
Jarkko Tontti ja Kaisa Mäkelä
(toim.)

Filosofien oikeus II

Julkaisuvaliokunta

Raimo Lahti, puheenjohtaja

Markku Helin

Mika Hemmo

Risto Nuolimaa

Lea Purhonen, sihteeri

Tilausosoite

Suomalainen Lakimiesyhdistys

Kasarmikatu 23 A 17

00130 Helsinki

p. (09) 603 567, f. (09) 604 668

s-posti: sly@lakimies.org

www.lakimies.org

Kannen kuva: La Justice, B 5 rés., Bd II, fol. 20.

(julkaistu Bibliothèque Nationalen luvalla)

Kannen suunnittelu: Heikki Kalliomaa

© 2001 Suomalainen Lakimiesyhdistys ja kirjoittajat

ISSN 1458-0446

ISBN 951-855-189-8

Gummerus Kirjapaino Oy, Saarijärvi 2001

Sisällys

Esipuhe	7
1 Martin Heidegger – oleminen ja oikeus	9
<i>Ari Hirvonen</i>	
2 Oikeuden fenomenologia Adolf Reinachin mukaan	71
<i>Juha Pöyhönen</i>	
3 Carl Schmitt: päätöksestä <i>nomokseen</i>	89
<i>Mika Ojakangas</i>	
4 H. L. A. Hart oikeusfilosofina	131
<i>Raimo Siltala</i>	
5 Hannah Arendt ja oikeuden poliittinen perusta	147
<i>Susanna Snell</i>	
6 Rakkaus ja panttivankeus Emmanuel Levinas oikeudenmukaisuuden perustasta	161
<i>Marke Europaeus</i>	
7 John Rawls ja yhteiskunnallinen oikeudenmukaisuus reiluna pelinä	183
<i>Sirkku Hellsten</i>	
8 Martha Nussbaum – hyvän elämän filosofi	205
<i>Marjaana Kopperi</i>	
9 Hans-Georg Gadamer – oikeus, traditio ja tulkinta	219
<i>Jarkko Tontti</i>	
10 Paul Ricœur ja oikeuden kehät	239
<i>Jussi Kotkavirta</i>	
11 Michel Foucault ja tuottavan vallan järjestys	257
<i>Markku Koivusalo</i>	
12 Ronald Dworkin	295
<i>Eerik Lagerspetz</i>	
13 Laki käytännöllisen järjen instituutiona Uudet aristoteelikot ja ”uusi luonnonoikeuskoulu”	315
<i>Juha-Pekka Rentto</i>	
14 Jürgen Habermas – oikeuden kommunikatiivinen rationaalisuus	339
<i>Kaarlo Tuori</i>	
15 Gianni Vattimo – filosofinen perustelu postmodernille oikeudelle? ...	361
<i>Jussi Vähämäki</i>	
16 Derrida ja oikeus	393
<i>Jari Kauppinen</i>	
Kirjoittajat	415

5 Hannah Arendt ja oikeuden poliittinen perusta

Hannah Arendt (1906–1975) syntyi assimiloituneeseen juutalaisperheeseen Hannoverissa ja eli lapsuutensa Königsbergissä. Hän sai filosofisen koulutuksensa Saksan yliopistoissa 1920-luvulla opettajinaan Martin Heidegger ja Karl Jaspers. 1930-luvun tapahtumat herättivät Arendtin poliittisesti. Hän joutui pakenemaan Saksasta Ranskaan 1933. Kun Saksa taas alkoi miehittää Ranskaa onnistui Arendt pakenemaan Amerikkaan 1941. Arendt asui kuolemaansa asti New Yorkissa, mutta vieraili sodan jälkeen myös ahkerasti Euroopassa. Kirjallisessa tuotannossaan Arendt sekä voimakkaasti kommentoi aikansa poliittisia ilmiöitä että reflektoi suhdettaan eurooppalaisen filosofian perinteeseen, erityisesti opettajiensa Heideggerin ja Jaspersin filosofiaan.

Arendtin ensimmäinen merkittävä teos on *The Origins of Totalitarianism* (1951), jossa Arendt tutkii laajasti totalitarismin syntyyn vaikuttaneiden tekijöiden historiaa. Keskeisenä pidetään myös *The Human Condition* (1958), jossa Arendt tuo esiin käsityksensä toiminnasta. Arendt syyttää teoksessaan filosofian historiaa ihmisten välisen toiminnan unohtamisesta ja aliarvostamisesta, koska filosofia pitää ajattelua ensisijaisena suhteessa toimintaan. Esseekokoelma *Between Past and Future* samalta aikakaudelta valottaa lisää ympäröivää filosofista problematiikkaa. *On Revolution* (1963) pyrkii tarkastelemaan poliittisuutta ilman filosofian aliarvioivaa perspektiiviä. Muita Arendtin englanninkielisiä esseekokoelmia ovat *Men in Dark Times* (1968), *Crisis of the Republic* (1972) ja *Essays in Understanding 1930–1954* (1994).

Eräänlainen käännekohta Arendtin tuotannossa on *Eichmann in Jerusalem*, reportaasi Adolf Eichmannin, Israelin tiedustelupalvelun kiinni ottaman natsijohtajan, oikeudenkäynnistä 1963. Tapaus Eichmann herätti Arendtin arvioimaan uudelleen ajattelun merkitystä toiminnalle. Arendtin viimeisin teos *The Life of the Mind* (1971, 1978) käsittelee ajattelua ja tahtomista. Näitä mielen toimintoja harjoittaessaan ihmiset eivät suoranai-

sesti oli tekemisissä toistensa kanssa, mutta Arendt ei edelleenkään halua alistaa maailmassa ja muiden parissa toimintaa ajattelulle vaan käsittelee ajattelua toiminnasta riippuvaisena. Arendt kuoli 1975 New Yorkissa. Hän oli juuri aloittamassa *The Life of the Mindin* kolmatta osaa arvostelemisesta. Postuumisti julkaistu luentokurssi *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1982) raottaa hieman porttia Arendtin ajatuksiin tästä aiheesta.

