

# Hyvän ja pahan tälle puolen: Primo Levi totuudenkertojana

TUIJA PARVIKKO

ABSTRACT  
On This Side of  
Good and Evil  
Primo Levi as  
a Truth-teller

This article claims that it is time to return from the other side of good and evil (Nietzsche) to this side of good and evil (Levi) to read interpretations and accounts of Nazi genocide politically. It suggests that the first step might be taken by understanding survivors rather than Arendtian truth-tellers than witnesses in juridical terms. This step might open up a possibility to get beyond a black and white juxtaposition of innocent victims and evil perpetrators and understand both survivors and other participants of the debate over the Holocaust as 'politicians' who aim at interfering to political fight over the present time and future by means of making interpretations over the past. Combining Agambenian and Arendtian diagnoses the article claims that telling the truth has become politics because the present day politics is based on organised lying and self-deception.

---

"... not only are all our political concepts and definitions insufficient for an understanding of totalitarian phenomena, but also all our categories of thought and standards for judgment seem to explode in our hands the instant we try to apply them here." (Arendt 1953/1994, 302.)

"The holes of oblivion do not exist. Nothing human is that perfect, and there are simply too many people in the world to make oblivion possible. One man will always be left alive to tell the story." (Arendt 1963/1965, 232–233.)

Hannah Arendtille Hitlerin nousu valtaan vuonna 1933 merkitsi länsimaisen poliittisen tradition ja sanaston haaksirikkoa. Toisen maailmansodan aikana ja sen jälkeen hän pohti toistuvasti, miten oli mahdollista, että natsitotalitarismia ei pystytty ennakkoimaan sen enempää teoreettisesti kuin empiirisestikään. Miten oli mahdollista, että edes natsivaltakunnan kukistumisen jälkeen tehdyissä analyyseissa ei tunnuttu pääsevän kiinni itse asian ytimeen, hirmuvallan poliittisen syntymekanismiin ja luonteen arvioimiseen?

Näitä samoja kysymyksiä ihmetellään edelleen. Vaikka natsi-Saksan ja juutalaisten joukkotuhon tutkimus ovat jo aikoja sitten itsenäistyneet omiksi tutkimuslohkoikseen ja niiden piirissä tuotetun tutkimuskirjallisuuden määrä on valtava, asian ytimeen ei tunnuta pääsevän vieläkään. Esimerkiksi Giorgio Agamben on huomauttanut, että juutalaisten joukkotuhon historialliset, materiaaliset, tekniset, hallinnolliset ja juridiset olosuhteet on kyllä selvitetty, mutta samaa ei voida sanoa tuhon eettisen ja poliittisen merkityksen ja sen ajankohtaisuuden arvioimisesta (Agamben 1998, 7). 1990-luvulla päinvastoin yleistyi käsitys holokaustista inhimillisen ymmärryksen tavoittamattomiin jäävänä ilmiönä käsittämättömyydessään ja ainutkertaisuudessaan.<sup>1</sup>

Käsittääkseni ongelma liittyy juuri Arendtin esiin nostamaan länsimaisen poliittisen ajattelun

<sup>1</sup> Tämän käsityksen merkittävimpana airuena mainitaan yleensä kirjailija-eloonjäänyt Elie Wiesel. Teesiä koskeva tutkimuskirjallisuus on niin laaja, että sitä on mahdotonta koota tähän. Esimerkkeinä ks. Felman ja Laub 1992; Friedlander 1992; Bauer 2001.

tradition kyvyttömyyteen käsitellä ja analysoida natsiterrorin ja holokaustin kaltaisia ääri-ilmiöitä. Poliittisen ajattelun perinteemme ei tarjoa käsitteistöä, jolla pääsisi käsiksi näiden ilmiöiden poliittiseen puoleen. Analyysi luisuu historialliseksi, psykologiseksi, kielitieteelliseksi – tai filosofis-juridiseksi, kuten Agambenin tapauksessa. Silmiinpistävimmillään poliittisen sanaston puute on silloin, kun puhutaan natsien organisoimista joukkotuhoista eloonjääneistä. Käytettävissämme oleva sanasto joutuu turvautumaan juridiseen perinteeseen ja sanastoon ja alkaa puhua ”todistamisesta”, ”todistajanlausunnoista” ja ”todistajista” ikään kuin eloonjääneiden kertomuksissa olisi kyse vain oikeussalissa annetuista lausunnoista. Vastaavasti joukkotuhojen poliittisen merkityksen arviointi kilpistyy eettiseksi pohdinnaksi pahan luonteesta (valtavasta kirjallisuudesta ks. esim. Felman ja Laub 1992; Copjec 1996; Novick 1999; Bauer 2001; Todorov 2000/2001).

Tässä artikkelissa teesini on, että on aika palata ”hyvän ja pahan tuolta puolen” (Nietzsche) ”hyvän ja pahan tälle puolen” (Levi) lukemaan natsitotalitarismia, joukkotuhvoja ja niistä esitettyjä tulkintoja ja kertomuksia poliittisesti. Esitän, että ensimmäinen askel tällä tiellä voisi olla eloonjääneiden ymmärtäminen pikemminkin arendtilaisiksi ”totuudenkertojiksi” kuin juridisiksi ”todistajiksi”. Tällöin avautuisi mahdollisuus ylittää viattoman uhrin ja pahan pyövelin välinen dilemma ja ymmärtää niin eloonjääneet kuin muutkin natsitotalitarismista keskustelijat ”poliitikoiksi”, jotka pyrkivät menneisyyttä koskevien tulkintojen ja kertomusten avulla sekaantumaan tätä päivää ja tulevaisuutta koskevaan politiikkaan. Tässä keskustelussa keskitysleirin kauhut kokeneen eloonjääneen kannanotot eivät välttämättä ole sen totuudellisempia kuin muidenkaan eikä ”todistajilla” mitenkään itsestään ole monopolia tai ensisijaisuusasmaa keskustelussa siitä, millaisia poliittisia johtopäätöksiä natsitotalitarismista ja 1900-luvun ainutlaatuisesta poliittisesta historiasta ylimalkaan pitäisi tehdä. Monet heistä voidaan kuitenkin ymmärtää totuuden tavoittelijoiksi, jotka käyvät unohtamisen vastaista taistelua vaikenemisen, väistelemisen ja valehtelemisen kyllästävässä maailmassa, jossa totuuden kertomisesta on tullut poliittinen teko.

Osoittaakseni tämän näkökulman vaihdoksen tarpeellisuuden, puutun keskusteluun, jota ”holokaustin todistamisesta” on käyty, esittelemällä ja

analysoimalla kahta mielestäni mielenkiintoista ja tärkeää sen piirissä esitettyä tulkintaa. Ensimmäinen näistä on Hayden Whiten teesi, jonka mukaan holokausti pitäisi ymmärtää bartheslaisittain modernistisena tapahtumana, jonka representaatio vaatii omat erityiset muotonsa. Toinen on Giorgio Agambenin teesi ”kokonaistodistamisen” mahdollisuudesta, jonka hän postuloi Primo Levin eloonjäämiskertomuksiin nojaten. Esittelen ensin Whiten käsityksen ja luen Levin eloonjäämiskertomuksia pohtien, missä määrin ne voidaan ymmärtää whitelais-barthesilaisina keskiääninä. Sitten analysoin Agambenin tulkintaa Levistä ja väitän, että Agamben hämärtää ja dramatisoi turhan takia Levin yksinkertaista käsitystä jonka mukaan ne, jotka kokivat kaiken, eivät koskaan palanneet kertomaan kokemuksistaan. Juuri tässä on solmu kohta, jonka avaamista Arendtin totuudenkertoja-position avulla tarvitaan. Agamben ei muutoin haastavassa analyysissään huomaa, että juuttuminen eettis-juridiseen analyysiin ja sanastoon estää häntä näkemästä, että poliittisessa mielessä kokonaistodistajan puuttuminen ei ole ongelma. Poliittinen totuudenkertoja ei toivotta vain omaa kokemustaan ja ole liikkeellä vain oman etunsa tähden vaan yrittää kiinnittää huomiota yleisemmin tärkeään asiaan, josta puhuminen ei kokonaisuudessaan perustu hänen omaan kokemukseensa tai jonka merkityksen tajuaminen ei ole henkilökohtaisesta kokemuksesta kiinni. Lopuksi esitänkin, että yhdistämällä Agambenin aikakauskritiikki Arendtin totuudenkertojan konseptioon voidaan avata uusia mahdollisuuksia poliittiselle toiminnalle ja sen jäsentämiselle 2000-luvun maailmassa.

### **Holokausti modernistisena tapahtumana**

Hayden Whiten teesi holokaustista modernistisena tapahtumana on yritys vastata ns. historian revisionistien 1970-luvun lopulta lähtien esittämiin eriaseteisiin epäilyihin holokaustin laajuudesta ja merkityksestä. Jotkut historioitsijat, kuten italialainen Claudio Pavone, luokittelevat revisionismin kahteen eri tyyppiin. Ensimmäisen tyyppin revisionismin voi tiivistää teesiin ”Auschwitzin valheesta”, jonka mukaan mitään joukkotuhhoa ei koskaan pantu toimeen. Tätä tyyppiä edustaa ennen muuta ranskalainen historioitsija Robert Faurisson. Toisen tyyppin revisionismi on oppineempaa ja hienovaraisempaa. Se pyrkii ”normalisoimaan” kansallissosialistisen Saksan historian riisumalla sen ai-

nutkertaisista ja poikkeuksellisista ominaispiirteistä. Tämän tyyppin tunnetuin edustaja on saksalainen historioitsija Ernst Nolte, joka tulkitsee toisen maailmansodan natsismin ja bolshevismin väliseksi eurooppalaiseksi sisällissodaksi, jossa joukkotuhot ja kansanmurhat olivat vain bolshevismin vastaisen taistelun ylilyöntejä (Pavone 1993, 41).

Kummankin tyyppin revisionistien kyseenalaistamis- ja suhteellistamispyrkimykset leimattiin vastuuttomiksi ja niiden pohjalta sukeutui erityisesti historioitsijoiden mutta myös muita tieteenaloja edustavien tutkijoiden keskuudessa laaja keskustelu siitä, voiko holokaustin representoida ja kuinka se tapahtuu mahdollisimman vastuuntuntoisesti ja ilmiön äärimmäisyyden huomioon ottavassa soveliaassa ja korrektissa muodossa (ks. esim. Friedlander 1992).

