostamisesta Palestiinasta juutalaisella rahalla. (Ks. Herzl 1922/1956.)

Arendt paikallistaa sionististen erehdysten ytimeksi olennaisesti saksalaisorientoituneen erittäin isolationistisen version nationalismista. Sen mukaan kansakunta on ikuisesti elävä elimellinen kokonaisuus (*body*), joka on tulosta sen sisäsyntyisten ominaisuuksien välttämättömästä luonnollisesta kasvusta. Kansoja ei ymmärretä poliittisiksi organisaatioiksi, vaan yli-inhimilliseksi biologisiksi persoonallisuuksiksi. Tällainen käsitys vääristää (ranskalaisen) ajatuksen kansansuvereeniudesta nationalistiseksi vaatimukseksi suljetusta itseriitteisestä olemassaolosta. (Arendt 1945a, 156.)

Juutalaisen tradition lazarelais-arendtilainen kritiikki

Bernard Lazare (1865–1903) kuului niihin juutalaisiin, jotka eivät uneksineet paosta Palestiinaan, vaan etsivät ratkaisua juutalaiskysymykseen eurooppalaisella maaperällä. Samoin kuin Herzlille, niin myös Lazarelle Dreyfus-juttu tarjosi konkreettisen tapahtuman, jonka kautta arvioida ja punnita juutalaisten tilannetta. Ensimmäisen sionistikongressin aikana vuonna 1897 hän oli liian uppoutunut Dreyfusin perheen aut-

tamiseen osallistuakseen kogressiin. Seuraavana vuonna pidetyssä toisessa kongressissa hänet otettiin vastaan sionistiliikkeen sankarina johtuen hänen panoksestaan Dreyfus-jutussa.

Lazare ei kuitenkaan voinut hyväksyä herzliläisen sionismin kulmakiviä, koska hän kannatti sen hylkimää joukkoperustaista, demokraattisesti orientoitunutta sionismia, joka soveltuisi Eurooppaan. Tästä lähtökohdasta hän paikallisti juutalaisten tilanteen perusongelman itse yhteisön rakenteessa. Hänen näkemyksensä mukaan juutalaisten ulkoinen diskriminaatio oli vain kolikon toinen puoli. Kääntöpuolella oli itse pitkitetyn ulossulkemisen tilanne, joka perustui itsevalittuun eristäytymiseen ja juutalaisen yhteisön syvästi hierarkkiseen rakenteeseen (Lazare 1901, 135).

Lazaren tulkinnan mukaan juutalaisten tilanteelle oli ominaista kaksoiseksklusio. Minne tahansa he menivätkin, isäntäkansa sulki heidät omien poliittisten ja sosiaalisten yhteisöjensä ulkopuolelle. Toisaalta juutalaiset pitivät itse yllä ulkopuolisuuttaan. Halu pysytellä loitolla isäntäkansoista juontui ikaikaisesta juutalaisesta traditiosta, jonka mukaan diaspora oli vain ohimenevä ajanjakso, jota seuraisi paluu luvattuun maahan. Kaksoiseksklusion tilanne ei ollut omiaan kehittämään juutalaisten keskuudessa omaa poliittista ajattelua ja traditiota, vaan johti paremminkin poliittiseen toiminta- ja arvostelukyvyyttömyyteen. Diasporahistorian kehikossa juutalaiset ymmärsivät itsensä pikemminkin historiasta kärsijöiksi kuin oman historiansa tekijöiksi. Tällainen itseymmärrys ei jättänyt tilaa ajatukselle juutalaisesta kansasta aktiivisena poliittisena toimijana, jonka pitäisi yhdistää voimansa sorron vastaiseen taisteluun jaettujen poliittisten tavoitteiden puolesta (ks. Arendt 1948b).

Perinteisen juutalaisyhteisön rakenne juonsi juurensa uskonnollisesta traditiosta, joka ei tehnyt eroa uskonnollisen ja maallisen johtajuuden välillä. Tradition mukaan rabbien johtajuus oli kyseenalaistamaton ja pysyvä. Historian kuлуessa sen rinnalle kuitenkin kohosi toinenkin vaikutusvaltainen juutalainen tekijä – juutalaisen rahan rooli eurooppalaisessa taloudessa. Monet juutalaiset pankkiirit ja liikemiehet menestyivät taloudellisesti ja tulivat korvaamattomiksi eurooppalaisessa talousjärjestelmässä. Vaikka nämä liikemiehet eivät aina pysyneet

uskollisina uskonnolliselle traditiolle, heidän keskuudessaan oli monia, jotka muistivat perinteeseen kuuluneen tavan auttaa omaan kansaan kuuluvia köyhiä (ks. tarkemmin, Arendt 1951).

Lazaren käsityksen mukaan tämän suhteellisen systemaattisesti kehittyneen juutalaisen filantropian käytännön ongelma oli, että se ei pyrkinyt poistamaan sosiaalisia eroja ja epäoikeudenmukaisuuksia, vaan lieventämään niitä. Köyhyys ymmärrettiin väistämättömänä ja pysyvänä itsestäänselvyytenä, jota voitiin vain lievittää plutokratian anteliaisuudella ja jalomielisyydellä, mikä tuotti loputtomia hierarkkisia kiitollisuudenvelan ketjuja. Tavalliset juutalaiset oppivat olemaan kiitollisia hyväntekijöilleen sen sijaan, että olisivat nähneet hyväntekeväisyysrakenteissa jotain epäoikeudenmukaista ja poliittisesti väärästä.

Juutalaisten valta- ja hyväntekeväisyysrakenteiden hierarkkisen luonteen kritiikin pohjalta Lazare kehitti jaottelun nousukkaasta ja tietoisesta pariasta vaihtoehtoisina vastauksina tavallisten juutalaisten kaksoisorjuustilanteeseen. Nousukkaan strategia perustui vallitsevan tilanteen hyväksymiseen. Nousukkaan silmissä ainoa tapa välttyä köyhyyden ja tietämättömyyden kiroukselta oli etsiä siihen yksilöllistä ratkaisua pyrkimällä parempiin piireihin ja assimiloitumalla valtaväestön kulttuuriin. Assimiloitumisen hinta oli oman uskonnollisen, kulttuurisen ja sosiaalisen taustan peittäminen niin hyvin kuin mahdollista, sillä valtaväestön seurapiirit olivat valmiit kelpuuttamaan joukkoonsa vain ne, jotka mukautuivat sen tapoihin ja uskomuksiin. (Lazare 1901, 134; 1928, 41–44.)

Lazare uskoi, että ainoa mahdollinen vaihtoehto tälle väärälle ja vilpilliselle assimilaatiostrategialle oli tietoisien pariain kapina. Tietoinen paria torjui assimilaatiostrategian ennen kaikkea siksi, että se oli poliittisesti virheellinen ratkaisu juutalaisten tilanteeseen. Koska assimilaatio perustui käsitykseen valtaväestön hyväntahtoisuudesta ja suvaitsevaisuudesta, se oli omiaan luomaan petollisen kuvitelman, että juutalaiset voisivat voittaa kurjuutensa hylkäämällä omat juurensa. Kun tämä hyväntahtoisuus katosi, diskriminaatio astui uudelleen etualalle, eikä siihen tarvittu silmiinpistäviä juutalaisia piirteitä ja tapoja. Tässä tilanteessa valtaväestön vastainen kapina ei kuitenkaan ollut kylliksi, sillä nousukkuutta pönkitti myös juu-

talaisten hyväntekeväisyyskäytäntö. Lazare näki tietoisien pariain figuurina, joka ei tyytynyt valtaväestön seurapiirien vastaiseen kapinaan, vaan joka taisteli myös juutalaisyhteisöjen omia hierarkkisia valtarakenteita vastaan. (Lazare 1898, 10.)