Arendtin elämänvaiheet on dokumentoinut yksityiskohtaisesti Elisabeth Young-Bruehl 1982 ilmestyneessä elämäkerrassa. Tämä teos toi esiin englanninkieliselle yleisölle Arendtin voimakkaat kytkökset saksalaisen filosofian perinteeseen ja toimi alkusysäyksenä 1980-luvulla heränneelle ja 1990-luvulla kiihtyneelle Arendt-tutkimukselle. Arendtin elämänvaiheita valottavat lisäksi useat hänen jäämistöstään julkaistut kirjeenvaihdot. (Esim. Arendt/Jaspers 1985 ja Arendt/Heidegger 1998).

Filosofian ja politiikan vastakkaisuus

Hannah Arendt piti työsarkanaan politiikan teoriaa. Hänen tuotantonsa keskeisiä teemoja on poliittisuuden ymmärtäminen ja esiin tuominen siitä varjosta, johon filosofian historia on sen hänen mukaansa jättänyt. Filosofia ja politiikka asettuvat Arendtin ajattelussa vastakkain. Filosofian sarkana on perinteisesti ollut pysyvän totuuden etsiminen ilmiöiden ja ihmisten moninaisuuden takaa. Poliittisuudella Arendt tarkoittaa monien erilaisten ihmisten parissa toimimista. Filosofia ajattelun harjoittamisena pyrkii vetäytymään maailmasta ja toisten ihmisten kanssa toimimisen parista. Filosofi pyrkii sulkemaan toiminnassa paljastuvan ihmisen mielipiteiden moninaisuuden ulkopuolelleen ja löytämään omalla ajattelullaan yhden totuuden.

Arendtin mukaan yhteiskuntafilosofia Platonista lähtien on pyrkinyt luomaan ajattelun voimin mallin hyvästä ja oikeasta yhteiskunnasta ja sen jälkeen olettanut että kun tämä malli saadaan toteutettua, tulee yhteiskunnastakin oikeudenmukainen. Yhden filosofin kehittämä malli taas ei Arendtin mukaan voi taata yhteiskunnan oikeudenmukaisuutta. Poliitikalle on ominaista ihmisten moninaisuus, sen sijaan yhden totuuden mallin iskostaminen yhteiskuntaan tappaa moninaisuuden. Poliitiikan tehtävänä on taata moninaisuuden esiin tuleminen mahdollisuus eikä alistaa ihmisten toimintaa yhdelle idealle. Poliittisuuden merkitys kytkeytyy Arendtilla myös vapauteen. Vapaus on kykyä aloittaa jotain uutta, toimia niin, että erityisyys ja erilaisuus manifestoituu. Vapaus on Arendtin ajattelussa sekä poliittisen

toiminnan edellytys että tarkoitus.¹

Arendtin käsitys siitä, mitä poliittisuus tarkoittaa poikkeaa siinä mielessä monesta muusta kannasta, että poliittisuus ei ole hänen mukaansa vain itsestä omien etujen ajamista tai pelkkää valtapeliä negatiivisessa mielessä. Arendtin tuotannon johtolanka on etsiä poliittisen toiminnan positiivisia muotoja ja selvittää kuinka ihmiset yhteistoiminnallaan luovat edellytyksiä vapaudelle.

Vaikka vapaus on Arendtille hyvin keskeinen, ei hän kuitenkaan ole perinteinen liberalisti. Arendt ei hyväksy liberalismiin ihmiskäsitystä lähtökohdaksi. Hänen mukaansa ihmisten olemista ei voi tarkastella vain yksilöstä käsin vaan oleellista ovat ihmisten suhteet toisiin ja ympäröivään maailmaan. Silti Arendtille vapaus on äärimmäisen tärkeää ja koko poliittisen toiminnan tarkoitus. Arendtin mukaan vapaus on vasta poliittisen toiminnan aikaansaannosta ja vallitsee ihmisten välillä. Se ei kuulu yksilöille automaattisesti. Vapaus niin kuin oikeudetkin pitää perustaa ja niiden säilyttämisen puolesta täytyy toimia.

Mutta Arendtin vapauskäsityksessä ei ole kyse myöskään vapaudesta autonomiana tai itsehallintana. Ihmisten vapaa toiminta on riippuvainen yhteisistä edellytyksistä ja ei siksi koskaan voi olla täysin muista riippumattonta. Minkään yhteisöllisen entiteetin, kuten kansan, yhteistahdon muodostus ja autonomia ei myöskään ole Arendtin perspektiivistä toivottavaa. Tällaiset ajatusmallit pyrkivät pikemminkin homogenisoimaan yhteisön kuin kunnioittamaan eroja ja moninaisuutta. Tässä mielessä Arendt poikkeaa myös joistakin kommunitaristisiksi nimitetyistä ajatussuunnista.

Arendtin mukaan vapaus siis riippuu yhteisistä institutionaalisista puitteista, jotka pitää muodostaa vapauden toteutumisen mahdollisuutta silmällä pitäen. Oikeusjärjestys on merkittävä osa tätä institutionaalista puitetta, ja parhaimmillaan on siis mukana turvaamassa ihmisten vapautta toimia.