Whiten mukaan tässä keskustelussa ääripositiota eivät itse asiassa edustaneet revisionistit vaan ne, jotka väittivät, että holokausti on äärimmäisyydessään ainutkertainen tapahtuma, jota ei voi tyhjentävästi kuvata millään kielellä eikä representoida millään tavalla puhumattakaan, että se voitaisiin selittää historiallisesti (White 1992, 79). White siis ottaa ainutkertaisuus-teesin vakavasti ja esittää, että aikakautemme eroaa absoluuttisesti kaikesta aikaisemmasta historiasta siksi, että se on holokaustin kaltaisten ”luonnottomien” tapahtumien merkitsemä. Näitä luonnottomia tapahtumia voidaan pyrkiä esittämään uudestaan ainoastaan kirjallisen modernismin tuottamien antinarratiivisten epäkertomusten avulla (White 1996, 81). Toisin sanoen natsien toimeenpaneman joukkotuhon tapahtumat ovat itsessään sellaisia, että niitä ei voida representoida. Siksi ne ovat paradigmaattinen esimerkki tapahtumasta, josta voidaan puhua vain tosiasiallisesti ja kirjaimellisesti: joukkotuhokoostuu tapahtumista, jotka purkavat tapahtuman ja tosiasian välisen eron. (White 1992, 36).

On syytä pitää mielessä, että Whiten vastausyrityksessä on kyse myös hänen oman radikaalin konstruktionistisen ja totuudellisen kerronnan kielitävän ohjelmansa puolustamisesta. Tämä ohjelma oli johtanut Whiten kiusallisen lähelle revisionisteja ja synnyttänyt tarpeen postuloida struktuuriltaan ”poikkeava kerronta”, jotta Auschwitzista puhuminen olisi mahdollista. Tarkemmin katsottuna tämä poikkeava kerronta ei ole välttämättä kovinkaan poikkeavaa ”tavanomaisesta” rakenteellisesti vaan pikemminkin eettiseltä otteeltaan. Toisaalta myös alla tarkemmin esiteltävän intransitiivisen

kirjoittamisen eettinen poikkeuksellisuus voidaan kyseenalaistaa. Myös tavanomaisesta kertomuksesta tai raportista voidaan lukea ulos velvoitus eettisten – ja toisinaan myös poliittisten – arvostelmien tekemiseen suhteessa holokaustiin.

Miten holokausti sitten pitäisi representoida, ellei sitä voida kertoa tarinana tavanomaisessa mielessä? White ottaa avuksi Roland Barthesin ajatuksen intransitiivisesta kirjoittamisesta mallina positiosta tai diskurssista, joka on sopiva käytettäväksi keskustelussa holokaustin herättämistä filosofisista ja teoreettisista kysymyksistä. Intransitiivinen kirjoittaminen torjuu etäisyyden kirjoittajan, tekstin, kirjoitusaiheen ja lukijan välillä. Kirjoittaja ei kirjoittamalla tavoita jotakin itsestään ja lukijasta riippumatonta, vaan hän kirjoittaa itsensä. Kirjoittajalle, joka kirjoittaa itsensä, kirjoittamisesta tulee näkemyksen tai ymmärtämisen keino. Se ei siis heijasta jotakin itsenäistä ja itsensä ulkopuolista vaan se on teko ja sitoutuminen – tekemistä tai valmistamista pikemminkin kuin heijastamista tai kuvaamista. (White 1992, 37.)

Whiten käsityksen mukaan juuri ajatus intransitiivisesta kirjoittamisesta ratkaisee monia holokaustin representoimiseen liittyviä ongelmia. Tämä on mahdollista, jos katsotaan, kuinka Barthes tarkalleen ottaen käytti tätä käsitettä. Hän lähtee liikkeelle tarkastelemalla, kuinka eri kielillä on mahdollista ilmaista kirjoittajan, tapahtuman, tekstin ja lukijan välisiä suhteita ja havaitsee, että indoeurooppalaiset kielet tarjoavat vain kaksi mahdollisuutta esittää toimijan suhde toimintaan. Nämä ovat aktiivinen ja passiivinen ääni. On kuitenkin olemassa myös antiikin kreikan kaltaisia kieliä, jotka tarjoavat kolmannen mahdollisuuden, keskiaänen (middle voice). Kun aktiivissa ja passiivissa verbin subjektin oletetaan olevan toiminnan ulkopuolella (joko tekijä tai toiminnan kohde), keskiaänessä oletetaan, että subjekti on toiminnan sisäinen tai sisäpuolella. Tästä seuraa, että kirjallisuudessa modernismissa kirjoittaa-verbi ei konnotoi sen enempää aktiivista kuin passiivista suhdetta vaan pikemminkin keskisuhteen. Keskiaänisessä modernistisessa kirjoittamisessa subjekti konstituoituu välittömästi samanaikaisesti kirjoittamisen kanssa tullen siitä vaikutetuksi ja sen vaikuttamaksi. (White 1992, 38.)

Whiten käsityksen mukaan tämä ero osoittaa uuden erityislaatuisen tavan ajatella, kuvata ja käsitteellistää toimijoiden ja tekojen, subjektien ja objektien, väittämän ja viitteen, puheen kirjallisen

ja kuvitteellisen tason ja siten faktuaalisen ja fiktiivisen diskurssin suhteet. Tätä taustaa vasten hän esittää, että holokaustin representaatiota koskevassa keskustelussa esiin nostetut anomaliat, ongelmat ja umpikujat ovat tulosta sellaisesta diskurssin käsitteestä, joka nojaa liiaksi klassiseen realismiin. Holokaustin kaltaisia tapahtumia, jotka ovat luonteeltaan modernistisia, ei voida representoida realistisesti tai realismin keinoin. (White 1992, 38–39.) White ehdottaakin, että modernistiset representaation muodot voivat tarjota mahdollisuuksia representoida sekä holokaustin todellisuus että kokemus siitä toisin kuin muut realismin muodot. (White 1992, 41–42.)

### Tämäkö on ihminen

Primo Levin (1919–1987) ensimmäinen vuonna 1947 julkaistu kirja *Tämäkö on ihminen* (Se questo è un uomo) on raportti deportaatiosta ja 10 kuukauden vankeudesta yhdellä Auschwitzin alaleireistä, Monowitz/Bunassa, joka kesti aina venäläisten saapumiseen paikalle tammikuun lopulla 1945. Hän alkoi tehdä muistiinpanoja kirjaa varten jo vankeuden viimeisten kuukausien aikana työskennellessään laboratoriossa, missä oli mahdollista varastaa kynä ja paperia. Vaikka voidaankin kysyä, mikä oli se erityinen ylläike, joka ajoi Levin kirjoittamaan, on hyvä ottaa huomioon, että siinä ei ollut mitään erityisen poikkeuksellista tai ainutkertaista. Historioitsijat ovat päinvastoin löytäneet runsaasti jälkiä siitä, että vielä joukkotuhon ollessa täydessä käynnissä vankien keskuudessa syntyi tarve jättää tapahtuneesta tavalla tai toisella todisteita jälkimaailmalle (ks. esim. Wieviorka 1998/1999, 19; Mesnard ja Saletti 2002; vrt. Levi 1947/1958, 9–10).

Vietettyään useita kuukausia venäläisten kauttakulkuleireillä ja palattuaan lopulta kotiin loka-kuussa 1945 Levi jatkoi kuumeista kirjoittamista kunnes oli valmis tarjoamaan käsikirjoitusta kustantajalle vuonna 1947. Levin myöhempi kustantaja Einaudi ei kuitenkaan ollut tässä vaiheessa siitä kiinnostunut, vaan Levi joutui turvautumaan pieneen De Silva -kustantajaan. Vaikka kirja sai myönteisen kritiikin, sen levikki jäi vaatimattomaksi. Sen kohtalo vastaa yleisempää kiinnostuksen hiipumista eloonjääneiden tarinoita kohtaan ihmisten kohdistaessa ponnistuksensa omaan selviytymiseen sodan pahoin runtelemassa Euroopassa. Kiinnostus eloonjääneiden tarinoita kohtaan al-

koi Italiassa viritä uudelleen vasta 1950-luvun loppua kohti.

Tämäkö on ihminen käsittää 17 lukua, jotka eivät seuraa tapahtumien ajallista järjestystä vaan pikemminkin käsittelevät joitakin leirielämän teemoja ja ulottuvuuksia kiireellisyysjärjestyksessä (vrt. Levi 1947/1958, 9–10). Kronologian rikkominen onkin yksi niistä tekstin ominaisuuksista, joiden nojalla se voidaan luokitella intransitiiviseksi kirjoittamiseksi. Levin teksti todellakin poikkeaa tavanomaisesta tarinankerronnasta ainakin seuraavilla tavoilla. Ensinnäkin Levi rikkoo jatkuvasti kronologista kertomista italian kielen aikamuotojen ja tapaluokkien salliman vaihtelun avulla. Tällä tavoin hän onnistuu manipuloimaan kirjoittavan (kertovan) äänen ja lukevan katseen välistä etäisyyttä tekstistä. Aika ajoin sekä kirjoittaja että lukija uppoavat leirin asukkien ja heidän surrealistisen elämänsä keskuuteen, kun taas toisinaan Levi tarkoituksellisesti etäännyttää itsensä yhdessä lukijan kanssa tästä ”antimaailmasta” ja sen absurdiuksista katsoakseen sitä kauempaa. Levin tapaa käyttää kestopreesensia on kuvattu absoluuttiseksi (Sossi 1998, 175) siinä määrin kuin se hämärtää ajallisen (ja ehkä myös tilallisen) etäisyyden kirjoittajan ja lukijan väliltä. Levi rikkoo myös tavanomaista lauserakennetta, käyttää runsaasti passiivia tai geneeristä me-ilmaisuuta leirin asukeista hämärtäen pois sekä tekstin kirjoittajan että tekojen tekijän niin, että asiat näyttävät tapahtuvan ilman kenenkään selkeää aloitetta tai aktiivista panosta mistään normaalista inhimillisen toiminnan logiikasta puhumattakaan.