Nousukkaan ja tietoisien pariain välisen jaottelun pohjalta Lazare kehitti oman versionsa sosiaalivallankumouksellisesta sionismista, joka ei perustunut vain kansalliseen heräämiseen, vaan visioon sosiaalisesti ja poliittisesti oikeudenmukaisesta ja vapaasta poliittisesta yhteisöstä. Hänen poliittisesti velvoittavan sionisminsa kulmakiveksi muodostui ajatus, jonka mukaan jokaisen ihmisen velvollisuus oli vastustaa sortoa ja taistella vapauden ja tasa-arvoisuuden puolesta. (Lazare 1898, 10.)

Tämä Arendtin Lazarelta omaksuma kritiikki ei väittänyt, että juutalaisyhteisöt eivät olisi olleet millään tavoin organisoituneita, vaan että niiden organisoitumismuoto oli omiaan pitkitämään ja vahvistamaan poliittista tietämättömyyttä ja passiivisuutta. Arendt esittääkin, että juutalaiset eivät olleet kokonaan vailla omaa poliittista yhteisöä, vaan ongelmana oli, että tämä yhteisö oli luonteeltaan poliittisesti takapajuinen ja osoittautui poliittisesti toimintakyvyttömäksi 1900-luvun poliittisissa ääritilanteissa.

Arendtin mukaan 1900-luvun juutalainen kvasipoliittinen yhteisö koostui kolmesta elementistä: Ensimmäisenä oli ”heimoelementti”, perhe, joka satoi juutalaiset yhteen elinyhteisöiksi ja perinnöllisyyslinjoiksi. Toiseksi olivat liikeyhteydet, jotka sitoivat perheet yhteen yli valtionrajojen. Kolmanneksi oli hyväntekeväisyys jäänteinä kerran autonomisista juutalaisyhteisöistä. Siinä missä perhe ja liikeyhteydet riittivät sitomaan kunkin maan juutalaiset kiinteäksi sosiaaliseksi yhteisöksi, valtakuntien rajat ylittävä hyväntekeväisyys toimi linkkinä, jonka avulla koko maailman juutalaisto tuli lähelle omalaatuista poliittista yhteisöä. (Arendt 1945a, 145.)

Poliittisesti tällaisessa organisoitumistavassa oli kaksi ongelmaa. Ensinnäkin se oli luonteeltaan läpikotaisin hierarkkinen ja määräsi yksilölle joko hyväntekijän tai vastaanottajan paikan muodostaen valtavia kiitollisuushierarkioita, joissa hyväntekijät ostivat köyhien masojen uskollisuuden rahalla (Arendt 1945a,

145). Toiseksi yhdessä perinteisten uskonnollisten hierarkioiden kanssa, hyväntekeväisyshierarkiat korvasivat egalitaarisen poliittisen rakenteen, jossa juutalaisyhteisöjen jäsenet olisivat voineet kokoontua yhteen päättämään yhteisöä koskevista asioista oikeudenmukaisuuden ja vapauden hengessä. Jälkimmäinen piirre kiinnittää huomion juutalaiseen tapaan ymmärtää oikeudenmukaisuus hierarkkisenä, ei egalitaarisenä, suhteena. Se paljastaa, että juutalaisessa traditiossa oikeudenmukaisuus ei ole puolueeton, neutraali poliittinen suhde, josta ei tarvitse olla kenellekään kiitollinen ja jota ei tarvitse hyvittää, vaan se edellyttää kiitollisuutta ja hyvittämistä.

Arendtin käsityksen mukaan juutalaisen kvasipoliittisen yhteisön hierarkkinen rakenne vahvisti myös perinteistä valtaväestöstä loitolla pysymistä. Tässä mielessä juutalaiset pitivät yllä antiikille ominaista tapaa jakaa koko ihmis-kunta meihin ja muukalaisiin, juutalaisiin ja *Goyimiin*, aivan kuten kreikkalaiset olivat jakaneet maailman kreikkalaisiin ja barbaareihin. Tämän asenteen tähden juutalaiset – sionistit mukaan lukien – saattoivat hyväksyä erittäin epäpoliittisen ja epähistoriallisen selityksen juutalaisvihalle ja pönkittää omaa epäluottamustaan ei-juutalaisia kohtaan. (Arendt 1945a, 148.) Suhteessa Euroopan poliittiseen historiaan tämä asenne johti vastuuntunottomuuteen – ei myönnetty roolia, joka juutalaisilla oli kansallisvaltion rakentamisessa ja toiminnassa (tästä roolista tarkemmin, ks. Arendt 1951).

Juutalaisen plutokratian hierarkkisten hyväntekeväisyysrakenteiden rinnalla oli perinteinen uskonnollinen rakenne, joka määräsi yksilön paikan perheessä ja yhteisössä. Siinä missä taloudellinen plutokratia ei halunnut omistautua poliittiseen vallankumoukseen omien taloudellisten intressiensä tähden, uskonnollinen plutokratia ei tuntenut tarvetta omistautua maallisiin asioihin ennen messiaan tuleamista. Arendtin käsityksen mukaan sekä taloudelliselle että uskonnolliselle plutokratialle oli ominaista maailmaton asenne, joka teki juutalaisesta traditiosta kauttaaltaan epäpoliittista ja maailmasta kääntynyttä. Kertakaikkisessa maailmasta kääntyneisyydessään juutalaiset oppivat pelaamaan valtaväestön kanssa tiettyyn rajaan asti. Tämä raja oli perinteisen poliittisen struktuurin säilyminen Euroopassa. Sitä vastoin natsitotalita-

rismin kaltaista ennalta-arvaamatonta ja äärimmäistä poliittista tilannetta vastaan juutalaisten perinteiset selviytymisstrategiat eivät tarjonneet minkäänlaisia eväitä. (Arendt 1948a.)

Sionismin kriisi

Kun Saksa miehitti Ranskan, Arendtin oli pakko jatkaa pakomatkaansa Yhdysvaltoihin. Toisin kuin Pariisissa, missä hän ei julkaissut mitään, New Yorkissa hän alkoi innokkaasti osallistua juutalaiseen politiikkaan kirjoittamalla artikkeleita ja kolumneja juutalaisten historiasta, Euroopan juutalaisten tilanteesta ja sionismista. Nämä artikkelit osoittavat, että vaikka Arendtista ei koskaan tullut militanttia sionistia, joka olisi viettänyt aikansa politikoomalla sionistijärjestöissä, hän paneutui intohimoisesti juutalaisten tilanteeseen ja ongelmiin omalla tavallaan, sekä intellektuaalisesti että käytännöllisesti. Hänestä ei tullut Blumenfeldin kaltaista yhdelle asialle omistautunutta *homo politicusta*, vaan hän valitsi Sokrateen roolin ”kriittisenä paarmana”, joka arvioi ihmisten välisen maailman tapahtumia *agoran* laitamilla.

Arendt julkaisi suuren osan juutalaispoliittisista kannanotoistaan New Yorkin saksanjuutalaisten emigranttien *Aufbau-Reconstructionist*-lehden kirjoittamisissaan kolumneissa. Tavallisesti Arendt-tutkijat sivuuttavat nämä kolumnit toteamuksella, että hän puhui niissä toistuvasti juutalaisen armeijan perustamisen puolesta. Harvoin tuodaan esille, että hän ei ollut liikkeellä pelkästä sotaisasta kostonhimosta, jonka valtaan vainotut ihmiset helposti joutuvat, vaan juuri näiden kolumnien avulla hän muovasi systemaattisempaa sionistisen politiikan kritiikkiään. On siis kysyttävä, missä yhteydessä ja mitä tarkoitusta varten Arendt puolusti ajatusta erillisen juutalaisen armeijan perustamisesta.

Vuonna 1942 *American Zionist Organizationin* vuotuisen konferenssin oli määrä muotoilla oma kantansa juutalaisen politiikan painopisteisiin. Arendt pettyi konferenssin päätöslauselmiin ja tulkitsi ne ilmaukseksi sionismin kriisistä. Sen sijaan, että amerikkalaiset sionistit olisivat muotoilleet selkeästi senhetkiset poliittiset vaatimuksensa, he keskittyivät unelmoimaan sodanjälkeisestä tilanteesta ja hahmotte-

lemaan juutalaisten kantaa tulevissa rauhanneuvotteluissa. (Arendt 1942a.)