Arendtin ajattelussa on kaksi oikeusfilosofian kannalta merkittävää aspektia, joissa poliittisuuden perustavuus korostuu. Ensimmäinen koskee poliittisen yhteisön ja oikeuden perustamista, toinen arvostelukykyä. Kummasakin tapauksessa olennaista on riippuvuus toisista, ihmisten parissa toimiminen heidän moninaisuutensa huomioon ottaen.

¹ Arendt, Hannah: *The Human Condition*. The University of Chicago Press, Chicago 1958, s. 227. Arendt, Hannah: *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*. Faber and Faber, London 1961, s. 146 ja 152–153.

Arendt siis kieltää universaalien moraalitai yhteiskuntafilosofian olemassaolon, jonka avulla toiminnan oikeus ja vääräys voitaisiin järjestelmällisesti määrittellä. Tämä itsenäisen filosofisen perustelun puuttuminen vaikuttaa myös Arendtin käsityksiin laeista ja oikeuksista. Niiden oikeutta ja vääräyttä ei voi arvioida mistään moraalifilosofisesta teoriasta käsin. Mutta Arendt ei ole naiivi oikeuspositivistisi siinä mielessä, että oikeus vain itseksensä asettaisi oikean ja väärän. Oikeuden perusta on siinä mielessä poliittinen, että oikeuden asettavat ihmiset yhteistoiminnallaan.

Valta, auktoriteetti ja vallankumous

Jos ihmiset siis yhteistoiminnallaan perustavat oikeuden, herää kysymys millä perusteella arvioidaan oikeuden legitimiyyttä. Eurooppalaisen oikeusajattelun historiassa on ollut tyypillistä olettaa jokin ulkopuolinen lähde, mihin lain auktoriteetti perustuu. Arendtin mukaan ei kuitenkaan ole mitenkään itsestään selvää, että laeille ja oikeudelle täytyy löytää oikeutukseksi joku niiden ulkopuolinen ja yläpuolinen lähde.

Arendt pitää tärkeänä erottaa toisistaan valta, väkivalta ja auktoriteetti. Valta perustuu ihmisten yhteiselle toiminnalle ja heidän vastavuoroisesti toisilleen tekemille lupauksille. Sopimukset sitovat ihmisiä yhteen ja takaavat heidän välisiä olosuhteitaan. Valta syntyy kun ihmiset liittyvät yhteen. Se ei synny pakolla vaan vapaaehtoisesti.²

Auktoriteetti taas on Arendtin mukaan jotain kyseenalaistamattomasti hyväksyttyä. Jos valta syntyy, kun ihmiset liittyvät vapaaehtoisesti yhteen, perustuu auktoriteetti taas perinteen olemassaolevalle hierarkialle. Auktoriteetti ei kuitenkaan Arendtin mukaan pakota väkivalloin, koska se hyväksytään mukisematta. Tyypillinen esimerkki auktoriteetista on kirkko keski-ajalla.³

Nykyaikana auktoriteetit ovat sen sijaan Arendtin mukaan kadonneet. Enää ei ole instansseja, joiden oikeutukseen sokeasti luotettaisiin. Auktoriteettien puute ei Arendtista ole välttämättä lainkaan huono asia, mutta länsimaiselle oikeusajattelulle se tuottaa teoreettisia ongelmia. Arendtin mukaan tämä perinne on pitkään olettanut lakien perimmäiseksi perustaksi

² Arendt, Hannah: *Crisis of the Republic*. Harcourt, Brace & Company, New York 1972, 143. Arendt, Hannah: *On Revolution*. Penguin Books, London 1963, s. 170 ja 181.

³ Arendt 1961, s. 91–94. Arendt 1972, s. 144.

kyseenalaistamattoman auktoriteetin.⁴

Arendt käsittelee poliittisen yhteisön perustamista ja lakien säätämistä *On revolution* -teoksessa. Vallankumous on Arendtille siksi rakas esimerkki, että siinä tulevat esiin hänen toimintaa koskevan käsityksensä useat aspektit yhteen kietoutuneena. Vallankumous on sekä yhteistoimintaa että uuden aloittamista, ja modernin ajan vallankumouksien tarkoituksina on usein ollut vapauden perustaminen.

Arendtin kannalta oleellista on siis myös se, että toiminta, uuden aloittaminen ja perustaminen ei nojaa väkivallalle. Kirjoittaessaan vallankumouksesta Arendt tahtoo tuoda esiin sen, ettei vanhasta vallasta vapautuminen vielä riitä, vaan muutoksen aikaansaamiseksi on perustettava myös uusi järjestys, joka turvaa vapauden. Vaikka vallankumouksen ensimmäisessä vapautumisvaiheessa turvaututtaisiinkin väkivaltaan, ei väkivalta riitä uuden järjestyksen perustamiseen. Siihen tarvitaan yhteistoimintaa ja sopimuksia.⁵ Arendtin näkökulmasta poliittisen tai oikeusjärjestelmän perusta ei lepää väkivallalla, kun se on perustettu yhdessä toimien. Vaikka edellisen järjestelmän kumoaminen olisi väkivaltainen, ei itse kumoaminen vielä perusta mitään. Uuden vallan perustamiseen tarvitaan ihmisten välistä toimintaa, joka ei nojaa väkivallalle.