Näiden enemmän tai vähemmän ”teknisten” tapojen lisäksi rikkoo tavanomaisia tarinankerronnan sääntöjä tekstissä on erityinen ulottuvuus, joka liittyy menneeseen ja nykyhetkeen eli muistiin ja historiaan. Tämä ulottuvuus haastaa laajasti hyväksytyt tulkinnan, jonka mukaan kolmannen valtakunnan romahtamista seurasi ”kollektiivisen amnesian” kausi, jonka aikana ihmiset eivät halunneet ajatella ja muistaa, mitä niiden 12 vuoden aikana tapahtui, jolloin natsivaltakunta hallitsi Euroopassa (ks. esim. Wieviorka 1998/1999; Traverso 2004). Leirillä vietettyjä öitä käsittelevässä luvussa Levi kuvaa asukkien kollektiivisia unia haastaen ”realistisen” lähestymistavan muistamiseen ja unohtamiseen ja ehdottaa, että leirin surrealismi onnistui rikkomaan ”normaalin” tavan jäsentää mennyttä, nykyisyyttä ja tulevaisuutta samaten kuin todellisen ja kuvitteellisen välisen rajan:

”Tässä on sisareni, joitakin tarkemmin määrittelemättömiä ystäviäni ja paljon muita ihmisiä. Kaikki kuuntelevat minua, ja minä kerron juuri tätä: kolmen nuotin vihellys, kova vuode, petikaverini, jota haluaisin siirtää, mutta pelkään herättäväni hänet koska hän on minua vahvempi. Kerron myös laajasti nälästämme, täitarkastuksista, Kaposta, joka löi minua turpaan ja lähetti sitten pesulle, koska vuoden verta. On voimakas, fyysinen, sanoin kuvaamaton nautinto olla kotona ystävien keskuudessa ja että on paljon kerrottavaa: mutta en voi olla huomaamatta, että kuuntelijani eivät seuraa minua. Päinvastoin, he ovat täysin välinpitämättömiä: vaivautuneita he puhuvat keskenään muusta ikään kuin en olisi lainkaan paikalla. Sisareni katsoo minua, nousee ja menee pois sanomatta sanaakaan.” (Levi 1947/1958, 53.)<sup>2</sup>

Tämä on todellakin leirillä nähty uni eikä kuvaus todellisesta tilanteesta kotona sodan jälkeen. Se aiheutti Levissä hämmennystä:

”Uni on edessäni vielä lämpimänä, ja minä, vaikka olenkin hereillä, olen vielä täynnä sen aiheuttamaa ahdistusta: silloin muistan, että tämä ei ole mikä tahansa uni, vaan uni, jota olen nähnyt siitä saakka kuin olen ollut täällä, en yhtä vaan monta kertaa aina lähes samanlaisena vailla ympäristön ja yksityiskohtien suurta vaihtelua. Nyt olen täysin hereillä ja muistan myös jo kertoneeni sen Albertolle, ja että hän oli yllätyksekseni tunnustanut minulle, että se on myös hänen unensa ja monien muiden uni, ehkä kaikkien. Miksi tämä tapahtuu? Miksi jokapäiväinen tuska kääntyy alituisesti unissamme yhä uudestaan toistuvaksi tilanteeksi, jossa kertomustamme ei kuunnella?” (Levi 1947/1958, 54.)

Toisaalla Levi (1997) on todennut, että perheenjäsenten ja muiden ihmisten haluttomuus kuunnella eloonjääneiden tarinoita oli yksinkertainen tosiasia ja laajalle levinnyt ilmiö sodanjälkeisessä Euroopassa. Vaikka ei ole mitään syytä epäillä tämän väitteen paikkansapitävyyttä, yllä oleva lainaus viittaa siihen, että asiassa on muutakin. Se antaa aihetta otaksua, että käsitys sodanjälkeisestä hiljai-

suudesta oli osittain tulosta erityisestä henkisestä sekasorrosta, turhaumasta ja traumasta, joka oli peräisin leirikokemuksesta. Se ehdottaa leirin ”maailman” olleen niin surrealistinen ja äärimmäinen, että asukit alkoivat pelätä, että kukaan ei kuuntelisi ja uskoisi heitä, jos he kerran saisivat tilaisuuden kertoa kokemastaan. Tämä pelko näytti toteutuvan sodanjälkeisessä tilanteessa, jossa ”toiset” eivät halunneet tai heillä ei ollut aikaa kuunnella eloonjääneitä, jotka kertoivat loputtomasti uudelleen samoja tarinoita. Toisin sanoen eloonjääneen tilanteessa näytti siltä, että kukaan ei halunnut kuunnella, kun taas muiden ihmisten näkökulmasta eloonjääneet helposti vaikuttivat rasittavilta haluttomuudessaan palata normaaliin elämään ja pakkomielleisessä tarpeessaan toistaa kerta toisensa jälkeen masentavia kauhukertomuksiaan.

Huolimatta selkeästi intransitiivisista ulottuvuuksistaan Levin tekstiä ei kuitenkaan voi ymmärtää puhtaasti keskiäänen ilmaukseksi. Intransitiivisuus on pikemminkin yksi tekstuaalisista strategioista, joita Levi käyttää saadakseen kirjoitettua mahdollisimman ”autenttisen” ja hyvän kuvauksen leirikokemuksistaan. Myöhemmin hän kuvasi kirjan tarkoitusta seuraavasti:

”...kirjoittaessani tätä kirjaa omaksuin harkitusti todistajan tyynen ja hillityn tyylin, en uhrin valittavaa enkä kostajan vihaista sävyä: ajattelin, että sanani olisi sitä uskottavampi ja hyödyllisempi mitä objektiivisemmalla se vaikuttaisi ja mitä kiikkottomammalla se kuulostaisi; vain näin todistaja täyttää tehtävänsä, joka on maaperän valmisteleminen tuomarille. Tuomareita olette te.” (Levi 1976, 330.)

Levin keskiääni on siis pyrkimys hämärtää kirjoittajan ja lukijan välistä etäisyyttä siten, että leirikokemuksen autenttinen kuvaus tulee mahdolliseksi ja ainakin jossain määrin käsitettäväksi lukijan näkökulmasta. Kun Levi kirjoitti Tämähkö on ihminen -kirjaa, hän itse asiassa uskoi, että todistaminen leirikokemuksesta yleensä ja leirille menehtyneiden puolesta erityisesti olisi mahdollista. Kuten jatkoissa näemme, hän tuli tässä mielessä vuosien myötä epäröivämmäksi ja skeptisemmäksi.

Itse asiassa on vaikea sanoa, kuinka tietoista intransitiivisen strategian käyttäminen Leville oli. Omien sanojensa mukaan hän pyrki objektiiviseen ilmaukseen ja siitä seuraavaan ”etnografiseen” tyyliin. Hänen kerrontansa onkin silmiinpistävän

<sup>2</sup> Kaikki käännökset Levin teksteistä ovat omiani. Se questo è un uomo on käännetty suomeksi nimellä Täläinen ihminen (Gummerus 1962/2005). Tässä käytän muotoa Tämähkö on ihminen, joka on mielestäni paitsi sanatarkempi myös muutoin osuvampi käännös alkuteoksen nimestä.

pelkistynyttä ja konstailematonta, ja juuri nämä ominaisuudet korostuvat silloin, kun hän käsittelee leirin (anti)eettisiä ja (anti)poliittisia ulottuvuuksia. Levi nimittäin ylittää intransitiivisen kirjoittamisen ja jälkiarvioinnin välisen rajan erityisesti kahdessa luvussa. Nämä ovat Hyvän ja pahan tällä puolen (Al di qua del bene e del male) ja Hukuneet ja pelastuneet (I sommersi e i salvati). Ensin mainittu on kuvaus leirin harmaasta taloudesta – kaupankäynnistä ja varastamisesta – asukkien keskuudesta. Kaikki mahdollinen oli kaupan ja kaikkea mahdollista voitiin varastaa: eloon jääminen edellytti näihin käytäntöihin sopeutumista. Asioita, tekoja ja ihmisiä arvioitiin ainoastaan ”tavaroina”, eli sen pohjalta kuinka ne voisivat edesauttaa hengissä selviytymistä. Tässä mielessä leirielämä ei noudattanut mitään tavanomaisia eettisiä sääntöjä tai moraalisia käyttäytymisohjeita. Se ei myöskään noudattanut tavanomaisia käsityksiä rikoksen ja rangaistuksen välisistä suhteista. Levi haastaakin lukijaa miettimään, saattoiko leirielämää arvioida tavanomaisin käsityksin hyvästä ja pahasta ja oikeudenmukaisesta ja epäoikeudenmukaisesta:

”...varkaus Bunassa, josta siviilijohto rankaisee, on SS:n hyväksymä ja rohkaisema; varkautta leirillä, josta SS rankaisee ankarasti, siviilit pitävät normaalina vaihtotoimenpiteenä; vankien välisestä varkaudesta yleensä rangaistaan mutta se on yhtä anka ra varkaalle kuin varkauden uhrille. Haluaisinkin nyt kannustaa lukijaa miettimään, mitä leirillä voisivat tarkoittaa meidän sanamme ’hyvä’ ja ’paha’, ’oikeudenmukainen’ ja ’epäoikeudenmukainen’; kukin arvioikoon yllä antamieni esimerkkien muodostaman kuvan pohjalta, missä määrin meidän yhteinen moraalinen maailmamme voisi kestää piikkilanka-aidan tällä puolen.” (Levi 1947/1958, 77–78.)

Katkelman viimeinen lause paljastaa, että luvun otsikossa esiintyvä ”tällä puolen” (al di qua) viittaa leirin sisällä, piikkilanka-aidan sisäpuolella olemiseen. Siellä inhimillisen kanssakäymisen normaali moraalinen romahtaa. Ihmisten käyttäytyminen ei noudata tavanomaisia moraalisia ja eettisiä sääntöjä, vaan ”tekoja” ja ”valintoja” ohjaa eloonjäämisen periaate. Yksi syy tähän on, että leirillä tekojen ja tapahtumien välillä ei ole hahmotettavissa kausaalisuhteita. Rangaistukset eivät ole missään suhteessa tekoihin ja rangaistuksen voi saada tekemättä mitään. Kaikesta tästä johtuen lei-

rikokemusta ei voi kertoa ”normaalina tarinana”, jossa on juoni. Kielletyt asiat eivät olleet kiellettyjä jostain erityisestä syystä vaan siksi, että kaikki oli kiellettyä:

”...janoissani katselin himoiten ikkunasta käden ulottuville työntyvää ihanaa jääpuukkoa. Avasin ikkunan ja repäisin sen irti mutta siinä samassa paikalle ilmaantui roteva pihalla partioiva vartija, joka tempaisi sen julmasti käsistäni. Warum? – kysyin häneltä surkealla saksalaini. – Hier is kein Warum, – (täällä ei kysytäkseen miksi), hän vastasi minulle tuupaten minut takaisin sisälle.