Arendtille tällainen oli kapuamista latvasta puuhun. Vuoden 1942 tilanteessa ei ollut millään tavoin varmaa, että juutalaiset tultaisiin hyväksymään osapuoleksi rauhanneuvotteluissa, ellei jotain tehtäisi tällaisen aseman hankkimiseksi ja oikeuttamiseksi. Hänen mukaansa syy sionistisen politiikan selkärangattomuuteen ja heikkouteen oli liiankin selvä. Se juontui haluttomuudesta ja kyvyttömyydestä tunnustaa yhden ainoan ohjelmallisen tavoitteen ensisijaisuus sotatilanteessa. Tämä tavoite oli saavuttaa yleisesti hyväksytty oikeus osallistua sotaan poliittisena yhteisönä tai osapuolena (*as a political body*). Tämän periaatteen käytännöllinen ilmaus olisi tietenkin ollut juutalaisen armeijan perustaminen. Siinä ei ollut kysymys pelkästään oikeudesta taistella natsseja vastaan, sillä sotaan osallistuminen sinänsä ei edellyttänyt erillistä armeijaa. Yksittäiset juutalaiset saattoivat liittyä muihin kansallisiin armeijoihin, kuten he käytännössä tekivätkin. (Arendt 1942a.)

Arendtille perusteet juutalaiselle armeijalle eivät olleet sotilaallisia, vaan poliittisia. Hän yksilöi kaksi syytä, joista toinen oli taktinen ja toinen periaatteellinen. Taktinen syy juontui sodanjälkeisen tilanteen ja rauhanneuvottelujen ennakkoinnista. Voidakseen istua neuvottelupöytään tasavertaisesti muiden neuvottelijapuolten kanssa juutalaiset oli tunnustettava itsenäiseksi osapuoleksi, joka oli käynyt omaa sotaansa Hitleriä vastaan. Tähän olisi voitu päästä vain perustamalla juutalaisten kansallinen armeija, joka olisi julistanut sodan Saksalle. (Arendt 1942a.)

Periaatteellinen syy juontui Arendtin politiikkakäsityksestä. Sen mukaan poliittinen yhteisö syntyy yhdessä toiminnasta, joka koskee ihmisten välistä yhteistä maailmaa. Tässä toiminnassa vapaus aktualisoituu tärkeimpänä ja luonteeltaan poliittisena ihmisten välisenä suhteena. Kestävän poliittisen yhteisön perustaminen ja vakiinnuttaminen edellyttää ihmisten välisen vapausuhteen jatkuvaa harjoittamista. Sodan kaltaisessa ääritilanteessa vapautta ei kuitenkaan voi harjoittaa yhteisön sisäisenä taisteluna valtaosuuksista, vaan se voi ilmetä vain yhteisen vihollisen vastaisena taisteluna. Siten Arendtille juutalainen armeija ei merkinnyt vain sotilaallista välttämättömyyttä, vaan myös

keinoa puolustaa itseään ja toteuttaa tasavertaisen osallistumisen periaatetta ja vapaussuhdetta sodan ja joukkotuhon uhan muovaamassa ääritilanteessa⁸.

Arendtille ensimmäinen askel kohti juutalaisten tilanteen kestäväää poliittista ratkaisua oli vanhan herzliläisen sionismin kriisin tunnustaminen. Kolme käsitystä vaati revisiota. Ensinnäkin sionistien olisi pitänyt tarkistaa käsitystään juutalaisten oikeutuksesta hallita Palestiinaa. Arabien asutettua aluetta 1500 vuotta juutalaiset eivät voineet enää poliittisesti perustella hallintapyrkimyksiään luonnollisella ja historiallisella oikeudella. Uskottava poliittinen oikeus tiettyyn maantieteelliseen alueeseen oli hankittavissa vain vaalimalla sitä, työskentelemällä konkreettisesti kulttuurin ja poliittisen valtakunnan pystyttämiseksi. Maan muokkaaminen ei riittänyt, vaan lisäksi tarvittiin käsin kosketeltavan yhteisen maailman pystyttämistä, jonka ihmiset voisivat jakaa keskenään. Tämän maailman pystyttämiseksi juutalaiset olivat tehneet työtä vain noin 40 vuotta. (Arendt 1942a; 1942c.)

Toiseksi sionistien olisi pitänyt muovata suhteensa Britanniaan uudelta pohjalta. Kolmanneksi olisi pitänyt tunnustaa, että Balfourin julistus⁹ ja mandaattijärjestelmä, johon se perustui, eivät olleet enää relevantteja poliittisia vaihtoehtoja. Ei ollut enää mielekästä uskoa herzliläisittäin, että juutalaisvaltio olisi voitu perustaa joko korkean tason diplomaattisten neuvottelujen tuloksena tai yksinkertaisesti ostamalla riittävän suuri maa-alue Palestiinasta. (Arendt 1942a.)

Kannattaa panna merkille, että jo tässä Arendt käyttää myöhemmin edelleen kehittämäänsä jaottelua työn, valmistamisen ja toimin-

⁸ Tässä täytyy muistaa, että vuonna 1942 juutalaisten joukkotuhon laajuus ei vielä ollut kaikissa yksityiskohdissaan yleisesti tunnettu. Arendt oli kuitenkin täysin selvillä Hitlerin päätavoitteista ja tarkoituspöydästä, jotka olivat suuremman elintilan hankkiminen Saksan kansalle tuhoamalla juutalaiset ja muut ”alemmat” kansat Euroopasta. (Arendt 1942a.)

⁹ Marraskuussa 1917 Britannian ulkoasiainministerin Arthur Balfourin alulle panema aloite ”juutalaisen kansakodin” perustamisesta Palestiinan alueelle, jonka merkittävimmät ensimmäisen maailmansodan voittajavaltiot hyväksyivät San Remon konferenssissa vuonna 1920.

nan välillä. Hänen käsityksensä mukaan maanviljely, joka arendtilaisittain on tyypillisesti työtä (*labor*) ei ollut tarpeeksi juutalaisen kulttuurin kukoistamaan saattamiseksi. Lisäksi tarvittiin poliittisen yhteisön infrastruktuurin valmistamista (*work*), jotta ihmisten välinen toiminta olisi ollut mahdollista. Vasta sitten kun nämä elämän materiaaliset ehdot olivat toteutuneet, ihmisten välinen yhteenkokoontuminen ja toiminta (*action*) saattoi saada merkityksen ja muotoutua juutalaisen kansan julkiseksi valtakunnaksi.

Arendtin käsityksen mukaan nämä sionismin kriisin kolme elementtiä paljastivat sen perinpohjaisen epäonnistumisen. Siitä ei koskaan ollut kehittynyt juutalaisen kansan joukkoliikettä. Juutalaisjohtajat olivat toimineet kansansa hyväksi, mutta eivät kansansa valtuuttamina. Eurooppalainen sionistiliike ei ollut koskaan onnistunut ratkaisemaan perustavaa ristiriitaa vallankumouksellisen juutalaisen joukkoliikkeen ja perinteisen juutalaisen plutokratian välillä. Se oli kieltäytynyt myöntämästä, että näiden kahden ryhmän intressit eivät olleet yhtenevät ja naamioi niiden välisen poliittisen ristiriidan kansalliseksi ideologiseksi konfliktiksi siitä, muodostavatko juutalaiset yhtenäisen kansan vai eivät. (Arendt 1942b.)