Keskeisiä esimerkkejä, joita Arendt vertailee *On revolution* -teoksessaan, ovat Amerikan ja Ranskan vallankumoukset. Molemmissa vallankumouksissa oli perusperiaatteena, että valta kuuluu kansalle ja kansa, ihmiset, ovat vallan legitimiuden lähde. Tätä periaatetta tulkittiin kuitenkin radikaalisti eri tavoin Ranskan ja Amerikan vallankumouksissa, ja siksi ne Arendtin mielestä ovatkin vallankumouksina hyvin erilaisia ja päätyivät erilaisin seurauksin.⁶ Lisäksi molemmat sortuivat etsimään laeille absoluuttista oikeutusta sille tuonpuoleisesta, transsendentista lähteestä. Tämä ajattelumalli kuitenkin ole Arendtin mukaan välttämätön. Euroopan historiassa on myös ajateltu toisin. Kreikkalaiset ja roomalaiset eivät kumpikaan etsineet laeille ihmisten ulkopuolista lähdeä.

Kreikkalaisille auktoriteetin käsite oli Arendtin mukaan vielä vieras. Platonin *Valtio* tavallaan vasta pohjusti tietä filosofiselle auktoriteetille poliittisissa asioissa.⁷ Mutta kreikkalaisten lainsäädäntö nojasi hyvin pitkälle vielä vallitse-

⁴ Arendt 1961, s. 141. Arendt 1963, s. 185.

⁵ Arendt 1963, s. 142 ja 213–214.

⁶ Arendt 1963, s. 179.

⁷ Ks. Mikko Lahtisen artikkeli Platonista *Filosofien oikeus I* -teoksessa.

vin tapojen varaan. Arendtin mukaan kreikkalaisilla *nomos*, tavat ja lait, asettui vastakkain luonnon, *fysis*, kanssa. *Nomos* oli ihmisten luomaa kun luonto taas synnytti itse itsensä. Lakien säätäjä saattoi kreikkalaiseen kaupunkivaltioon tulla sen ulkopuolelta, olla vieraasta paikasta, mutta mikään yli-inhimillinen olento kreikkalaisten lainsäätäjä ei Arendtin mukaan ollut.⁸

Roomalaisten lakien auktoriteetti taas oli peräisin Rooman perustamistapahtumasta, jonka arvoa roomalainen poliittinen perinne ja uskonnolliset käytännöt jatkuvasti korostivat. Perustamistapahtuma ei ollut inhimillisen toiminnan ulkopuolella, mutta sen auktoriteettia pidettiin hengissä myös esi-isien palvonnan avulla.⁹

Roomalaisten käsityksessä laista on Arendtin mukaan myös se etu, että laki oli heille pikemminkin suhde ihmisten välillä, kuin käsky tai komento. Tässä mielessä roomalainen oikeusajattelu poikkesi juutalais-kristillisestä traditiosta, jossa laki ymmärrettiin käskynä, jota on toteltava. Juutalais-kristillisen perinteen käskävä jumala asettui keskiajan myötä myös kaiken maallisen lain yläpuolelle, mutta samalla takaamaan maallisten lakien oikeutuksen. Omalla tavallaan vallankumousten aikaa edeltänyt absolutismin kausi taas oli keskiajalta periytyneen jumalakeskeisen maailmankäsityksen huipentuma. Jumalan tilalle oli vain astunut kuningas, jonka vuorostaan katsottiin olevan absoluuttinen vallan lähde ja samalla kaikkien lakien perusta.¹⁰

Ranskan vallankumous pyrki pääsemään eroon absolutismista, kuninkaan suvereenista vallasta. Mutta Arendtin mukaan ottaessaan Rousseau'n teoreettiseksi innoittajakseen vallankumous ei päässyt eroon halusta löytää laeille absoluuttinen perusta. Rousseau'n yleistahdosta tuli vain korvike kuninkaan tahdolle.

... Rousseau's notion of a General will, inspiring and directing the nation as though it were no longer composed of a multitude but actually formed one person, became axiomatic for all factions and parties of the French Revolution, because it was indeed the theoretical substitute for the sovereign will of an absolute monarch.¹¹

Ranskan vallankumouksen teoriassa yleistahdosta tuli sekä vallan että auktoriteetin lähde. Tämä on kuitenkin Arendtin mielestä vaarallista siksi, ettei

⁸ Arendt 1961, s. 104. Arendt 1963, s. 186.

⁹ Arendt 1961, s. 122. Arendt 1963, s. 201.

¹⁰ Arendt 1963, s. 187–190.

¹¹ Arendt 1963, s. 156.

kansan tahtoa tule hyväksyä kyseenalaistamattomasti yhtenä ykseytenä. Arendtin mukaan oleellista julkisessa mielipiteiden muodostuksessa on reflektointi ja moninaisuus. Lisäksi Ranskassa kansan valta ymmärrettiin pikemminkin luonnonvoiman kaltaisena vastustamattomana massojen vyörynä kuin poliittisen toiminnan kautta konstituoituna yhteistoimintana.¹²

Amerikan vallankumous haki innoitusta myös antiikista, erityisesti roomalaisesta lainsäädännöstä. Se pyrki erottamaan vallan ja auktoriteetin lähteet. Vallan lähde oli kansa, mutta auktoriteetti laeille etsittiin edelleenkin ylhäältä. Amerikan perustamisen isätkään eivät kyenneet karistamaan itsestään eurooppalaiseen perinteeseen iskostunutta käsitystä lain absoluuttisen perustelun tarpeesta. He ajautuivat postuloimaan säättämiensä lakien taakse ylemmän lain. Se ei nojannut ensisijaisesti jumalaan vaan itsestään selviin totuuksiin, rationalistisen filosofian absoluuttisiin lähtökohtiin. Arendtin mukaan Thomas Jeffersonin sanat ”*we hold these truths to be self-evident*” ovat erittäin merkityksellisiä.¹³