Selitys on vastenmielinen mutta yksinkertainen: tässä paikassa kaikki on kielletty, ei jostain salaisista syistä vaan siksi, että leiri on perustettu kaiken kieltämiseksi.” (Levi 1947/1958, 25.)

Erotuksena leirin yleisestä tarkoituksesta – vankien tuhoamisesta – leirin asukin elämälle on ominaista käsitettävien syiden ja selitysten puute. Päivät täyttyvät tarkoituksettomasta ja toistuvasta tapahtumisesta vailla protagonisteja ja syitä, jotka liittäisivät tapahtumat toisiinsa sillä tavoin, että juonirakenteen syntyminen olisi mahdollista.

Voidaan tietysti huomauttaa, että ”tavanomaisen kertomus” ei koostu vain kausaalisesta tapahtumaketjusta. Tarinan ”juju” syntyy pikemminkin Fortunan puuttumisesta peliin tämän äkkiä rikkoessa odotetun ja tavanomaisen elämänsäntöjen ja tönäisessä tapahtumat uudelle uralle. Leiritilannetta voitaisiinkin luonnehtia myös tilanteeksi, josta puuttuu Fortunan vaikutus sellaisena kuin olemme sen oppineet ymmärtämään. Joko hän on poissa kykenemättömänä astumaan sisään leirin kauhistuttavaan ympäristöön tai hän on joutunut pois tolaltaan eikä tiedä, miten natsien henkivieveriin kiduttamia haamumaisia leirin asukkeja voisi hämätä.

Poliittisesti leiriä voidaankin luonnehtia tilaksi ilman toimintaa, jossa on siirrytty kontingenssista jonkinlaiseen sattumanvaraisuuteen lähes absoluuttisen summittaisuuden merkityksessä. Toisin sanoen leirin asukka ei politikoi kontingenssilla tai tartu tarjoutuviin tilaisuuksiin näiden käsitteiden tavanomaisessa mielessä, vaan pikemminkin hänen toimiaan ja tekemistään ohjaa summittainen, hasardimainen pyrkimys jäädä eloon. Pyrkimysten hasardimaisuus ja suhteettomuus lopputulokseen verrattuna ilmenee erityisen hyvin niiden kohtalossa, jotka pyrkivät politikoimaan leirin ääritilan-

teessa. Kapot, mustan pörssin kauppiaat ja muut leirimaailman keinottelijat eivät viime kädessä pystyneet välttämään kaasukammiota sen paremmin kuin muutkaan.

### Todistajana heidän asemestaan

Siinä missä Levi kirjoitti Tämäkö on ihminen -kirjan välittömästi sodan jälkeen eloonjääneen pakotavasta tarpeesta kertoa ja välittää tarinansa muille ihmisille, Hukkuneet ja pelastuneet (I sommersi e i salvati) on 40 vuoden jälkiviisaudella tehty arviointi. Siinä ei ole jälkeäkään intransitiivisesta kirjoittamisesta, vaan sitä ohjaa viileä, rauhallinen ja ehkä hieman melankolinen harkinta ja arviointi. Tämä näkyy myös kirjan sisällössä ja rakenteessa. Levi ei enää kuvittele voivansa antaa ”kokonaistodistajan lausuntoa” samalla kun hän on tullut erittäin tietoiseksi muistin itsensä epäluotettavuudesta:

”Itse tämä kirja on muistin kyllästämä, vieläpä etäisen muistin. Niinpä se ammentaa epäluotettavasta lähteestä ja sitä on puolustettava itseään vastaan. Se sisältää pikemminkin huomioita kuin muistoja, siinä viivytään mieluummin nykypäivän asiain tilan tarkastelussa kuin menneiden tapahtumien tarinoinnissa. Sitä paitsi sen sisältämät tosiasiat ovat merkittävästi täydentyneet hukkunutta (ja ’pelastunutta’) ihmistä käsittelevästä vaikuttavasta kirjallisuudesta, joka on osittain syntynyt – tarkoituksellisesti tai tarkoittamatta – silloisten syllisten myötävaikutuksella. Tässä korpuksessa yhtäpitävyyksiä on runsaasti kun taas ristiriitaisuudet voidaan häivyttää.” (Levi 1986, 23.)

Lukijan mieleen nousee välittömästi kysymys, miksi Levi halusi kirjoittaa Auschwitzista toisen kirjan niin monien vuosien jälkeen. Yksi ilmeinen syy on, että ensimmäisen kirjan menestyksen jälkeen hänestä tuli eräänlainen ”pysyvä todistaja”, joka käytti merkittävän osan ajastaan haastattelujen antamiseen ja artikkelien kirjoittamiseen omista kokemuksistaan ja natsien toimeenpanemasta joukkotuhosta yleisesti. On ymmärrettävää, että vuosien kuluessa hänen näkökulmansa ja näkemysensä muuttui ja hänessä syntyi halu esittää sekundaariseen muistiin<sup>3</sup> ja harkintaan perustuva uusi arvio. Kuten yllä olevasta lainauksesta käy

<sup>3</sup> Dominick LaCapra (1998, 20–21) tekee jaottelun primaarin ja sekundaarisen muistin välillä. Primaari muisti on kokijan välitön muisti tapahtumista, kun taas sekundaarinen

ilmi, tämä muutos on suurelta osalta yhteydessä todistamiseen ja muistamiseen. Ikään kuin muistin epäluotavuuden kääntöpuolena Levi myös huomauttaa, että ajan kuluminen aiheuttaa eräänlaisen ”dekantoitumisen”, joka viittaa siihen, että historialliset tosiasiat voidaan nähdä kunnolla kontekstissaan vasta muutaman vuosikymmenen etäisyyden päästä. Toisaalta yleinen tietämys siitä, mitä todella tapahtui, on kasvanut ja toisaalta natsien toimeenpaneman joukkotuhon ainutkertaisuus ja erityislaatuisuus on ymmärretty vasta vähitellen. (Levi 1986, 10.)

Yksi kirjan provosoivimmista argumenteista on väite, jonka mukaan keskitysleiriltä eloonjäänyt uhri ei mitenkään välttämättä ole tapahtumien paras tuomari tai reporteri. Tähän on useita syitä. Ensinnäkään valtaosa tavallisista vangeista ei pystynyt hahmottamaan ja ymmärtämään leirijärjestelmän kokonaisuutta. Toiseksi myös eloonjääneet unohtavat, eivätkä siten pysty jälkikäteen kertomaan edes kaikkea itselleen tapahtunutta. Kolmanneksi, kiusallisinta on, että eloonjääneiden toiminta ei läheskään aina ollut millään tavoin esimerkillistä:

”Suurin osa sekä puolustuksen että syyttäjän todistajista on nyttemmin poissa, ja ne jotka vielä ovat jäljellä ja jotka vielä (ylittäen oman tunnontuskansa tai vastaavasti haavansa ja kärsimyksensä) suostuvat todistamaan, muistavat yhä epätarkemmin ja tyylytellymmin. Usein he huomaamattaan ovat saaneet vaikutteita myöhemmin hankkimistaan tiedoista ja muiden kirjoituksista ja kertomuksista. Joissakin tapauksissa muistamattomuus on tietysti teeskenneltyä mutta vuosien kuluminen tekee sen uskottavaksi...

...on kuitenkin vältettävä äärimmäisiä yksinkertaistuksia. Jokainen uhri on itkun arvoinen ja kaikki hengissä selvinneet ansaitsevat tulla autetuiksi ja myötäeletyiksi, mutta kaikista heidän edesottamuksistaan ei ole esimerkiksi muille. Leirin maailma oli monimutkainen ja kerrostunut mikrokosmos. ’Harmaa vyöhyke’, josta puhun tuonnempana, niiden vankien vyöhyke, jotka ehkä hyvässäkin tarkoituksessa tekivät yhteistyötä leirihallinnon kanssa, ei ollut

muisti on primaarin muistin kriittistä työstämistä ja täydentämistä myöhemmin ja muualta hankitun tiedon avulla. LaCapra korostaa, että sekundaarinen muisti voi korvata muiston välittömästä kokemuksesta niin täysin, että kokija ei enää osaa tehdä eroa niiden välillä.

kaapea vaan merkitykseltään perustavanlaatuisen ilmiö niin historian, psykologian kuin sosiologian näkökulmasta.” (Levi 1986, 10–11.)

Levin perusvakaumus, jonka mukaan natsien toimeenpaneman joukkotuhon tarinan välittäminen jälkipolville on eettinen ja poliittinen velvollisuus, ei ole muuttunut miksiäkään verrattuna hänen ensimmäiseen kirjaansa. Itse asiassa hän näyttää uskovan, että koko tarinan kertominen on jopa helpompaa muutaman vuosikymmenen etäisyyden päästä, koska historiallisen tiedon määrä on kasvanut. Sen sijaan hänen käsityksensä eloonjääneen uhrin kyvystä todistaa ja välittää kokemuksensa on muuttunut ja vastaavasti hänen käsityksensä eloonjääneen positioista:

”Toistan, me eloonjääneet emme ole todellisia todistajia. Tämä on epämukava ajatus, jonka olen tiedostanut vasta vähitellen lukiessani muiden ja lukiessani uudelleen omia muistelmiani vuosien etäisyyden päästä. Me eloonjääneet olemme sekä poikkeuksellinen että pieni vähemmistö. Olemme niitä, jotka asemansa hyväksi käyttämisen, kykyjensä tai onnensa takia eivät koskettaneet pohjaa. Ne, jotka näkivät Gorgonin, eivät palanneet kertomaan tai palasivat mykkinä. Juuri heidän, ’muslimien’<sup>4</sup>, hukkuneiden, kokonaistodistajien lausunnoilla olisi ollut yleisempää merkitystä. He ovat sääntö, me olemme poikkeus.” (Levi 1986, 64.)

”Kokonaistodistajat”, ne jotka kävivät läpi koko tuhoamisprosessin, eivät todellakaan palanneet takaisin kertomaan tarinaansa ja kokemuksiaan:

”Me onnen suosimat olemme yrittäneet enemmän tai vähemmän viisaasti kertoa oman kohtalomme lisäksi myös muiden, siis juuri hukkuneiden kohtalon. Mutta se on ollut puhetta ’kol-

<sup>4</sup> Auschwitzissa kutsuttiin muslimeiksi vankeja, jotka olivat menettäneet elämänhalunsa ja häilyivät elämän ja kuoleman rajalla. Muiden vankien silmissä näiden fyysisen elinvoimansa menettäneiden ”elävien kuolleiden” liikkuminen muistutti rukousrituaalia harjoittavan muslimin ”huojahtelua”.