Arendt oli toivonut amerikkalaisilta sionisteilta jotakin enemmän siksi, että he olivat oppineet tekemään politiikkaa maassa, jossa oli pitkä demokraattinen traditio. Tämä traditio tarjosi heille periaatteessa arvokkaita apuvälineitä sionistisen politiikan revisioimiseksi. Arendtin mukaan amerikkalaisilla sionisteilla oli kaksi suurta tehtävää. Toisaalta juuri demokraattisen politiikan kokemuksensa takia heidän olisi pitänyt pyrkiä demokratisoimaan sionistiliike tekemällä siitä joukkoliikettä. Toisaalta heidän olisi pitänyt selkiyttää Palestiinan merkitys oman poliittisen olemassaolonsa kannalta. Amerikkalaisessa kontekstissa oli selvää, että herzliläinen unelma juutalaisvaltiosta ei voinut olla ratkaisu kaikille maailman juutalaisille. Suurimmalla osalla amerikanjuutalaisista ei ollut tarvetta eikä halua emigroitua minnekään. He eivät ajatelleet Herzlin tavoin, että antisemitismi oli juutalaisia vaivaava ikuinen kirous niin kauan kuin juutalaiset asuivat hajallaan ympäri maailmaa. Amerikkalainen demokratian traditio oli opettanut heille jotakin maailman ja

kamisesta muiden ihmisten kanssa; kansallinen perusta ei ollut ainoa mahdollinen tapa organisoitua poliittisesti. (Arendt 1942b.)

Mutta myös amerikkalaisilla sionisteilla oli heikko kohtansa ja se oli filantrooppisten elementtien vaikutus juutalaisyhteisössä. Demokraattisen horisontaalisen ajattelun asemesta myös amerikanjuutalaiset olivat oppineet ajattelemaan perinteisen filantrooppisen käytännön hierarkioiden mukaisesti. Amerikkalaiset sionistit eivät olleet halukkaita kapinoimaan oman yhteisönsä plutokraattisia valtarakenteita vastaan, vaan he pyrkivät mieluummin peittämään sisäiset konfliktit tyytymällä poliittisesti epämieluisiin ja tehottomiin kompromisseihin. (Arendt 1942b.)

Juutalaisvaltion kritiikki

Arendtille natsitotalitarismin ilmaantuminen ja myöhempi romahtaminen oli lopullinen kuolinisku eurooppalaiselle kansallisvaltiojärjestelmälle, joka oli ollut pikemminkin tiettyjen eurooppalaisten suurvaltojen imperialistinen ja kolonialistinen hanke kuin kansalliselle perustalle organisoituneiden valtioiden onnellisen rinnakkaiselon ilmentymä. Ensimmäisen maailmansodan lopputulos valtavine valtiottomien ihmisten ja kansallisten vähemmistöjen ongelmiseen oli jo osoittanut, että todellisuudessa Eurooppa oli monietninen maanos, missä juutalaiset eivät olleet ainoa kansa, joka eli hajallaan muiden ihmisten keskellä. (Arendt 1944b; 1945b.) Eurooppalaisen nationalismin toisaalta mytologista ja propagandistista ja toisaalta valtapoliittista luonnetta korosti entisestään, että sen perusideologian vastaisesti Euroopan suurvallat eivät olleet koskaan tyytyneet kansakuntien välisiin ”luonnollisiin” rajoihin, vaan olivat aina olleet innokkaita valloittamaan uusia alueita riippumatta siitä, ketkä niissä ”alun perin” asuivat. Tämä innokkuus saavutti taitekohtansa imperialismien aikana, jolloin eurooppalaiset vallat saattoivat riistää uusien maanosien uusia rikkauksia. Ensimmäinen maailmansota merkitsi tämän syväänjuurtuneen maailmanhallintapyrkimyksen konkreettista haaksirikkoa. Sen jälkeen vanhan kolonialistisen Eurooppakeskeisen poliittisen maailmanjärjestyksen palauttaminen oli mahdotonta. (Arendt 1945a; 1945b.)

Arendt oli vakuuttunut, että Euroopan sodanjälkeistä poliittista organisaatiota ei voinut enää perustaa kansallisvaltioille, vaan sen olisi tullut rakentua federalistiselle periaatteelle. Natsismin nousu oli osoittanut liiankin konkreettisesti, että kansallisvaltion ideologinen perusta oli poliittisesti vaarallinen sisäisen rasisminsa ja kansallissovinnuksensa takia. Kun Hitler esitti ensimmäiset aluevaatimuksensa, muiden Euroopan valtojen johtajat nyökkäsivät hyväksyvästi – hän vaati vain sitä, mikä saksalaisille kuuluu. Sodan jälkeen Hannah Arendt kuului yhdessä Karl Jaspersin (Jaspers 1967) kanssa niihin, jotka puhuivat eurooppalaisen federaation puolesta. Hän ei kuitenkaan nähnyt federatiivista periaatetta vain Eurooppaan soveliaana poliittisen organisoitumisen muotona, vaan yleisenä mallina jälkikolonialistisille poliittisille yhteisöille. Hän hahmotteli mallia, jossa koko Välimeren piiri olisi voitu organisoida poliittisesti federatiivisen periaatteen mukaisesti. Yhdysvaltojen poliittisen järjestelmän suurena ihailijana hän uskoi, että Yhdysvaltain perustuslaki voisi toimia konkreettisenä mallina sekä Euroopassa että Lähi-idässä.

Arendtille varsinainen ongelma ei koskaan ollut juutalaisten läsnäolo Lähi-idässä sinänsä. Hänen käsityksensä mukaan juutalaisten vapaaehtoinen siirtolaisuus ja heidän konkreettinen elämäntapansa Palestiinassa olivat jo 1930-luvulta lähtien oikeuttaneet sen historiallisesti. Varsinainen ongelma oli juutalaisten läsnäolon tapa ja ehdot. Kuten edellä olemme nähneet, hän ei koskaan hyväksynyt herzliläistä ajatusta maasta ilman kansaa, vaan muistutti väsymättä, että arabeilla oli yhtäläinen oikeus ja oikeutus poliittiseen läsnäoloon Palestiinassa. Tästä näkökulmasta hän näki ajatuksen juutalaisesta kansallisvaltiosta hyvin ongelmallisenä ja vaarallisena.

Kansallisvaltion perustamisen asemesta Arendt puhuikin tarpeesta vakiinnuttaa Palestiinaan juutalaisten kotimaa. Termin kotimaa (*homeland*) valitseminen jo kertoo, että hänellä ei ollut mielessä juutalainen tai mikään muukaan kansallisvaltio, vaan pikemminkin organisaatiomuoto, joka kykenisi sulkemaan sisäänsä kaikki alueella asuvat ihmiset. Ottaen huomioon arabimaiden kolonialistisen historian hän uskoi, että kansallisvaltiojärjestelmä ei voinut tarjota niillekään tulevaisuuden näköalaa. Sen

sijaan tarvittiin arabien ja juutalaisten välistä yhteistyötä, joka tähtäisi federatiivisen valtion muodostamiseen. Tällainen valtio voisi toimia astinlautana myöhemmin muodostettavaa Lähi-idän ja koko Välimeren piirin käsittävää federaatiota kohti. Juutalaisten asettuminen yhdeksi ryhmäksi tällaisessa monietnisessä kokonaisuudessa olisi omiaan hälventämään heidän pelkoaan tulla ympäröivien arabivaltioiden tukahduttamiksi. (Arendt 1948a, 191; 1950, 218.) Samalla federatiivinen rakenne voisi toimia mallina kaikille sorretuille kansoille heidän pyrkimyksissään poliittiseen olemassaoloon ja auttaa heitä välttämään omien nationalististen ylemmyyskompleksiensa kehittämistä (Arendt 1948a, 186).

Arendtille federatiivinen ei siis merkinnyt binationaalista, arabien ja juutalaisten muodostamaa poliittista rakennetta, vaan hänen ajatteluaan ohjasi unelma tilanteesta, jossa yksilö voisi vapaasti valita, mihin poliittiseen yhteisöön hän halusi kuulua:

”Mitä haluaisin nähdä, mutta mitä tänään ei voida saavuttaa, olisi sellainen muutos olosuhteissa, että jokainen voisi vapaasti valita, missä hän haluaa harjoittaa poliittisia oikeuksiaan ja velvollisuuksiaan ja missä kulttuuritraditiossa hän tuntee olonsa mukavimmaksi. Niin että genealogisille tutkimuksille tulisi vihdoinkin loppu niin täällä [Yhdysvalloissa, TP] kuin Euroopassakin.” (Arendt Jaspersille, 30.6.1947, ks. Arendt 1985.)