Mikä on sitten Arendtin oma käsitys lakien legitimiudesta? Kreikkalaisten malli on Arendtille liian epäpoliittinen. Kaupunkivaltioiden perustaminen ja lainsäädäntö jää poliittisen keskustelun ulkopuolelle. Roomalaisten malli perustuu perinteen, uskonnon ja auktoriteetin yhteenkietoutumiseen tavalla, joka enää ei ole Arendtin silmissä mahdollista saati toivottavaa. Hän ei ole kiinnostunut vaalimaan poliittisten yhteisöjen perustamiseen liittyviä myyttejä.

Ranskan vallankumouksessa kansan tahto, yleistaho nostettiin Arendtin mielestä pelottavan korkeaan asemaan, uudeksi auktoriteetiksi. Lisäksi yleistahdon käsite ei ota huomioon Arendtille niin keskeistä ihmisten moninaisuutta ja erilaisuutta, vaan pyrkii muodostamaan mielipiteiden erot tasoittavan ykseyden. Amerikan vallankumouksen teoreettiset isät taas luisuvat perustelemaan lakiensa oikeutusta itsestään selvien totuuksien auktoriteetilla. Molemmissa yhteyksissä positiivista oli, että vallan lähteeksi ymmärrettiin ihmisten yhteinen toiminta. Ranskassa tosin kansa muodostui pikemminkin luonnonvoimaksi kuin poliittiseksi yhteenliittymäksi.

Arendtin mukaan pelastettavan arvoinen ajatus antiikista on se, että lakeja ei ymmärretä käskyinä vaan ihmisten välisiä suhteita järjestävinä periaatteina. Laeilla luodaan yhteistä maailmaa, ja ne ovat ensisijaisesti yhteistoiminnan aikaansaannoksia eivätkä käskyjä kolmannelta osapuolelta.

¹² Arendt 1963, s. 181.

¹³ Arendt 1963, s. 192.

Jos lait ymmärretään suhteena, ovat ne lähtökohtaisesti suhteellisia ja on turhaa etsiä niille absoluuttista perustaa.¹⁴ Mutta mihin lakien valta sitten perustuu suhteellisesti? Miksi lakeja ylipäättänsä pitäisi noudattaa?

Kansalaistottelemattomuus ja hyväksyntä

Ihmisten yhteiseloä järjestävien suhteiden, instituutioiden, oikeutus ja valta perustuu Arendtin mukaan viime kädessä sille, että niillä on ihmisten jatkuva hyväksyntä. Monesti hyväksyntä annetaan implisiittisesti noudattamalla vallitsevaa järjestystä mukisematta. Osin juuri siksi Arendt pitää tärkeänä mahdollisuutta osoittaa erimielisyytensä vallitsevaa järjestystä kohtaan. Jos tietää voivansa esittää eriävän mielipiteen, tietää myös vaikeammalla antavan jonkin asteisen hyväksyntänsä.

Dissent implies consent, and it is the hallmark of free government; one who knows that he may dissent knows also that he somehow consents when he does not dissent.¹⁵

Arendtin analyysi instituutioiden legitimeiteistä pohjautuu siihen empiiriseen tosiseikkaan, ettei instituutioilla ja laeilla ole valtaa, jos kansalaiset eivät niitä kunnioita ja noudata. Esimerkkinä hän mainitsee kieltolain, joka oli pakko kumota, koska sen noudattamisen valvominen kävi mahdottomaksi.¹⁶ Lakien säätäminen sinänsä ei takaa vielä mitään. Ne ovat kunnolla voimassa vasta kun niiden mukainen käyttäytyminen näkyy ihmisten toiminnassa.

Absoluuttisen oikeutuksen puutteessa Arendtin kannalta keskeiseksi nousee siis hyväksyntä, jonka ihmiset antavat toiminnassa laeille suorasti tai epäsuorasti. Toisaalta edelleenkin voidaan kysyä, eikö näin vain vältetä kysymys oikeutuksen perustelemisesta ja millä perusteella ihmiset sitten hyväksyntänsä antavat. Arendt välttää kuitenkin loppuun asti antamasta valmiita filosofisia vastauksia kysymyksiin oikeutuksesta. Sen sijaan hän pohtii tapoja, joilla ihmiset itse voivat kussakin tilanteessa näihin vastauksiin päästä. Näitä tapoja on Arendtin ajattelussa kaksi: julkisessa keskustelussa vakuuttuminen ja arvostelukyvyn käyttö.

¹⁴ Arendt 1963, s. 188–189.

¹⁵ Arendt 1972, s. 88.

¹⁶ Arendt 1972, s. 81.

Julkinen keskustelu ja vakuuttaminen

Julkinen keskustelu on tyyppiesimerkki poliittisesta yhteistoiminnasta, joka perustuu moninaisuudelle kaikissa muodoissaan. Ensinnäkin keskusteluun tarvitaan useita ihmisiä. Jotta asiaa voisi valottaa useammasta näkökulmasta täytyy osallistujien olla myös vapaita tuomaan esiin mielipiteidensä ja perspektiivinsä väliset erot. Erojen ja erilaisuuden esiin tuominen on oleellista keskustelulle. Jos kaikki olisivat jo valmiiksi samaa mieltä ei puhetta tarvittaisi lainkaan.¹⁷

Oleellista julkisen keskustelun onnistumiselle on, että se valottaa asioita mahdollisimman monelta kantilta ja monen ihmisen perspektiivistä. Arendt painottaa pikemminkin asioiden ja perspektiivien esiin tuleminen tärkeyttä, kuin niiden pohjalta tehtäviä ratkaisua. Hän osittain luottaa siihen, että asioiden tullessa ihminen painavuudellaan vakuuttavat ihmisiä, mutta tätä julkista vakuuttamisen prosessia hän ei sen tarkemmin analysoi.