Kreikkalaisessa tarustossa Gorgonit olivat kolme kauhistuttavaa sisarusta, joita vastaan taistelemisen tiesi kuolemaa. Yksi heistä, Medusa, oli kuolevainen, mutta samalla vaarallinen, koska hänen ulkonäkönsä oli niin kaamea, että jokainen, joka katsoi häneen, muuttui silmänräpäyksessä kiveksi.

mansien’ puolesta, vierestä nähdyistä asioista eikä itse koetuista. Loppuun saatettua tuhoamista kokonaisuudessaan ei ole kertonut kukaan aivan kuten kukaan ei ole palannut takaisin kertomaan omaa kuolemaansa. Vaikka hukkuneilla olisi ollutkin kynä ja paperia, he eivät olisi todistaneet, sillä heidän kuolemansa alkoi jo ennen sen ruumiillista vaihetta. Viikkoja ja kuukausia ennen lopullista hiipumistaan pois he olivat menettäneet kyvyn havainnoida, muistaa, punnita asioita ja ilmaista itseään. Me puhumme heidän puolestaan, heidän valtakirjallaan.” (Levi 1986, 65.)

Levi esittää siis kaksi pääargumenttia. Toisaalta hän väittää, että leirin keskivertoasukki ei ole paras mahdollinen todistaja, koska hänen on useimmiten mahdotonta hahmottaa leirijärjestelmän ja natsien toimeenpaneman joukkotuhon kokonaisuutta. Suuri osa vangeissa ei toisin sanoen tiennyt missä he olivat ja mitä heille oli tapahtumassa. Tämä yleinen tietämättömyys muuttui eräänlaiseksi lukutaidottomuudeksi suhteessa meneillään oleviin tapahtumiin. Toisaalta Levi tuo esille, että ne jotka kokivat koko tuhoamisprosessin henkilökohtaisesti, eivät voi siitä kertoa, koska he ovat kuolleet.

Tässä vaiheessa mieleen tulee väistämättä kysymys, ketkä loppujen lopuksi jäivät eloon? Oliko se täysin sattumanvaraista? Levin vastaus on sekä myönteinen että kielteinen. Tietyissä mielessä vankien kohtalo oli sinetöity. Heitä kaikkia odotti kuolema ennemmin tai myöhemmin. Toisaalta kyky omaksua tiettyjä toimintatapoja teki väliaikaisen eloonjäämisen mahdolliseksi. Tässä kohtaa astutaan ”harmaalle vyöhykkeelle”.

”...Leirin sisäinen ihmisten välisten suhteiden verkosto ei ollut yksinkertainen; sitä ei voinut palauttaa uhrien ja vainoojien kahteen blokkiin.” (Levi 1986, 25.)

Yksi hankalimmista ulottuvuuksista leiri-ilmiön ymmärtämisessä niin asukkien, sivustakatsojien kuin jälkimaailmankin kannalta on ollut ”normaalien” tai tavanomaisten eettisten ja moraalisten käyttäytymissääntöjen täydellinen romahtaminen. On ollut vaikea hyväksyä, että vangit eivät olleet vain natsipyöveleiden viattomia uhreja. Levi huomauttaa, että maailma, johon henkilö astui joutuessaan leirille, ei käynyt yhteen minkään sodan, vihollisuuksien tai taistelun mallin kanssa. Leirillä



vihollinen ei ollut vain ympärillä vaan myös sisäpuolella; ”me” menetti rajansa. Toisin sanoen ei ollut mahdollista hahmottaa yhtä ja yksiselitteistä ystävien ja vihollisten välistä rajaa vaan rajoja oli monta. (Levi 1986, 25.)

Miten on mahdollista, että natsit onnistuivat tuhoamaan uhrien välisen solidaarisuuden lähes täydellisesti? Levin tulkinnan mukaan he organisoivat kaikki sisäänsä sulkevan monimutkaisen etuoikeusjärjestelmän. Leirin toiminnan ymmärtämiseksi huomio pitää kiinnittää juuri tämän järjestelmän analysointiin. Samalla tulee muistaa, että etuoikeushierarkioiden muodostuminen ei ole keskitysleirien erityisominaisuus vaan pikemminkin ilmiö, jota valta aina sietää ja rohkaisee. Tässä mielessä natsikeskitysleiriä voidaankin pitää erinomaisena etuoikeuksien laboratoriona siinä määrin kuin se ankkuroituu toimitsijavankien hybridin luokan olemassaoloon. Harmaa vyöhyke on rajoitetaan epämääräinen alue, joka sekä yhdistää että erottaa herrojen ja renkien toimintakentät toisistaan. (Levi 1986, 27.)

Levi jakaa etuoikeutetut vangit kolmeen kategoriaan. Ensimmäisen muodostavat arvoltaan alimman asteen toimitsijat, jotka ”muodostivat pittoreskin faunan: kadunlakaisijat, tiskaajat, yövaritajat, sänkyvahdit ... syöpäläistarkastajat, viestinviejät, tulkit, apulaisten apulaiset” (Levi 1986, 31). Yleisesti ottaen he Levin mielestä olivat tavallisia piruparkoja kuten muutkin vangit. Heillä oli taipumusta omaksua tyypillinen korporatiivinen mentaliteetti ja puolustaa ”työtään” kaikkia niitä vastaan, jotka yrittivät riistää sen. Heidän etuoikeutensa edellytti ylimääräisiä ponnisteluja ja tuotti heille hyvin vähän. Heidän eloonjäämisnäköalansa olivat suurin piirtein samat kuin tavallisilla vangeilla. (Levi 1986, 31.)

Toisen kategorian muodostivat Kapot, jotka käyttivät käskyvaltaa. He olivat työjoukkojen ja parakkien pomoja, virkailijoita, jotka edustivat vankeja eri tavoin leirin hallinnossa. Levin käsityksen mukaan suurin osa heistä oli keskinkertaisesta surkeaan vaihtelevan ihmisryhmän jäseniä. Kapojen valta oli rajoittamatonta erityisellä tavalla. Heitä rangaistiin tai heidät pantiin viralta, elleivät he olleet kyllin raakoja, mutta ylärajaa julmuudelle ei ollut. Heillä oli valta rangaista alaisiaan mitä julmimmin tavoin myös ilman syytä. Koska alhaalta tulevia pidäkkeitä ei ollut, heidän valtansa vankien keskuudessa oli absoluuttinen. (Levi 1986, 32–33.)

Kolmas kategoria, Sonderkommando, on askaruttanut Levin kaltaisia eloonjääneitä ja muita ihmisiä eniten. Sonderkommandot koostuivat joukosta vankeja, jotka pyrkivät krematorioita. Heidän tehtävänä oli pitää järjestystä juuri leirille kuljetettujen kaasukammioon menossa olevien vankien keskuudessa, siirtää ruumiit pois kammioista, irrottaa kultahampaat ikenistä, leikata naisilta hiukset, lajitella ja luokitella vaatteet, kengät ja matkatavarat, kuljettaa ruumiit krematorioihin, polttaa ne ja lopulta hävittää tuhka. (Levi 1986, 36.)

Levi toteaa, että Sonderkommandon luokittelu etuoikeutetuksi ryhmäksi herättää epärointiä. Tämä ryhmä oli etuoikeutettu vain sikäli, että se sai kylliksi syödäkseen niiden muutamien kuukausien ajan, jotka sen työkomennus kesti. Sonderkommandot eivät vältäneet kuolemaa, vaan muutaman kuukauden kuluttua heidät vaihdettiin, ja uusi ryhmä poltti edellisen ruumiit. Siksi tästä ryhmästä jäi eloon vain harvoja ja vielä harvemmat heistä ovat myöhemmin puhuneet vapaaehtoisesti. Makaaberien toimiensa lomassa he kuitenkin kirjoittivat päiväkirjoja ja muistiinpanoja, jotka he hautasivat äärimmäisen huolellisesti Auschwitzin krematorioiden läheisyyteen siinä toivossa, että joku myöhemmin löytäisi ne.<sup>5</sup> Levin käsityksen mukaan näiden ryhmien muodostaminen oli kansallissosialismin pirullisin rikos, koska niissä ilmenee paljaimmillaan pyrkimys säilyttää syyllisyyden taakka uhrien itsensä kannettavaksi. Näiden raakalaismaisuuksien tonkiminen ei olekaan helppoa tai miellyttävää, mutta Levin mielestä se on kuitenkin tehtävä pitäen mielessä erään Sonderkommandon jäsenen lausunto:

”Olisin tietenkin voinut tappaa tai tapattaa itseni; mutta minä halusin pysyä hengissä kostaakseni ja antaakseni todistuksen siitä, mitä tapahtui. Teidän ei tule uskoa, että me olemme hirtviöitä; me olemme teidän kaltaisianne, vain paljon onnettomampia.” (Levi 1986, 38–39.)

Sonderkommandot nostavat esiin joukon polttavia ongelmia. Kuinka tämän kaltaista toimintaa pitäisi arvioida? Mitä meidän pitäisi ajatella ”kokonaistodistamisen” mahdollisuudesta tai mahdottomuudesta? Viime aikoihin asti Sonderkommandojen arvioimista on varjostanut valtava ennakkoluuloisuus heidän toimintaansa ja inhimillistä olemustaan

<sup>5</sup> Itse asiassa näitä muistiinpanoja on löytynyt aivan viime aikoihin asti. Ks. Mesnard ja Saletti 2002.

kohtaan. Heitä on pidetty likaisina, julmina, epäinhimillisinä, sadisteina jne. jopa toisten harmaan vyöhykkeen vankien keskuudessa. Heitä on pidetty äärimmäisenä ja groteskina ilmaisuna natsien aikaan saamasta yleisestä moraalisesta romahduksesta ja korruptiosta (Mesnard ja Saletti 2002, 12).