Kuten tästä sitaatista käy ilmi, Arendt ei suhtautunut erityisen toiveikkaasti mahdollisuuksiin päästä eroon kansallisvaltiorakenteesta ihmisten poliittisen organisoitumisen muotona, vaikka hän vielä 1940-luvun lopulla toivoi, että koko Lähi-idän alueen balkanisoituminen voitaisiin välttää juuri pyrkimällä kohti federatiivisia rakenteita. Balkanisoitumisella hän viittasi mahdollisuuteen, että Lähi-itä voisi muuttua suurvaltojen ristiriitaisten intressien ja pyrkimysten taistelukentäksi kaikkien vilpittömien kansallisten pyrkimysten kustannuksella (Arendt 1950, 217). Samaan aikaan hän pelkäsi, että jos sionistiset äärielementit saisivat päättää kehityksen suunnan Palestiinassa, lopputuloksena olisi aggressiivisen kansallissovinnin vahvistuminen:

”Balkan-tyyppinen sovinnismi voisi käyttää valitun kansan uskonnollista käsitetä ja

päästää sen merkityksen rappeutumaan toivottomaan vulgaariuteen saakka. Kansakunnan synty keskellä meidän vuosisataamme voi olla suuri tapahtuma; aivan varmasti se on vaarallinen tapahtuma. Kansallisesta suvereniteetista, joka niin pitkään oli ollut vaaraan kansallisen kehityksen varsinainen symboli, on tullut pienten kansankuntien kansallisen eloonjäämisen suurin uhka.” (Arendt 1950, 222.)

Keinotekoinen yhteisö luonnollisen oikeutuksen varjossa

Arendtille Israel uutena poliittisena yhteisönä oli ainutkertainen tapahtuma, jolle ei löytynyt vertaa menneisyydestä (Arendt 1950, 205). Hän yksilöi neljä tekijää, jotka tekivät siitä poliittisesti omintakeisen. Ensinnäkin juutalaisten kansallisen kodin rakentaminen ei ollut kolonialistinen hanke, jossa eurooppalaiset olisivat tunkeutuneet alueelle riistääkseen sen rikkauksia paikallisen työvoiman avulla. Toiseksi imperialistisille hankkeille ominainen ”alkuperäisen kasautumisen” ryöstökäyttö oli kokonaan poissa. Maahan virtaava amerikkalainen ja eurooppalainen pääoma tuli hyväntekeväisyyden muodossa, jonka vastaanottajat saattoivat käyttää niin kuin parhaaksi katsoivat. Kolmanneksi hyväntekeväisyyspääoma käytettiin luonteeltaan sosialistisen talousrakenteen luomiseen. Neljänneksi Palestiinan kollektiiviset maataloussiirtokunnat eivät syntyneet eivätkä toimineet utilitarististen periaatteiden pohjalta. (Arendt 1950, 205–206.)

Nämä neljä tekijää kietoutuivat toisiinsa ja tekivät Palestiinan kokeilusta ainutkertaisen sen tavanomaisesta poikkeavassa keinotekoisuudessa. Arendtin käsityksen mukaan juuri tämä keinotekoisuus olisi pitänyt ymmärtää uudessa valossa. Toisin kuin sionistit, joiden mielestä hankkeen keinotekoinen luonne oli valitettava ja parasta verhota historialliseen välttämättömyyteen löytää suojapaikka ikuiselle antisemitismille, Arendt katsoi, että juuri maan keinotekoisessa luonteessa ilmeni sen poliittinen arvo ja merkitys. Juutalaisten siirtokuntien perustamisessa Palestiinaan ei ollut mitään luonnollista tai välttämätöntä, vaan ne olivat täysin ihmistekoisia ja sellaisina poliittisia. Sionistien virhe olikin siinä, että he yrittivät luonnollistaa jotakin täysin epäluonnollista kieltäytyen näkemäs-

tä ja tunnustamasta oman hankkeensa poliittista ainutkertaisuutta sen keinotekoisuudessa.

Tästä ei seurannut, että sionistit olisivat aina ja väistämättä tehneet huonoa politiikkaa. He olivat päinvastoin erittäin taitavia poliittisessa kaupankäynnissä ja taktikoinnissa. Pikemminkin ongelma oli, että heidän taipumuksensa hyväksyä kyseenalaistamatta suurvaltojen ylivalta heikensi heidän poliittista mielikuvitustaan ja arvostelukykyään ennakoita mahdollisia muutoksia Euroopan ja Lähi-idän poliittisella näyttämöllä. Voisi väittää, että heidän reaali-politiikan tajunsa hämärsi ja rajoitti heidän kykyään pelata tilanteen kontingenssilla. He keskittyivät selvittämään, mitkä olivat kunkin tilanteen realistisimmat ja saavutettavimmissa olevat vaihtoehdot ymmärtämättä, että ennalta-arvaatomissa ääritilanteissa arkirealismi ei välttämättä parhaiten auttanut näkemään kaikkia toteuttamiskelpoisia vaihtoehtoja.

Toinen ongelma oli huonosti valittu retoriikka. He eivät ymmärtäneet, että ei ollut mielekästä yrittää taivutella ei-juutalaisia hyväksymään alkuperältään uskonnollista teesiä Palestiinan alueen alkuperäisestä kuulumisesta juutalaisille. Sen sijaan olisi ollut mielekästä yrittää vakuuttaa mahdollisimman moni taho näkemään ja ymmärtämään juutalaisten asuttamishankkeen omintakeisuus sen uutuudessa. Olisi siis kannattanut yrittää voittoa ei-juutalaisten tuki asialle näyttämällä käytännössä uuden poliittisen yhteisön syntyprosessi, jonka poliittinen oikeutus perustui kokonaisuudessaan siihen, mitä Palestiinassa tehtiin.

Arendt esittääkin, että sen enempiä juutalaiset työläiset kuin heidän johtajansakaan eivät selkeästi ymmärtäneet uuden kokeilun poliittisia pääpiirteitä, vaan jatkoivat puhumista juutalaisten ja britti-imperialismin yhteensopi vuudesta paljastaen siten, kuinka vähän he ymmärsivät itsestään (Arendt 1950, 207–208). Arendtin mukaan tämän sokeuden hinta oli korkea – se oli uuden poliittisen yhteisön siemenen hukkaaminen, jonka juutalaiset olivat onnistuneet kylvämään brittien huoltohallintomiesten nenän alla. Toisin kuin voisi kuvitella, Arendt ei viittaa tällä siemenellä sen enempiä *the Jewish Agency*yn kuin palestiinanjuutalaisten edustajaan *Vaad Leumi*in, vaan *Hishtadruthi*in, juutalaisten ammattiyhdistykseen Palestiinassa (Arendt 1950, 207).

Ammattiyhdistyksiin viittaaminen uuden poliittisen yhteisön alusta puhuttaessa saattaa todellakin tuntua kummalliselta. Olemme tottuneet ajattelemaan, että ammattiyhdistykset eivät synnytä mitään uutta, vaan paremminkin pitävät kiinni saavutetuista eduista vallitsevan järjestelmän ehdoilla. Arendtin lukijoille ajatus saattaa tulla yllätyksenä myös siksi, että useimmat tuntevat Arendtinsa läpipoliittisena ajattelijana, jonka ajatusmaailmassa ei ole sijaa minkäänlaiselle syndikalismille. Arendtin tarkoitus ei kuitenkaan ole ylistää ammattiyhdistyksiä sinänsä, vaan hän näki *Histadruthin* uutena leimallisesti juutalaisena elementtinä Palestiinan 1940-luvun todellisuuksessa. Toisin kuin *the Jewish Agency* ja *Vaad Leumi*, jotka yrittivät neuvotella suurvaltojen kanssa vallitsevan poliittisen järjestyksen ehdoilla, *Histadruth* keskittyi juutalaisten julkisen valtakunnan konkreettisten rakenteiden pystyttämiseen Palestiinassa. Se toimi ja aloitti uusia asioita vähät välittämättä reaalipolitiikasta. Se levittäytyi kaikille niille alueille, jotka perinteisesti kuuluvat alue- tai valtionhallinnolle. Arendtin mielestä juuri *Histadruthin* toiminta selittää, miten pelkkä itsenäisyysjulistus riitti synnyttämään valtiokoneen; mikrotason rakenteet olivat *Histadruthin* ansiosta jo olemassa (Arendt 1950, 207).