Myöhemmin esimerkiksi Jürgen Habermas, osittain Arendtin innoittamana, on kehittänyt ajatusta eteenpäin yleiseksi teoriaksi normien legitimeetistä. Normi on oikeudenmukainen, jos kaikki, joita se koskee, hyväksyisivät sen seurauksineen.¹⁸ Arendt ei kuitenkaan ole kiinnostunut muotoilemaan mitään yleistä sääntöä oikeudenmukaisuudelle, koska tällaiset yleistyksiset olisivat hänen perspektiivistään tyhjiä ennen kuin ne näkyvät toiminnassa. Oikeudenmukaisuus, vapaus ja tasa-arvoisuus voivat olla kauniita periaatteita ja innoittaa toimintaa, mutta ne vallitsevat vasta toiminnan kautta.

Julkisessa puolustettavuudessa ei Arendtin käsitysten mukaan ole myöskään kyse yhteisen kielenkäytön olemukseen pohjautuvan kommunikatiivisen rationaalisuuden perusteella löydettävästä yksimielisyydestä. Pyrkimys on moninaisuuden esiin tuomiseen eikä sen yhdistämiseen ykseydeksi. Lisäksi kieli, jolla julkinen keskustelu käydään, voi Arendtin kannalta yhtä hyvin peittää kuin paljastaa asioita. Se voi yhtä lailla oikaista kuin vääristääkin niitä. Kieleen ei itseensä sisälly mitään takeita totuuden paljastumisesta tai aitoon yhteisymmärrykseen pääsemisestä.

¹⁷ Arendt, Hannah: *Truth and Politics*. Teoksessa Laslett, P. & Runciman, W. G. (eds.): *Philosophy, Politics and Society*, Oxford University Press Oxford, 1967, s. 104–133. 115. Arendt 1958, s. 176.

¹⁸ Habermas, Jürgen: *Moral Consciousness and Communicative Action*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1990, s. 93. Vrt. Kaarlo Tuorin artikkeli Habermasista tässä teoksessa.

Arendt ei siis yritä ratkaista kysymystä oikeasta ja väärästä yleisillä filosofisilla periaatteilla. Kysymykseen vastataan vapaalla yhteisellä keskustelulla. Toisaalta Arendt on täysin tietoinen siitä kuinka harvinaista herkkua vapaalle julkiselle keskustelulle suotuisat olosuhteet maailman historiassa ovat. Julkinen keskustelu kärsi monin tavoin jo hänen vaihtelevissa elinympäristöissään. Se oli täysin kahlittua natsien Saksassa ja myös vakavasti uhanalaisena Yhdysvalloissa McCarthyn kommunistivainojen aikaan.

Tilanteisiin, joissa keskustelua ei voida käydä, joudutaan turvautumaan oman mielen toimintoihin. Mutta Arendtin kannalta on oleellista, että tämä on lähtökohtaisesti siksi huonompi keino, että yhden mielen on vaikeampi tavoittaa perspektiivien moninaisuutta kuin vapaan julkisen keskustelun. Lisäksi ajattelulla, erityisesti filosofisella ajattelulla, on taipumusta pyrkiä pikemminkin yleistävään ykseyteen kuin eroavan moninaisuuden huomioon ottamiseen. Arendtin hahmotelmat arvostelemisesta pyrkivätkin muodostamaan käsitystä mielen toiminnosta, joka pystyisi ottamaan moninaisuuden huomioon.

Arvosteleminen moninaisuuden reflektointina

Arendtin mukaan toiminnan oikeudelle ei ole siis mitään pysyviä teoreettisia perusteluja. Toiminnan oikeus ja vääräys arvostellaan poliittisesti, suhteessa moninaisuuteen. Arendtin ajattelun yksi suurimpia haasteita onkin selvittää kuinka moninaisuutta voisi ajatella ja miten arvosteleminen olisi mahdollista moninaisuus huomioon ottaen. Arendtin viimeinen teos *The Life of the Mind*¹⁹ käsittelee tätä tematiikkaa. Sen viimeistä arvostelemista koskevaa osaa Arendt ei tosin ehtinyt kirjoittaa.

Arendtin arvostelukyvyn teoriaa joudutaankin rekonstruoimaan muista kirjoituksista. Keskeinen lähde on postuumisti julkaistut luennot Kantin poliittisesta filosofiasta. Luentojen teema ei ole arvosteleminen vaan poliittisen filosofian mahdollisuus, joka on Arendtin tuotannon keskeisin kysymys. Mutta luentojen loppupuolella on myös puhe arvostelukyvystä ja arvostelemisesta Kantilla.²⁰

¹⁹ Arendt, Hannah: *The Life of the Mind 1: Thinking*. Harcourt Brace & Company, New York 1978 (1971). Arendt, Hannah: *The Life of the Mind 2: Willing*. Harcourt Brace & Company, New York 1978.

²⁰ Arendt, Hannah: *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Edited and with an interpretive essay by Ronald Beiner. The Harvester Press, Brighton 1982, s. 61–77.