Vasta äskettäin on ymmärretty, että Sonderkommandoja ei rekrytoitu paatuneimpien rikollisten ja sadistien keskuudesta. Useimmiten ainoa valinta, jonka he saivat tehdä, oli elämän ja kuoleman välillä. Tavallisesti Sonderkommandon jäsenet valittiin juuri leirille kuljetettujen uusien vankien keskuudesta kertomatta, mikä heidän tehtävänsä tuli olemaan. Sonderkommandot eivät olleet moraalisesti ja eettisesti yhtenäinen ryhmä. Heidän keskuudessaan oli niitä, jotka istuivat ruumiskasan päälle suihkuhuoneessa ottaakseen uhrien matkatavaroista löytyneestä votkasta ryyppyn ennen ruumiiden siirtämistä krematorioon, mutta oli myös niitä, jotka taistelivat identiteettinsä ja ihmisarvonsa puolesta kirjoittamalla todistajanlausuntoja, auttamalla muita vankeja varastamalla heille ruokaa ja lopulta organisoimalla ainoan kapinan, joka koskaan saatiin aikaan Auschwitz-Birkenauissa. (Mesnard ja Saletti 2002, 19–20.)

### Giorgio Agamben ja Levin paradoksi

Mesnard ja Saletti (2002, 28–29) esittävät, että Levi päätyy kokonaistodistamista koskevassa pohdinnassaan raastavaan aporiaan. Jäljelle jää jäämättömän vastakkaisuus todistamaan pystyvän ”pelastuneen” ja ilman ääntä jäävän ”hukkuneen” välillä. Eloonjääneet eivät toisin sanoen pysty antamaan kokonaistodistusta, koska he eivät ole katsooneet Gorgonia. Tästä seuraa, että absoluuttinen kokemus leiristä on tuomittu jäämään ilman ääntä; todelliset kokonaistodistajat, muslimit, kadottivat todistamiskykynsä jo ennen ruumiillista kuolemaansa. Giorgio Agamben on päätenyt hyvin samankaltaiseen johtopäätökseen kutsuen tätä aporiaa Levin paradoksiksi.

Agambenilla keskitysleirianalyysi asettuu osaksi laajempaa biopolitiikkaa koskevaa tutkimusta, jonka keskeinen ajatus ja teesi on, että nykypolitiikassa on kysymys ennen kaikkea elämästä itsestään.<sup>6</sup> Siinä missä hobbesilaisen suvereenin aukto-

riteetti perustui valtaan päättää sodasta ja rauhas- ta, siis poikkeustilasta, nykyaikailmassa valta ilmenee valtana päättää elämästä ja kuolemasta. Elämän ja kuoleman politiikkaa ei tehdä parlamenteissa tai muissa julkisissa poliittisissa tiloissa eikä se perustu minkään ihmisryhmän aitoon valtuutukseen, vaan siihen, että poikkeustilasta on tullut sääntö. Nykypäivän suvereeni hallitsee siis pysyvässä poikkeustilassa, jossa poliittinen kamppailu ei ole periaatteessa yhdenvertaisten osapuolten välistä retorista mittelöä. Poikkeustilassa on mahdollista asettaa potentiaaliset viholliset normaalin lainkäytön ulkopuolelle ja luokitella heidät epäkansalaisiksi, jotka on eliminotava yleisen turvallisuuden nimissä. (Tarkemmin ks. Agamben 1996 ja 2003.)

Auschwitz edustaa tietysti äärimmäistä poikkeustilaa monessa eri mielessä eikä vähiten Agambenin korostamassa suhteessa elämään ja kuolemaan. Tuhoamisleiri on päinvastoin paradigmaattinen esimerkki paikasta, jonka tarkoitus on vain ja ainoastaan eliminoida omat asukkaansa. Agamben kutsuukin sitä ei-paikaksi (non-luogo), koska siihen eivät päde mitkään inhimilliseen yhteiselämään ja kanssakäymiseen liittyvät yleiset normit tai toimintakäytännöt. Hän ei kuitenkaan tyydy tähän. Hän esittää, että Auschwitzin varsinainen aporia on historiallisen tietämyksen itsensä aporia, tosiasioiden ja totuuden välinen yhteen käymättömyys, väittämän ja ymmärtämisen välinen yhteen käymättömyys (Agamben 1998, 8). Hän siis tuntuu myötäilevän ajatusta Auschwitzin perustavanlaatuisesta käsittämättömyydestä postuloiden sen kuitenkin hieman toisin kuin monet muut ajattelijat ennen häntä.

Agambenille<sup>7</sup> ongelma ei nimittäin ole itsessään tosiasioissa tai tapahtumissa, jotka kyllä tunnetaan, vaan todistajan, todistajanlausunnon ja vastaanottajan väliin jäävissä väistämättömissä kuiluissa. Hänen tulkintansa mukaan todistajanlausunto sisältää olennaiselta osaltaan aukon, joka juontuu siitä, että eloonjääneet todistavat jostakin, josta ei voi todistaa. Tämä jokin on kuoleman kokemus: ne, jotka ovat katsoneet Gorgonia, menettävät äänensä jo ennen fyysisen elinvoimansa lopullista kuihtumista, eivätkä pysty kertomaan näkemästään. Ideaalinen ”kokonaistodistaja” voidaan siis

<sup>6</sup> Tämä Projektii alkoi vuonna 1995 teoksella *Homo Sacer*. Lähes kaikki Agambenin myöhemmät julkaisut ovat luettavissa osana sitä.

<sup>7</sup> Tässä esitetty tarkastelu kokoa ja pelkistää Agamben 1998:ssa esitettyjä teesejä. Viitataan siis pikemminkin koko teokseen kuin sen tiettyihin sivuihin.

postuloida teoreettisesti. Hän on tietenkin muslimi, joka on katsonut Gorgonia. Ongelma vain on siinä, että muslimi itse ei kykene todistamaan, vaan eloonjääneiden on todistettava hänen puolestaan. Seurauksena on täyttymätön aukko todistajan ja sen välillä, mistä hän haluaa todistaa.

Agambenin ja hänen laillaan argumentoitvien teesin tekee ongelmalliseksi, että se mystifioi ja liittää Auschwitziin elämän ja kuoleman välisen suhteen virheellisellä tavalla. Voidaan nimittäin väittää, että Gorgonin katsomisen mahdottomuus ei liity pelkästään tuhoamisleireihin, vaan myytti liittyy ihmiselämän perusehtoihin eli siihen, että elämän ja kuoleman välinen raja voidaan ylittää vain kerran: kuolleet eivät palaa kertomaan kuoleman kokemuksestaan.

On kuitenkin otettava huomioon, että Agambenin ajatuskuvio vaatii täydentämistä. Se on ymmärrettävissä vain yhteydessä hänen poikkeustilanteesiinsä, jolloin tuhoamisleiri näyttäytyy paikkana, missä elämän ja kuoleman välinen raja sumenee. Tässä ympäristössä muslimi edustaa paradigmaattisesti elävää kuollutta, hahmoa (natsit puhuivat figureista), joka on jättänyt elämän valtakunnan mutta ei ole vielä kokonaan kuollut. Tavanomaisen elämän valtakunnan, hyvän ja pahan tuolle puolen astuminen on kuitenkin myös muiden vankien tilanne. Tuhoamisleiri on (ei)paikka, jonne asukit ovat päätyneet elämästä ja kuolemasta päättävän suvereenin määräyksestä. Se on paikka, missä mitkään tavanomaiset eettiset arvot ja normit eivät päde. Inhimillinen ja epäinhimillinen sekoittuvat keskenään ja niin vangit kuin vartijat voivat toimia täysin ennalta arvaamattomalla tavalla.

Agambenin tulkinnassa korostuu ennen kaikkea kaikenlaisten normaalien rajojen hämärtyminen. Hämärtäessään hyvän ja pahan, elämän ja kuoleman väliset rajat tuhoamisleiri hämärtää myös inhimillisen ja epäinhimillisen välisen rajan. Muslimi ei oikeastaan ole enää ihminen sanan varsinaisessa merkityksessä. Tulkinta herättää monenlaisia kysymyksiä ja vastaväitteitä. Mielestäni olennaisin kysymys kuuluu, miksi Agamben julistaa niin painokkaasti leirin ja sen asukkien epäinhimillisyyttä? Toiseksi: miksi hän tekee tämän Leviin ja Arendtiin tukeutuen?

Agambenin tekstin huolellinen lukeminen paljastaa nopeasti, että hänen Levi-tulkintansa nojaa itse asiassa lähes täysin kahteen auktoriteettiin, Arendtiin ja Carl Schmittiin. Kun tekstiä vertaa

Arendtin *The Origins of Totalitarianism* -teoksen viimeisessä luvussa esitettyyn keskitysleirianalyysiin, yhdenmukaisuudet ovat silmiinpistävät. Agamben ei allekirjoita vain muuallakin sovelta- maansa Arendtin ajatusta länsimaisen poliittisen sanaston vanhentuneisuudesta, vaan ajatus inhimillisen ja epäinhimillisen, ja uhrin ja pyövelin välisen rajan hämärtymisestä on peräisin juuri täältä (Arendt 1951/1979, 453). Lopputuloksena on ajatus leiristä eettisesti ambivalenttina alueena, jota ei pystytä poliittisesti analysoimaan olemassa olevan käsitteistön avulla. Kun kuviota täyden- netään Schmittin poikkeustilanteesillä, agambenilaisen analyysin ainekset ovat koossa.

Levin suhteen ongelma on, että hänen tekstejään ei mitenkään itsestään selvästi voida ymmärtää Schmittin tai Arendtin hengessä. Esimerkiksi Enzo Traverso (2004, 185–186) on torjunut Agambenin tulkinnan, jonka mukaan Levin jälkimmäisessä kirjassa uhrin ja pyövelin välinen raja hämärtyy. Käsittääkseni Traverso on oikeassa. Levi ei missään tapauksessa väitä, että uhrien ja pyövelien välinen raja hämärtyisi kokonaan tai kävisi täysin epäselväksi. Hän päinvastoin korostaa, että vaikka eettisesti ambivalentin harmaan vyöhykkeen sisäiset rintamalinjat ovat moninaiset, uhrin pysyvät uhreina ja pyövelit pyöveleinä, eikä tätä pitäisi koskaan unohtaa. Hänen kehoitettuun pikemminkin on, että vaikka tuhoamisleirien asukkien tekoja ei pitäisi arvioida kovin mustavalkoisin kriteerein, meidän pitäisi kuitenkin jatkaa ponnistelujamme onnistuneisiin arviointeihin pääsemiseksi.