Kaiken kaikkiaan Arendt korostaa Israelin ainutkertaisuutta poliittisena kokeiluna pyrkien osoittamaan, että se tulee yllättävän lähelle vapaasti valitun poliittisen yhteisön periaatetta. Hän korostaa korostamasta päästyään, että Israelin valtion syntyprosessissa ei ollut mitään luonnollista, vaan sen poliittinen ainutkertaisuus on juuri sen kertakaikkisessa keinotekoisuudessa (Arendt 1950, 220). Hänen käsityksensä mukaan ainutkertaisena poliittisena *artefaktina* Israelin tulevaisuus riippui poliittisesta valinnasta kansallisvaltiorakenteen ja federaation välillä. Kansallisvaltion valitseminen olisi johtanut poliittiseen luutumiseen ja koko kansakunnan mobilisoimiseen itsepuolustukseen vihamielisiä naapureita vastaan yhdistettynä kansallissoviniinisiin vaatimuksiin uuden elintilan valloittamisesta. Federaatio taas olisi merkinnyt Israelin poliittisen yhteisön keinotekoisien poliittisten luonteen lujittamista ja vaalimista.

Aikalaisen sokeat pisteet

Kiistattomasta omintakeisuudestaan ja terävänäköisyydestään huolimatta Arendt tarkasteli sionistiliikettä ja Israelin valtion syntyprosessia aikalaisena, jonka arviointia muovasivat aikalaisen odotukset, painotukset, toiveet ja pelot. Aikalaisen ”likinäköisyys” ja puolueellisuus ilmenee ennen muuta Arendtin asettamisessa toiveissa juutalaiseen sosialismiin ja toisaalta hänen paikoin räikeässä eurosentrismissään.

Arendt kuvaa juutalaiset maataloussiirtokunnat toteutmina ikaikaisesta juutalaisesta unelmayhteiskunnasta, joka perustui oikeudenmukaisuudelle ja tasa-arvoisuudelle ja jonka uutuuksia ei ollut pelkästään yhteisön sosiaalisen, poliittisen ja taloudellisen rakenteen muuttamisessa, vaan siinä, että se oli muuttava ihmisen itsensä:

”Suurin saavutus oli uuden ihmistyypin ja uuden sosiaalisen eliitin luominen, uuden aristokratian synty, joka erosi suuresti niin Palestiinan sisä- kuin ulkopuolisista juutalaisista massoista tavoissaan, käytöksessään, arvoissaan ja elämäntavassaan ja jonka pyrkimystä johtajuuteen moraalisissa ja sosiaalisissa kysymyksissä väestö selkeästi tuki. Täysin vapaana ja minkään hallituksen häiritsemättä luotiin uusi omistamismuoto, uudenlainen viljelijä, uusi perhe-elämänmuoto ja lastenkasvatus ja uusia lähestymistapoja kaupungin ja maaseudun, teollisuus- ja maataloustyöväestön välisiin hankaliin ristiriitoihin. Aivan kuten *Hebrew Universityn* opetuksen ja tutkimuksen universalismin voitiin luottaa varmistavan lujat yhteydet juutalaisten kansallisen kodin, maailman juutalaisten ja kansainvälisen oppineiston välillä, kollektiivisten siirtokuntien voitiin luottaa pitävän sionismin judaismien korkeimman tradition mukaisena, jonka periaatteet kutsuvat oikeudenmukaisuuteen ja armeliaisuuteen perustuvan näkyvän ja käsinkosketeltavan yhteisön luomiseen” (M. Buber). Samaan aikaan nämä kokeilut luovat toiveita ratkaisuille, joista voi eräänä päivänä kaikkialla tulla niiden suurien joukkojen hyväksymiä ja soveltamia, joiden kunnia ja ihmisarvoa kilpailu- ja omanedun tavoittelun yhteiskunnan standardit tänään niin vakavasti uhkaavat.” (Arendt 1950, 214.)

Nykypäivänä on helppo kysyä, miten on mahdollista, että Arendt sortui näin likinäköi-

seen romantisointiin samaan aikaan, kun hän kirjoitti totalitarismin kritiikkiään. Vai kuviteliko hän vakavissaan, että Palestiinassa voitaisiin onnistua siinä, missä Neuvostoliitossa epäonnistuttiin? Etsittäessä vastauksia näihin kysymyksiin on pidettävä mielessä, että 1940-luvun lopulla sosialismi ei ollut vielä romahtanut. Tiedot Stalinin puhdistuksista olivat kyllä saavuttaneet länsimaat, mutta Unkarin kapinaan oli vielä aikaa. Arendt ei ollut ainoa, joka jaksoi vielä uskoa, että jonain päivänä raaka riistokapitalismi kumottaisiin ja sen tilalle pystytettäisiin sosiaalisesti ja poliittisesti oikeudenmukaisempi järjestys. Yllä olevasta lainauksesta käy ilmi, että Arendt näki juutalaisten maataloussiirtokunnissa mahdollisuuden, että ne voisivat merkitä ensimmäistä askelta kohti tällaista järjestystä.

Samalla hänen ajatuksensa uuden ihmistyyppin syntymisestä on kuitenkin kiistattoman levottomuutta herättävä. Paralleeli sosialistisen ideologian mukaiseen uuteen ihmiseen ja yhteiskuntaan on selvä. Se ei voi olla tuomatta mieleen neuvostodoktriinia uudesta sosialistisesta ihmisestä, joka oli kehittyvä sosialistisessa järjestelmässä.

Arendtin eurosentrismi taas ilmenee hänen arvioissaan juutalaisista suhteessa Lähi-idän muuhun väestöön. Hän näkee juutalaiset alueen kehittyneimpänä kansana nimenomaan heidän länsimaisuutensa tähden (Arendt 1950, 194). Hän arvelee myös alueen taloudellisen kehityksen riippuvan lähestulkoon yksinomaan juutalaisten panoksesta ja arabien ja juutalaisten keskinäisen taloudellisen riippuvaisuuden olevan mahdollista vasta sitten kun ”arabimaat ovat saavuttaneet sivilisaatiotason, joka voi tarjota markkinat korkea-tasoisille tuotteille, joita luultavasti vain juutalainen talous pystyy menestyksekkäästi tuottamaan... Juutalaiset aloittivat tässä maassa jotakin uutta, josta puhtaan tuottavuuden tähden tuli pian ratkaiseva tekijä. Verrattuna tähän uuteen elämään primitiivinen arabitalous sai haamumaisen ilmeen ja sen takapajuisuus ja tehottomuus näyttivät vain odottavan katastrofia, joka pyyhkisi sen pois.” (Arendt 1950, 201.)

Tällä tavoin Arendt piirtää kuvan juutalaisista uudistajina ja parantajina, jotka tulevat pelastamaan Palestiinan arabikulttuurin aiheuttamalta takapajuisuudelta ja kurjuudelta. Tässä

kuvassa arabikulttuuri on takapajuista siksi, että se ei ole teollista ja länsimaista. Arendtin eurosentrinen vinouma ei voisi olla selkeämpi. Tässäkin on kuitenkin muistettava, että hän esitti arvionsa 1940-luvun lopulla, jolloin eurosentrismen kritiikki ei ollut vielä noussut. Sitä paitsi hänen mielestään arabien takapajuisuus ei ollut pelkästään (tai edes pääasiassa) heidän itse aiheuttamaansa, vaan Arendt arvostelee brittihallintoa ankarasti siitä, että se ei tehnyt mitään juutalaisten ja arabien välisen yhteistyön ja arabitalouden kehittämiseksi. Hän arvostelee kolonialistista virkamieskuntaa romanttisesta asenteesta arabien tapakulttuuria ja Levantin lumoa kohtaan ja haluttomuudesta hyväksyä arabeja ihmisten joukkoon (Arendt 1950, 204–205).