Arendtin luentaa Kantista pidetään usein vääristyneenä ja selektiivisenä. On selvää, ettei Arendtin tavoitteena olekaan pyrkiä tekemään uskollisinta Kant-luentaa vaan etsiä ja tietoisesti valikoida Kantin tuotannosta sellaisia aineksia, jotka olisivat käyttökelpoisia ilman Kantin kokonaisfilosofiaa. Kantin filosofiassa arvostelukyvyllä on tärkeä arkkitehtoninen tehtävä. Se pyrkii välittämään aistisen ja käsitteellisin aspektin välillä, joiden välille on muuten vaarana jäädä kuilu Kantin systeemissä. Arendt ei hyväksy Kantin kokonaisfilosofista projektia eikä hänen kaikkia filosofisia perusolettamuksiaan. Arendt joutuu valikoimaan todella tarkasti löytääkseen Kantilta ajatuksia, jotka olisivat hedelmällisiä ja mahdollisia Arendtin omien taustaole-
tusten valossa.

Kantin arvostelukyky tuottaa kahdenlaisia arvostelmia määrittäviä ja reflektiivisiä.²¹ Määrittävät arvostelmat ovat säännön tai yleisen käsitteen soveltamista erikoistapauksiin. Määrittävät arvostelmat eivät Arendtia juurikaan kiinnosta, koska ne lepäävät oletukselle siitä, että on olemassa annettuna sääntöjä, jota voidaan soveltaa. Sen sijaan Kantin reflektiiviset arvostelmat muodostetaan ilman lähtökohtaisesti annettuja sääntöjä. Säännöt syntyvät vasta arvostelman tuloksena. Reflektiivisten arvostelmien muodostaminen on Arendtin kannalta äärimmäisen kiinnostavaa, koska koko hänen käsityksensä ihmisten toiminnasta lähtee liikkeelle siitä, ettei ole mitään annettuja moraalिसääntöjä, joilla toiminnan oikeus ja vääryys voidaan takuuvarmasti arvioida.

Arendt etsii Kantin tuotannosta tapaa hahmottaa oikean ja väärän ajattel-
lemista täysin eri paikasta kuin minne Kant sen itse kirjoitti. Kantin käytännöllinen filosofiahan nimenomaan etsii apriorisia moraalिसääntöjä.²² Arendt on siis tarkoituksellisesti hyvin kaukana Kantista etsiessään ymmärrystä toiminnan arvostelulle tämän kolmannesta, esteettisiä arvostelmia koskevasta kritiikistä.

Kantin esteettisessä arvostelmassa on tärkeää se, ettei puhuttaessa kauneudesta itseasiassa puhuta lainkaan arvosteltavan kohteen ominaisuuksista vaan siitä, millainen kokemus arvostelijalle syntyy. Arvostelmat koskevat siis subjektin tuntemuksia ja ovat subjektiivisia. Toisaalta Kantille on selvää myös se, etteivät arvostelmat kauneudesta ole täysin mielivaltaisen idiosynkraattisia, vaan niitä voidaan yleistää ja pitää yleisesti pätevinä. Juuri

²¹ Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilkraft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997 (1790), s. 87.

²² Ks. Jussi Kotkavirran artikkeli Kantista *Filosofien oikeus I* -teoksessa.

se, miten arvostelmat ovat yhteisöllisesti jaettavissa, on Arendtin kannalta Kantin kolmannen kritiikin kiinnostavin anti.

Arendtin mukaan arvostelemisessa on kaksi vaihetta: mielikuvitus ja reflektio. Arendt jatkaa Kantin ajatusta siitä, ettei arvosteleminen kohdistu suoraan ja välittömästi objekteihin. Mielikuvituksen täytyy ensin abstrahoida kohde ja tehdä siitä riippumaton välittömistä ulkoisista aistimuksista. Reflektiossa arvostellaan sitten mielen muodostamia mielteitä. Arvosteleminen on kuitenkin Arendtin mielestä tietynlaista aistimista. Siinä ei aistita "ulkoisilla aisteilla" maailman kohteita vaan "sisäisellä aistilla" omia tuntemuksia mielikuvituksen abstrahoisista mielikuvista. Reflektion tulos on tietynlainen tuntemus. Se on hyväksyntää tai paheksuntaa.

Kantille arvostelemisen subjektiivisuus takaa myös sen pyyteettömyyden, intressittömyyden. Koska Kantin esteettisessä arvostelmassa on kyse subjektin tuntemuksista, ei siinä olla kiinnostuttu itse kohteesta ja sen olemassaolosta. Myös Arendtin mukaan arvostelman pyyteettömyys on tärkeätä, mutta hän tulkitsee pyyteettömyyttä hieman eri tavoin. Arendtin mukaan kyse on puolueettomuudesta ja etäisyydestä, joka syntyy kun mielikuvitus poistaa arvostelun kohteen välittömästä kontekstistaan. Arvosteltaessa ei Arendtin mukaan saa olla täysin välittömässä yhteydessä arvosteltavaan tilanteeseen tai kohteeseen, vaan siihen pitääkin muodostua etäisyyttä, jotta se voidaan nähdä laajemmin ja useammalta kantilta.²³

Mikä sitten tekee arvostelmasta pätevän, millä kriteereillä arvosteleminen tapahtuu? Arendtin mukaan arvostelmille on subjektiivisista lähtökohdistaan huolimatta intersubjektiivinen ulottuvuus. Arvostelmat ovat kommunikativissa muille ja niistä voidaan keskustella. Itseasiassa arvosteleminen tapahtuu Arendtin mukaan aina suhteessa muihin. Arvosteltaessa reflektoidaan omia käsityksiä muiden käsityksiin. Arvosteleminen, vaikka onkin mielen aktiviteetti, ei ole siinä mielessä yksinäistä puuhaa kuten ajattelu, että siinä pitäisi pyrkiä vetäytymään toisten parista. Päinvastoin, arvostelun mielekkyys on kiinni siitä, että muut otetaan huomioon ja omat ajatukset suhteutetaan ympäröivään maailmaan ja yhteisöön.