Väitänkin, että Levin argumentti ja teesi on lähes päinvastainen kuin mitä Agamben esittää. Hän ei suinkaan ehdota, että tuhoamisleiri olisi ei-paikka hyvän ja pahan tuolla puolen vaan se on päinvastoin eettisesti monikerroksinen paikka hyvän ja pahan tällä puolen (al di **qua** del bene e del male). Tämä kielipeli Nietzschen teoksen otsikon kanssa on ratkaiseva sen ymmärtämiseksi, mitä Levi ajaa takaa. Kuten jo aikaisemmin toin esille, hyvän ja pahan tällä puolen oleminen viittaa tuhoamisleirin piikkilanka-aidan sisäpuolella olemiseen. Mutta siinä on muutakin. ”Tällä puolella” oleminen viittaa myös siihen, että ei ole astuttu ihmisten välisen toiminnan maailman ja siihen liittyvän arvioinnin tuolle puolen, vaikka ensi näkemältä siltä saattaa vaikuttaa. Meidän ei pidä antaa periksi natsien dehumanisointipyrkimyksille vaan ajatella myös leirien asukkeja ihmisinä, sillä ihmisiä he

olivat. Levin vastaus kysymykseen, tämäkö on ihmisen, kuuluu: tämäkin on ihminen.

Eettisesti ja poliittisesti tästä seuraa kaksi asiaa. Ihmisten välisen toiminnan alueena – kaikessa äärimmäisyydessään ja erityislaatuisuudessaan – leiri kuuluu eettisen ja poliittisen arvioinnin piiriin. Eettisen monikerroksisuutensa, uhrien ja pyövelien välisten suhteiden mutkikkuuden takia, sitä ei kuitenkaan voida arvioida perinteisin mustavalkoisin kriteerein luokittelemalla ihmisiä ja heidän tekojaan hyviin ja pahoihin. Tästä kaikesta seuraa, että se mitä Agamben pitää Levin paradoksina ei oikeastaan ole paradoksi, vaan kyse on tietystä inhimilliseen elämään ja maailmassa olemiseen liittyvästä piirteestä tai reunaehdosta, jolle emme voi mitään. Toisin sanoen siinä, että eloonjääneet eivät katsooneet Gorgonia, eivätkä siinä mielessä ole kokonaistodistajia, ei ole mitään paradoksaalista.

Samalla on kuitenkin huomattava, että Agamben ylitulkitsee Leviä kirkastaakseen oman teesinsä, tai oikeastaan varoituksensa, joka liittyy 1900-luvun (ja nyt 2000-luvun) biopolitiikan luonteeseen ja joka on ajattelemisen arvoinen. Kyse ei enää ole siitä, antaako suvereeni ihmisten elää vai kuolla vaan on tietyissä mielessä siirrytty eloonjäämisen aikakauteen. Nykyisen biopolitiikan tavoitteena ei siis enää ole elämän tai kuoleman tuottaminen vaan muotoiltavissa ja manipuloitavissa olevan olemassaolon tuottaminen. Tässä kontekstissa muslimi näyttäytyy täysin muotoiltavissa ja manipuloitavissa olevana hahmona, joka ei pysty vastarintaan. Yksinkertaistaen: Agambenin kysymys ja varoitus kuuluu, olemmeko lähestymässä pistettä, jossa meistä kaikista tulee muslimeja?<sup>8</sup>

Tämä on hätkähdyttävä ja pelottava kysymys. Agambenin vastaus siihen on haastava. Vaikka eloonjääneen paradoksaalinen tehtävä on todistaa jostakin, josta ei voi todistaa, hänen on kuitenkin otettava tämä tehtävä vastaan, koska muutoin annamme periksi biopolitiikalle. Eloonjääneen tehtävä on siis muistuttaa ja kertoa muslimin kohtalosta, jotta siitä ei tulisi kaikkien meidän kohtaloamme. Tämän pitemmälle Agamben ei kuitenkaan poliittisessa analysiissaan astu, vaikka peräinkin

sen tärkeyttä. Hänelle riittää makrotasoinen merkitysarviointi, kuten filosofiassa on tapana. Hän juuttuu eettis-juridiseen sanastoon ja pohdintaan, vaikka peräinkin uuden poliittisen sanaston tarvetta.

Agambenin hahmottelema kauhukuva meidän kaikkien muuttumisesta muslimeiksi tuo mieleen natsien hahmotteleman tulevaisuuskuvan, jossa yhdenkään juutalaisen ei ollut määrää jäädä jäljelle kertomaan, mitä oli tapahtunut. Eloonjäämisen aikakausi voidaankin ymmärtää myös aikakautena vailla menneisyyttä, muistamista ja historiaa. Primo Leviä seuraten voidaan vastaavasti esittää, että siinä missä Kolmannen valtakunnan lyhyt historia voidaan lukea orwellilaisena sotana muistamisen ja todellisuudentajun tuhoamiseksi, 2000-luvun poikkeustilan politiikka voidaan ymmärtää kamppailuna muistamisen, historian ja todellisuudentajun säilyttämisen puolesta (vrt. Levi 1986, 20; Todorov 2000/2001, 139–145).

Tämän artikkelin motosta käy ilmi, että Hannah Arendt ei uskonut tämän kaltaisten absoluuttisten tilanteiden mahdollisuuteen vaan oli vakuuttunut, että aina jää jäljelle joku, joka astuu esiin kertoakseen, mitä todella tapahtui. Käsitelmäni mukaan on kuitenkin mahdollista yhdistää Agambenin visio poikkeustilasta Arendtin käsitykseen totuudenkertojasta siten, että politiikalle ja poliittiselle vastarinnalle avautuu uusia mahdollisuuksia.

### Totuudenkertoja poliittikkona

”Truthfulness has never been counted among the political virtues, because it has little indeed to contribute to that change of the world and of circumstances which is among the most legitimate activities. Only where a community has embarked upon organized lying on principle, and not only with respect to particulars, can truthfulness as such, unsupported by the distorting forces of power and interest, become a political factor of the first order. Where everybody lies about everything of importance, the truth-teller, whether he knows it or not, has begun to act; he, too, has engaged himself in political business, for in the unlikely event that he survives, he has made a start toward changing the world.” (Arendt 1968, 251.)

Arendtille ”normaalissa” poliittisessa tilanteessa valehteleminen on toimintaa, kun taas totuuden kertominen ei ole. Tämä johtuu näiden aktiviteet-

<sup>8</sup> Agambenin Levi-tulkintaa ovat viime vuosina kritisoineet monet muutkin kuin Traverso ja minä. Yksi ansiokkaimmista on LaCapra 2004, joka osuvasti kritisoi Agambenia teoretisoivasta, historian sivuuttavasta tutkimusotteesta, joka ilmenee mm. siinä, että Agambenilla käsitehistoriallinen tarkastelu typistyy käsite-etylogiaksi.

tien suhteesta maailmaan. Poliittinen valehtelija valehtelee muuttaakseen maailmaa, kun taas totuuden kertominen ei tönäise mitään uutta liikkeelle. Vastaavasti normaalitilanteessa organisoitu valehtelemineen on marginaali-ilmiö, joka ei ole ongelma. (Arendt 1968, 251.)

2000-luvun alun tilanteessa voidaan kuitenkin Arendtiin viitaten kysyä, missä määrin nykypoliittikka perustuu organisoituun valehtelemiseen, jatkuvaan itsepetokseen, vaikenemiseen ja puolittuiksi kertomiseen? Missä määrin nykypoliittikka perustuu muistin ja historian lakkauttamiseen ja siten poliittisen arvostelukyvyyn hämärtämiseen siinä määrin kuin poliittisessa keskustelussa välttämättä asioiden välisten yhteyksien paljastamista ja niiden tarkastelemista historiallisia taustojaan vasten ja poliittisissa konteksteissaan? Agambeniin viitaten voidaan vastaavasti kysyä, onko 2000-luvun alun maailma vastarintakäytännön ”muslimien” maailma, jossa alamaisuutta ohjailaan organisoitun valehtelemisen avulla ja jossa valheen takaa voi paljastua vain uusi valhe tai itsepetos?

Arendtia seuraten voidaan väittää, että valehtelemisen ja totuuden kertomisen merkitys poliittisessä yhteisössä on muuttunut. Siinä missä perinteinen poliittinen valhe koski joko tosia salaisuuksia tai tarkoituksia, moderni poliittinen valhe koskee asioita, jotka eivät ole salaisuuksia vaan päinvastoin kaikkien tiedossa. Perinteisen poliittisen valheen ei ollut tarkoitus pettää kaikkia, vaan se oli tarkoitettu ja suunnattu poliittisen vihollisen pettämiseen. Se teki reiän tosiasiaverkkoon, mutta ei repinyt rikki koko tosiasioiden kudelman, todellisuutta. Sitä paitsi valehtelijat kuuluivat rajoitettuun poliittiseen eliittiin ja tiesivät valehtelevansa. Toisin sanoen he säilyttivät totuuden omana tietonaan eivätkä langenneet omien valheidensa uhriksi. Arendtin käsityksen mukaan moderni poliittinen valhe taas perustuu todellisuuden korvaamiseen mielikuvalla, johon sen muodostajat itsekään uskovat tai alkavat uskoa. Todellisuuden ja mielikuvamaailman välinen raja hämärtyy ja lopulta kukaan ei enää edes yritä puhua totta. (Arendt 1968, 252–253.)

Miten on mahdollista, että ihmiset saadaan uskomaan tekaistuihin, totuutta vastaamattomiin mielikuvuihin? Arendtin vastaus on, että modernin mielikuvapolitiikan tärkeimmät tukipilarit ovat itsepetos ja valheiden mittasuhteet. Modernit poliittiset valheet ovat niin suuria, että ne edellyttävät koko todellisuutta jäsentävän tosiasiakudoksen jär-

jestämistä uudelleen. Suhteessa totuuteen ja valeheeseen syntyy tietty ambivalenssi. Valehtelijan kannalta uskomineen omiin seipitelmiin edistää uskottavuutta. Yleisön tai kansalaisten kannalta taas valheisiin uskomisella tai niiden torjumisella ei ole merkitystä: systemaattisen valehtelemisen rikottua todellisuuskudoksen valheen ja totuuden välistä rajaa ei voida enää vetää ja inhimillisen toiminnan merkityksen arviointi käy mahdottomaksi. (Arendt 1968, 257.)