Kaiken kaikkiaan näyttää siltä, että Arendtin ”likinäköisyyksissä” oli kysymys sisäistetyistä kulttuurisista ajatusmalleista, joille oli ominaista hierarkkisuus ja elitistisyys. Arabikulttuuri muodostaa rajan, jonka tuolla puolen Arendt ei enää tunnista omaksumiensa ajatusmallien rajoituksia ja vinoumia, vaan ne pääsevät muovaamaan hänen arvioitaan arabien toiminnasta. Samaa aikaan hän kuitenkin tunnistaa erittäin tarkkanäköisesti hierarkkiset ja elitistiset piirteet juutalaisessa traditiossa ja sionistisessa politiikassa.

Paradigmoista anomaliaihin

Nykypäivän jälkiviisaasta näkökulmasta Arendtin arviot Palestiinan tilanteesta ja sen kehitysmahdollisuuksista on helppo leimata naiiviksi romantisoinniksi, joka kieltäytyi näkemästä ja tunnustamasta aikakauden poliittisia tosiasioita ja niiden asettamia rajoituksia ja ehtoja mahdolliselle ja mahdottomalle. Tällainen jälkiviisaus kuitenkin unohtaa, että Arendt hahmottelee mahdollisia kehityshorisontteja vielä avoimessa tilanteessa, jossa tapahtumien kehitystä ei ollut naulattu kiinni mihinkään tiettyyn ratkaisuun. Myöhempi poliittinen historiankirjoitus mielellään sivuuttaa tosiseikan, että mahdollisuus ratkaista niin Euroopan kuin Lähi-idänkin sodanjälkeinen poliittinen organisoituminen federatiivisen periaatteen mukaisesti oli todella mukana keskusteluissa. Nationalistisen ratkaisun kannatuksen vahvistuminen juutalaisten omissa piireissä vaikutti merkittävästi siihen,

että federaatiota alettiin pitää muissakin piireissä epärealistisena vaihtoehtona (vrt. esim. Segev 1991/1993).

Arendtin Palestiinan poliittista tilannetta ja tulevaisuutta koskeva arviointi onkin ominaisista siksi, että hän ei lähesty sitä juutalaisten välittömien intressien näkökulmasta, jolloin vaarana olisi päätyä juutalaisyhteisön ehdottomaan oikeuttamiseen ainoana tehokkaana keinona saavuttaa kansallisvaltion päämäärä. Hän ei myöskään lähesty sitä holokaustin näkökulmasta, josta juutalaisvaltion perustaminen näyttäytyisi minimikompensaationa julmalle joukkotuholle. Sen sijaan hän asettaa Lähi-idän tilanteen laajempaan poliittiseen yhteyteen kysyen, millaisia poliittisia yhteisöjä pitäisi perustaa kansallisvaltiojärjestelmän romahtamisen jälkeen, ja millaisten poliittisten periaatteiden pitäisi ohjata näiden yhteisöjen perustamista. Arendt osoittaa, kuinka ääriationalismi yhdessä muiden itsekeskeisten poliittisten intressien kanssa voi johtaa, sinänsä oikeutettua taistelua oman poliittisen olemassaolonsa puolesta käyvän, väinotun kansan omaksumaan politiikan, joka paradoksaalisesti ja pelottavasti lähenee sen pahimpien vihollisten politiikkaa – kuten Israelissa on käynyt.

Arendtin sionismin ja juutalaisvaltion kritiikin merkitystä arvioitaessa päähuomiota ei kannata kiinnittää sen reaalipoliittisuuden asteeseen. Mieluummin kannattaa kysyä, miksi Arendt hylkäsi reaalipoliittisen tarkastelutavan ja asetti etusijalle tilanteeseen liittyvien vähemmän ilmeisten vaihtoehtojen ja mahdollisuuksien puntaroinnin. Käsittääkseni tämä näkökulmavalinta juontaa Arendtin tavasta ymmärtää politiikka ja poliittisen arvioinnin rooli merkitysten syntymisessä.

Toisin kuin esimerkiksi Max Weberille (1919), Arendtille politiikassa ei ole kysymys pelkästään taistelusta valtaosuuksista, vaan politiikka on ennen kaikkea yhteenkokoontumista jonkin uuden aloittamiseksi, joka koskee ihmisten välistä maailmaa. Jos maailmaa ei enää tai ei vielä ole olemassa, kuten juutalaisvaltion tapauksessa 1940-luvulla, politiikka on uuden aloittamista uuden poliittisen yhteisön synnyttämisen muodossa. Tällaisen politiikkakäsityksen näkökulmasta huomio kiinnittyy ennen kaikkea poliittisen yhteisön syntymään liittyviin uusiin, ennalta-arvaamattomiin ja ainutker-

taisiin aspekteihin, sillä juuri ne muovaavat ja tuovat ilmi toimintaan liittyvät ominaiskaiset puolet ja yhteisön muotoutumisprosessissa syntyvät poliittiset merkitykset.

Arendtille ominainen uutuuksiin ja ainutkeraisuuksiin keskittyvä poliittinen luenta avaa näkökulman, jonka kautta on mahdollista hahmottaa toteutuneiden mahdollisuuksien merkitystä epävarmuuksien ja satunnaisuuksien muodostamaa taustaa vasten. Oppikirjahistoriasta poiketen Arendt ei konstruoi jälkikäteen väistämättömiltä näyttäviä kausaali- ja syy-vaikutusketjuja hävinneitä mahdollisuuksia ja vaihtoehtoja häivyttäen, vaan päinvastoin hän herättää ne uudelleen henkiin, jotta voisimme ymmärtää, miten ja millaisessa yhteydessä tietty asia tapahtui tai teko tehtiin ja millainen merkitys sillä oli toisaalta omissa tapahtumayhteydessään ja toisaalta jälkikäteistarkastelussa.

Toinen Arendtin poliittiselle luennalle ominainen piirre on huomion kiinnittäminen anomaliaihin säännönmukaisuuksien asemesta. Eurooppalaisessa kontekstissa juutalaiset ja heidän poliittinen kohtalonsa muodostavat Arendtille anomalian *par excellence*. Muukalaisviihamielisten kansallisvaltioiden keskuudessa eläneiden juutalaisten historian poliittisen luen- nan avulla on mahdollista jäljittää eurooppalaisen politiikan, vallan ja hallinnan ilmenemismuodoista ulottuvuuksia, jotka muutoin helposti jäisivät vaille huomiota. Lukiessaan juutalaisten pariahistoriaa Arendt ei siis ole kiinnostunut pelkästään oman kansansa poliittisesta kohtalosta sinänsä, vaan hän yrittää sen kautta – kertomalla oman tarinansa sionismista ja juutalaisten poliittisesta taistelusta – valaista Euroopan poliittista historiaa laajemminkin.

Tässä luennassa natsitotalitarismin tulkinnalla on oma erityinen paikkansa. Monen muun tavoin Hannah Arendt kysyi toisen maailmansodan jälkeen, miten oli mahdollista, että juutalaisten joukkotuho saattoi tapahtua. Toisin kuin monet hänen jälkeensä, hän ei esittänyt, että keskitysleiristä olisi tullut posttotalitaristisen politiikan paradigma kaupungin asemesta (vrt. Agamben 1995). Arendtille natsitotalitarismissa oli kysymys poliittisesta anomalias- ta, poikkeuksesta, ääritilanteesta, jonka kautta voidaan juuri sen äärimmäisyyden vuoksi lukea ulos poliittiseen toimintaan liittyviä ehtoja ja rajoja, jotka eivät paljastu säännönmukaisuuks-

sia ja normaalitapauksia hakevalle silmälle. Arendtilaisesta näkökulmasta ei siis ole mielekäästä korjata toisen maailmansodan jälkeen esitettyä kysymystä, Agambenin tavoin, väittämällä, että anomalia on korvannut paradigman, vaan pikemminkin kysyä Woody Allenin tavoin: ”Miten on mahdollista, että sitä ei tapahdu useammin?” Poikkeuksen korvaaminen paradigmalla johtaisi meidät vain takaisin hegeliläisen historianfilosofian mukaiseen luentaan, jossa sattuma kääntyy välttämättömyydeksi, eikä mikään oikeastaan olisi voinut olla toisin.