²³ Arendt 1982, s. 64–69.

Lopuksi

Hannah Arendtin ajattelun tekee mielenkiintoiseksi se, että hän pyrkii tarkastelemaan ihmisten välistä kanssakäymistä läpikotaisin *suhteellisenä* eikä pyri etsimään ihmisten toiminnalle oikeutusta mistään ulkopuolisesta lähteestä. Arendtin kirjoitukset paljastavat myös tämän lähestymistavan vaikeudet. Oikeuden legitimiudesta ja arvostelmien pätevydestä on vaikea sanoa mitään yleispätevää tai edes mitään yksityiskohtaista ja konkreettista. Johtopäätökset jäävät vaikeiksi: oikeus on legitimi, jos sen ovat ihmiset yhteistoiminnallaan perustaneet ja jos sillä on ihmisten jatkuva hyväksyntä; Arvostelmat ovat päteviä, jos niissä otetaan huomioon, mitä muut ajattelevat. Mutta toisaalta Arendtin motivaationa on nimenomaan puolustaa ihmisten välisen maailman tosiasiallista moninaisuutta filosofisten yleistyksen peittoon joutumiselta. Oikeus ei ole vain filosofien vaan kaikkien kansalaisten yhteinen asia.

Lähteet

- Arendt, Hannah: *The Human Condition*. The University of Chicago Press, Chicago 1958.
- Arendt, Hannah: *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*. Faber and Faber, London 1961.
- Arendt, Hannah: *On Revolution*. Penguin Books, London 1963.
- Arendt, Hannah: *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. Penguin Books, New York 1964.
- Arendt, Hannah: Truth and Politics. Teoksessa Laslett, P. & Runciman, W. G. (eds.): *Philosophy, Politics and Society*, Oxford University Press Oxford, 1967, s. 104–133.
- Arendt, Hannah: *Men in Dark Times*. Harcourt, Brace & World, Inc., New York 1968.
- Arendt, Hannah: *Crisis of the Republic*. Harcourt, Brace & Company, New York 1972.
- Arendt, Hannah: *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt Brace & Company, New York 1973 (1951).
- Arendt, Hannah: *The Life of the Mind 1: Thinking*. Harcourt Brace & Company, New York 1978 (1971).
- Arendt, Hannah: *The Life of the Mind 2: Willing*. Harcourt Brace & Company, New York 1978.
- Arendt, Hannah: *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Edited and with an interpretive essay by Ronald Beiner. The Harvester Press, Brighton 1982.
- Arendt, Hannah: *Essays in Understanding 1930–1954*. Edited by Jerome Kohn. Harcourt Brace & Company, New York 1994.
- Arendt, Hannah: *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk. Mit einer vollständigen Bibliographie*. Herausgegeben von Ursula Ludz. Piper, München 1996.
- Arendt, Hannah / Heidegger, Martin: *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*. Aus den

- Nahclässen herausgeben von Ursula Ludz. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1998.
- Arendt, Hannah / Jaspers, Karl: *Briefwechsel 1926–1969*. Herausgegeben von Lotte Köhler und Hans Saner. Piper, München 1985.
- Benhabib, Seyla: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. SAGE Publications, Thousand Oaks 1996.
- Canovan, Margaret: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Habermas, Jürgen: *Moral Consciousness and Communicative Action*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1990.
- Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997 (1790).
- Taminiaux, Jacques: *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*. Éditions Payot, Paris 1992.
- Tassin, Étienne: *Le trésor perdu. Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*. Éditions Payot & Rivages, Paris 1999.
- Villa, Dana R.: *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton University Press, Princeton 1996.
- Young-Bruehl, Elisabeth: *Hannah Arendt. For Love of the World*. Yale University Press, New Haven 1982.

Kirjallisuutta

Suurin osa Arendtin keskeisestä tuotannosta on julkaistu ensin englanniksi ja vasta myöhemmin joko hänen itsensä tai muiden saksaksi kääntäminä. Poikkeuksia tähän sääntöön löytyy runsaasti. Ursula Ludzin erinomainen Arendt-bibliografia haastattelukokoelmassa *Ich will verstehen* jäljittää Arendtin jokaisen yksittäisenkin artikkelin julkaisuhistorian.

Arendtia käsittelevän kommentaarikirjallisuuden määrä on kasvanut reippaasti 1990-luvulla. Arendtin politiikan teoriaa ymmärtää kattavasti Margaret Canovanin *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought* (1992). Arendtin suhdetta filosofian historiaan ja Heideggerin ajatteluun tarkastelevat Taminiaux, Jacques: *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*. Éditions Payot, Paris 1992, Villa, Dana R.: *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton University Press, Princeton 1996 ja Tassin, Étienne: *Le trésor perdu. Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*. Éditions Payot & Rivages, Paris 1999. Seyla Benhabibin *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (Sage, 1996) yrittää tulkita Arendtin filosofiaa yhteensopivammaksi Habermasin jälkeisen kriittisen teorian kanssa.