Loppuputulos on, että sekä petetyt että pettäjät pyrkivät pitämään luodun mielikuvan muuttumattomana, jotta koko seipitetty ”todellisuus” ja kaikkien osallisuus sen ylläpitämiseen ei paljastuisi. Itse asiassa tämän seipitetyn todellisuuden vaarallisimpia uhkaajia eivät ole ulkopuoliset viholliset vaan ne harvat, jotka ymmärtävät ja sanovat ääneen, että keisarilla ei ole vaatteita. Poliittisesti tarkastellen olennaisinta on, että moderni itsepetos on omiaan muuttamaan ulkopuolisen asian yhteisön sisäiseksi kysymykseksi siten, että kansainvälinen tai ryhmien välinen konflikti muuttuu sisäpoliittiseksi kysymykseksi. (Arendt 1968, 255–256.)

Parhaan viimeaikaisen esimerkin kaikesta tästä tarjoaa tietysti Yhdysvaltain Irakin poliittikka, josta on tullut koko maailman sisäpoliittikkaa. Pitkälti sen innoittamana tutkijoiden keskuudessa käydään parasta aikaa vitkasta keskustelua siitä, missä määrin nykypäivän (maailman)poliittikka perustuu tarkoitukselliseen valehtelemiseen ja poikkeako nykyinen valehtelemineen jollain merkittäväällä tavalla aikaisemmasta. Näyttää vallitsevan laaja yksimielisyys siitä, että Yhdysvaltain Irakin poliittikka nojaa nimenomaan tekaistuihin tosiasioihin (kemialliset aseet), tarkoituksellisesti luotuihin mielikuvuihin (islam ja terrorismi vihollisina) ja varsinaisen toiminnan (valkoinen fosfori) ja sen tarkoituksen (maailman öljykentistä päättäminen) salaamiseen. Yhdysvallat verhoilee uusimperialistisen valtapoliittikkansa taisteluksi demokratian puolesta ja sen poliittiset johtajat näyttävät uskovan, että ihmiset ottavat tämän teeskentelyn tosiasaan (Why do they hate us?).

Amerikkalaisten pyrkimyksessä maailman hallintaan ei tietenkään ole mitään uutta sen enempää kuin poliittisten valheiden esittämisessäkään. Käsitteäkseni Arendt osuu kuitenkin oikeaan väittäessään, että nykyisten valheiden mittasuhteet ja niiden asema todellisuuden konstruomisessa muodostavat aikaisemmasta poikkeavan ongelman. Organisoitun valehtelemisen verkon takaa ei enää

välttämättä paljastu yhtä ja yksiselitteistä totuutta ja todellisuutta. Osa valehtelijoista näyttää ainakin jollain tavoin uskovan omiin sepitelmiinsä ja nekin, jotka ovat epäileviä, pitävät epäilyt omana tietonaan (embedded journalists Irakissa). Sotasensuuri on otettu uudelleen käyttöön ja periaatteessa hallituksesta riippumattomilla tiedotusvälineillä on ollut suuria vaikeuksia säilyttää kriittinen etäisyytensä ja pyrkimyksensä totuuden kertomiseen.

Arendt kuitenkin väittää, että kaikesta vaikutusvallattomuudestaan huolimatta totuudella on oma voimansa. Vallanpitäjien pyrkimykset totuuden hämärtämiseksi eivät nimittäin koskaan pysty luomaan sille elinvoimaista korviketta. Itsepetoksellinen vakuuttelu ja väkivaltainen valehteleväminen voivat tuhota mutta eivät korvata totuutta. Valehteleväminen ei siis johda totuuden korvaamiseen toisella totuudella vaan elämiseen jatkuvassa valheessa ja itsepetoksessa. Tässä tilanteessa totuudenkertoja astuu kuvaan mukaan:

”To look upon politics from the perspective of truth, as I have done here, means to take one’s stand outside the political realm. This standpoint is the standpoint of the truth-teller, who forfeits his position – and with it, the validity of what he has to say – if he tries to interfere directly in human affairs and to speak the language of persuasion or of violence.” (Arendt 1968, 259.)

Arendtille totuudenkertojan paikka on poliittisen valtakunnan ulkopuolella ja siellä sen pysyttäväkin. Vaikka 2000-luvun maailmassa voidaan kysyä, onko enää mahdollista ottaa puolueettoman tutkijan, taiteilijan, historioitsijan, tuomarin, faktojen metsästäjän, todistajan tai reporterin positiota ainakaan missään puhtaassa mielessä, Arendtin käsitykseen liittyvän kriittisen etäisyyden merkitys voidaan silti edelleen hyväksyä. Tämä tarkoittaa ennen muuta sitoutumattomuutta kollektiiviseen itsepetokseen ja etäisyyden ottamista poliittiseen tarkoituksenmukaisuuteen: kollektiivisen itsepetoksen ja valheellisuuskudelman rikkomisen on mahdollista vain, jos ei noudata ja usko muiden asettamia ja esittämiä totuuksia ja välttämättömyyksiä.

Teesini onkin, että nykyisen kaltaisessa poliittisten valheiden ja itsepetoksen merkitsemässä

maailmassa totuudenkertojasta tulee poliitikko. Toisin sanoen silkasta totuuden etsimisestä ja esille tuomisesta tulee politiikkaa maailmassa, jossa vallankäyttö on organisoitunut systemaattisen valehtelevän verkostoksi. Toisin kuin ”normaalitilanteessa”, jossa totuuden kertominen jää ei-poliittiseksi siinä määrin kuin se ei sysää mitään uutta liikkeelle, nykymaailmassa totuuden kertominen voi tuupata liikkeelle jotain, joka muuttaa käsitystämme maailmasta ja mahdollisuuksiamme arvioida ja arvostella sitä, mitä maailmassa tapahtuu.

Vaikka nykytilanteessa on helppo löytää merkkejä agambenilaisen poikkeustilan vähittäisestä toteutumisesta, on yhtä helppo löytää tukea arendtilaiselle optimismille, jonka mukaan joku jää aina henkiin kertoakseen mitä todella tapahtui. Natsien pyrkimys joukkotuhon jälkien peittämiseen ei koskaan onnistunut, vaan voidaan päinvastoin väittää, että tuskin mistään poliittisesta rikoksesta ihmiskunnan historiassa on jäänyt yhtä paljon jälkiä ja kertomuksia, joiden nojalla arvioida tapahtunutta. Amerikkalaiset eivät ole lopullisesti pystyneet salaamaan rikoksiaan sen enempää Etelä-Amerikassa, Vietnamin, Afrikassa ja muualla kuin nyt Irakissa.

Giorgio Agambenin poikkeustilateoria voi auttaa meitä näkemään, että nykymaailmassa politiikka ei ole harmitonta ja ongelmatonta ”yhteisten asioiden hoitamista”. Se ei myöskään ole arendtilaista yhteenkokoontumista jonkin uuden aloittamiseksi millään ongelmattomalla tavalla siksi, että yhteisesti jaettujen julkisuustilojen ja arviointikriteerien vakiinnuttaminen on tavattoman vaikeaa ellei mahdotonta. Juuri näistä syistä totuuden etsimisen ja esiin tuomisen poliittisuus korostuu. Juuri siksi, että totuuden julkistaminen ja yleiseen tietoon saattaminen voi olla tavattoman vaikeaa, siihen liittyy ennalta-arvaamattomuuden ja uutuuden momentti.

Totuuden kertomisen aika ei siis olekaan ohi, vaan 2000-luvun politiikasta saattaa tulla leimallisesti totuuden etsimisen ja esiintuomisen politiikkaa. Kamppailu totuudesta, muistamisesta ja historiasta voi sysätä liikkeelle jotakin, joka auttaa kutomaan uutta todellisuuskudosta – ihmisten välistä maailmaa – nykypolitiikan mielikuvaverkon tilalle.

## LÄHTEET

- Agamben, Giorgio. 1995. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi. Bollati Boringhieri.
- Agamben, Giorgio. 1996. *Mezzi senza fine*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, Giorgio. 1998. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, Giorgio. 2003. *Stato di eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Arendt, Hannah. 1951/1979. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich 1979.
- Arendt, Hannah. 1953/1994. *Mankind and Terror. Teoksessa Essays in Understanding: 1930–1954*. New York: Harcourt Brace & Co.
- Arendt, Hannah. 1963/1965. *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. New York: Viking Press.
- Arendt, Hannah. 1968. *Truth and Politics. Teoksessa Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York: Viking Press.
- Bauer, Yehuda. 2001. *Rethinking the Holocaust*. New Haven and London: Yale University Press.
- Copjec, Joan. 1996. (toim.): *Radical Evil*. London: Verso.
- Felman, Shoshana ja Laub Dori. 1992. *Testimony. Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York: Routledge.
- Friedlander, Saul. 1992. (toim.): *Probing the Limits of Representation. Nazism and the Final Solution*. Cambridge and London: Harvard University Press.
- LaCapra, Dominick. 1998. *History and Memory after Auschwitz*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- LaCapra, Dominick. 2004. *Approaching Limit Events: Sitting Agamben. Teoksessa History in Transit. Experience, Identity, Critical Theory*. Ithaca and London: Cornell University Press, 144–194.
- Levi, Primo. 1947/1958. *Se questo è un uomo*. Torino: Einaudi.
- Levi, Primo. 1976. *Appendice. Teoksessa Levi 1947/1958*.
- Levi, Primo. 1986. *I sommersi e i salvati*. Torino: Einaudi.
- Levi, Primo. 1997. *Conversazioni e interviste 1963–1987*. Torino: Einaudi.
- Mesnard, Philippe ja Saletti Carlo. 2002. *Introduzione. Teoksessa Salmen Gradowski. Sonderkommando. Diario da un crematorio di Auschwitz, 1944*. Venezia: Marsilio.
- Novick, Peter. 1999. *The Holocaust in American Life*. Boston and New York: Houghton Mifflin Company.
- Pavone, Claudio. 1993. *Primo Levi: Il presente del passato. Storia e memoria* 2:1, 35–42.
- Sossi, Federica. 1997. *Nel crepaccio del tempo. Testimoniare la Shoah*. Milano: Marcos y Marcos.
- Todorov, Tzvetan. 2000/2001. *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*. Bologna: Garzanti.
- Traverso, Enzo. 2004. *Auschwitz e gli intellettuali. La Shoah nella cultura del dopoguerra*. Bologna: Il Mulino.
- White, Hayden. 1992. *Historical Emplotment and the Problem of Truth in Historical Representation. Teoksessa Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect*. Baltimore: Johns Hopkins University Press 1999.
- White, Hayden. 1996. *The Modernist Event. Teoksessa Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect*. Baltimore: Johns Hopkins University Press 1999.
- Wieviorka, Annette. 1998/1999. *L'era del testimone*. Milano: Raffaello Cortina Editore.