Arendtin sionismin kritiikin tunteminen ei ole omiaan helpottamaan vain hänen totalitarismluentansa ymmärtämistä metodologisella tasolla, vaan se on erityisen tarpeen silloin, kun pyritään avaamaan hänen yhä kiistanalaista *Eichmann in Jerusalem* -teostaan. Arendtin tässä teoksessa esittämä natsi-Saksan juutalaisneuvostojen harjoittaman selektion ja vastarinnan puutteen kritiikki aiheutti valtavan kohun ennen kaikkea amerikanjuutalaisten intellektuellien piirissä, mutta myös Saksassa ja Israelissa. Toisin kuin haluttiin myöntää, Arendtin juutalaisjohtajiin kohdistaman kritiikin tarkoitus ei kuitenkaan ollut tuomita natsien kanssa yhteistyötä tehneitä juutalaisjohtajia eettisesti kestävämmästä toiminnasta, vaan osoittaa, että tällaiseen tilanteeseen jouduttiin ainakin osittain siksi, että Euroopan juutalaisto oli poliittisesti täysin valmistautumatonta taistelemaan natsien kaltaista vihollista vastaan. Poliittisen vastarinnan traditio ei päässyt kunnolla kehittymään edes sionistiliikkeen piirissä, jonka politiikka edelleen perustui ajatukseen emigraatiosta ainoana mahdollisena vastauksena ikuiselle antisemitismille.

Vielä vähemmän haluttiin myöntää, että Arendtin oikeudenkäyntiraportti oli luettavissa Eichmannin kidnappauskäskyn antaneen, Israelin silloisen pääministerin ja juutalaisvaltion ihannoitun johtajan David Ben-Gurionin politiikan kritiikkinä. Arendt ei hyväksynyt Ben-Gurionin ajatusta Eichmannin oikeudenkäynnistä pedagogisena näytöksenä, jonka avulla oli määrä tehdä kaksi asiaa. Ensinnäkin sen avulla oli tarkoitus todistaa, että vastuu natsien toimeenpanemasta juutalaisten joukkomurhasta oli koko länsimailman, ja ainoa mahdollisuus tämän rikoksen kompensoimiseen oli Lähi-idässä sijaitsevan juutalaisvaltion säilymisen takaa-

minen. Toiseksi Ben-Gurionin tarkoitus oli antaa holokaustin oppitunti nuoremmille israelilaispolville, jotka olivat uhkaavasti irtaantumassa niin sionistisesta kuin natsiuhri-identiteetistäkin ja joiden silmissä herzliläisen sionismin perilliset eivät enää välttämättä olleet Israelin valtion itseoikeutettuja poliittisia johtajia.

Vasta kun tämä Arendtin kritiikin ”empiirinen” tausta otetaan huomioon, on mahdollista täysin ymmärtää hänen *Eichmann in Jerusalem* -teoksessa esittämänsä ajatus poliittisesta arvostelusta merkityksiä luovana toimintana, poliittisena tapana jakaa maailma – tai kiistellä siitä – muiden ihmisten kanssa. Se, joka Adolf Eichmannin tavoin kieltäytyy tästä toiminnasta tai estää muita osallistumasta siihen, ei tee rikosta vain tiettyä ihmisryhmää, vaan koko ihmiskuntaa kohtaan.

LÄHTEET

- Agamben, Giorgio (1995): *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi, Torino.
- Arendt, Hannah (1942a): Die Kriese des Zionismus I. *Aufbau-Reconstructionist*, October 23.
- Arendt, Hannah (1942b): Die Kriese des Zionismus II. *Aufbau-Reconstructionist*, November 6.
- Arendt, Hannah (1942c): die Kriese des Zionismus III. *Aufbau-Reconstructionist*, November 20.
- Arendt, Hannah (1944a): The Jew as Pariah: A Hidden Tradition. *Jewish Social Studies* 6:2. Teoksessa Arendt 1978.
- Arendt, Hannah (1944b): Concerning Minorities. *Contemporary Jewish Record* 7:4, s. 353–368.
- Arendt, Hannah (1945a): Zionism Reconsidered. *The Menorah Journal* 33:2. Teoksessa Arendt 1978.
- Arendt, Hannah (1945b): The Stateless People. *Contemporary Jewish Record* 8:2. Teoksessa Arendt 1978.
- Arendt, Hannah (1948a): Jewish History, Revised. *Jewish Frontier* 15. Teoksessa Arendt 1978.
- Arendt, Hannah (1948b): To Save the Jewish Homeland. There is Still Time. *Commentary* 8:5. Teoksessa Arendt 1978.
- Arendt, Hannah (1950): Peace or Armistice in the Near East? *Review of Politics* 12:1. Teoksessa Arendt 1978.
- Arendt, Hannah (1951): *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt Brace Jovanovich. Harvest/HBJ edition 1979, New York.
- Arendt, Hannah (1958): *The Human Condition*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Arendt, Hannah (1963/1965): *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. Viking Press, New York. Revised and enlarged edition 1965.

- Arendt, Hannah (1965): *What Remains? The Language Remains*. A Conversation with Günter Gaus. Teoksessa Arendt 1994.
- Arendt, Hannah (1968a): *Men in Dark Times*. Harcourt Brace & World, New York.
- Arendt, Hannah (1968b): *Isak Dinesen: 1885–1963*. Teoksessa Arendt 1968a.
- Arendt, Hannah (1978): *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Edited and with an Introduction by Ron H. Feldman. Grove Press, New York.
- Arendt, Hannah (1985): *Hannah Arendt – Karl Jaspers. Briefwechsel 1926–1969*. Toim. Lotte Köhler ja Hans Saner. Piper, München. Eng. editio Harcourt Brace Jovanovich 1992.
- Arendt, Hannah (1994): *Essays in Understanding: 1930–1954*. Edited and with an introduction by Jerome Kohn. Harcourt Brace & Co.
- Avineri, Shlomo (1981): Introduction: Zionism as a Revolution. Teoksessa *The Making of Modern Zionism. The Intellectual Origins of the Jewish State*. Basic Books, New York.
- Blumenfeld, Kurt (1962): *Erlebte Judenfrage. Ein Vierteljahrhundert deutscher Zionismus*. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart.
- Guaraldo, Olivia (1997): Hannah Arendt ja tarinankeronta. *Politiikka* 39:4, s. 304–319.
- Herzl, Theodor (1896): *Der Judenstaat*. Breitenstein, Wien.
- Herzl, Theodor (1922/1956): *The Diaries of Theodor Herzl*. The Dial Press, New York.
- Jaspers, Karl (1967): *The Future of Germany*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Lazare, Bernard (1898): *Le nationalisme juif*. Publications du "Kadimah" 1. Stock & Flammarion & l'Association des Étudiants israélites russes, Paris.
- Lazare, Bernard (1901): Le nationalisme et l'émancipation juive. *L'Écho sioniste*. 20 Mars, 5 Avril, Nos. 9–10, 11; 5–20 Mai, Nos. 12–13.
- Lazare, Bernard (1928): *Le fumier de Job. Fragments inédits précédés du portrait de Bernard Lazare par Charles Péguy*. Les Éditions Rieder, Paris.
- Parvikkio, Tuija (1996): *The Responsibility of the Pariah. The Impact of Bernard Lazare on Arendt's Conception of Political Action Judgement in Extreme Situations*. SoPhi, Jyväskylä 1996.
- Segev, Tom (1991/1993): *The Seventh Million. The Israelis and the Holocaust*. Hill and Wang, New York.
- Vital, David (1975): *The Origins of Zionism*. Clarendon Press, Oxford.
- Weber, Max (1919): *Politik als Beruf*. München & Leipzig. Duncker & Humblot, Berlin 1977.
- Young-Bruehl, Elisabeth (1982): *Hannah Arendt. For Love of the World*. Yale University Press, New Haven.