

MARTINA REUTER

HANNAH ARENDT JA JOHN RAWLS

KANSALAISTOTTELEMATTOMUUDESTA¹

Yhdysvalloissa käytiin 1970-luvulla vilkas keskustelu kansalaistottelemattomuudesta ja sen suhteesta demokratiaan. Kansalaistottelemattomuus nähtiin sekä merkinä demokratian kriisistä että keinona ylittää tämä kriisi. Yhteiskuntafilosofisen ja oikeusoppineen keskustelun innoittajina olivat ajan kansalaisliikkeet, ennen kaikkea Vietnamin sodan vastustajat, jotka käyttivät kansalaistottelemattomuutta vaikuttamisen keinona. Keskusteluun osallistuivat monien muiden mukana John Rawls, joka omistaa kysymyksenasettelulle useita lukuja *Oikeudenmukaisuusteoria*-teoksessaan, ja Hannah Arendt, joka julkaisi pitkän esseen aiheesta.

Demokratian ja enemmistövallan kriisi ei ole tänään vähäisempi kuin 1970-luvulla, pikemmin päinvastoin. Poliittisen käytännön tasolla demokratiaa uhkaavat muun muassa yhä alhaisempi äänestysprosentti ja yhä voimistuvat, osin poliittisen päätöksenteon ulottumattomissa olevat ylikansalliset rakenteet, kuten Euroopan Unioni. Poliittinen teoria on puolestaan yhä yksityiskohtaisemmin ruutinut demokratian sisäisiä ongelmia, kuten, Jacques Derridan vanavedessä, ”enemmistön tyranniaa” (Bankovsky 2012: 74–75).

Suomessa on kuluneen vuoden aikana keskusteltu kansalaistottelemattomuudesta parissakin yhteydessä. Yllättävimmän puheenvuoron piti sisäministeri Päivi Räsänen, joka herätysjuhliilla pitämässään puheessa totesi, että kristitty voi joutua tilanteisiin, joissa pi-

tää totella Raamattua enemmän kuin Suomen lakia. Puhe herätti mielenkiintoisen hämmennyksen, koska ne kansalaiset, jotka olisivat voineet puolustaa Räsänen kehotusta käyttää kansalaistottelemattomuutta, eivät hyväksy hänen poliittisia ja uskonnollisia mielipiteitään ja ne, jotka kannattavat näitä mielipiteitä, eivät hyväksy lain rikkomista. Syksyn aikana media on puolestaan tiiviisti seurannut Venäjällä pidetyn suomalaisen Greenpeace-aktivistin kohtaloa ja antanut kansalaistottelemattomuudelle varsin myönteistä julkisuutta, ehkä osittain siksi että Venäjä toimii vastapuolena.

Tässä valossa haluan palata Arendtin ja Rawlsin melko unohtuksiin jääneiden kansalaistottelemattomuuspohdintojen pariin. Arendt ja Rawls eivät tietääkseni koskaan kommentoineet toistensa yhteiskuntafilosofisia näkemyksiä, mutta tarkoitukseni tässä artikkelissa on tuoda heidät postuumiin dialogiin keskenään. Osoitan, että Arendtin ja Rawlsin käsitykset kansalaistottelemattomuudesta ovat monilta yksityiskohdiltaan samanlaiset, mutta heidän perustavat käsityksensä politiikan ja muun yhteiskuntaelämän luonteesta ovat erilaiset, ja siksi myös kansalaistottelemattomuuden perustava poliittinen ja moraalinen merkitys muodostuu erilaiseksi. Artikkelin ensimmäisessä osassa esittelen Arendtin ja Rawlsin näkemykset kansalaistottelemattomuudesta. Toisessa osassa tutkin tarkemmin, mihin moraalisiin ja poliittisiin käsityksiin nämä näkemykset pohjautuvat. Kolmannessa

osassa tutkin, mitä Arendt tarkoittaa väittäessään, että oikeutettu kansalaistottelemattomuus perustuu mielipiteen laatuun eikä enemmistömielipiteeseen (Arendt 1972: 76).

I

Pohtiessaan kansalaistottelemattomuuden oikeutusta Arendt korostaa, että epäoikeudenmukaiseksi koetun lain rikkomista ei voida perustella vetoamalla korkeampaan moraalilakiin. Näin väittäessään hän kyseenalaistaa ajatusta, että moraalilain ymmärretty omatunto voisi toimia ohjenuorana, joka erottaa oikean väärästä.² Arendt erottaa kansalaistottelemattomuuden (engl. *civil disobedience*) omatuntoperusteisesta kieltäytymisestä (engl. *conscientious objection*) ja korostaa, että henkilökohtaisesta vakaumuksesta puhuminen ei auta meitä ymmärtämään eikä oikeuttamaan kansalaistottelemattomuuden ilmiötä. Vakaus ja omatunto ovat Arendtin näkökulmasta katsottuna liian individualistisia perusteita: jos ne hyväksytään sellaisenaan lainrikkomisen perusteeksi päädytään tilanteeseen, jossa kuka tahansa voi rikkoa mitä tahansa lakia omatuntoonsa vedoten (Arendt 1972: 56–57).³ Hän korostaa, että kansalaistottelemattomuuden oikeutus vaatii poliittisen kehyksen, jossa tekijät toimivat poliittisen ryhmän jäseninä eivätkä yksittäisinä henkilöinä (Arendt 1972: 98–99).

Arendtin keskustelu kansalaistottelemattomuudesta kytkeytyy eksplisiittisesti Yhdysvaltojen kaksitasoiseen lainsäädäntöön, jossa liittovaltion lakien lisäksi osavaltioilla on omat lainsäädäntönsä. Hän korostaa, että liittovaltion lakia ei pidä sekoittaa korkeampaan moraalilakiin (Arendt 1972: 53–54). Arendt kritisoi yhtäältä lainoppineita, jotka tulkitsevat kansalaistottelemattomuuden tavaksi vedota liittovaltion lainsäädäntöön ja Korkeimpaan oikeuteen, ja toisaalta moraalifilosofia ajattelijoita, kuten Henry David Thoreauta, joka käsitti tottelemattomuuden moraaliseksi vel-

vollisuudeksi (Arendt 1972: 55, 60–61; Thoreau 1991: 34–37). Arendt väittää, että nämä tekevät saman virheen ymmärtäessään kansalaistottelemattomuuden yksittäisen henkilön pikemmin kuin poliittisen ryhmän toiminnaksi. Lainoppineiden osalta tämä johtuu osittain siitä, että ainoa ryhmäkanne, jonka Arendtin tarkastelun kohteena oleva yhdysvaltalainen lainsäädäntö tunnisti, oli salaliittoon kohdistuva, ja salaliitto on perustavanlaatuisesti erilaiselta toimintaa kuin kansalaistottelemattomuus, jota luonnehtii sen julkisuus (Arendt 1972: 99). Näin ollen kansalaistottelematon voitiin asettaa syytteeseen vain yksilönä, ja siksi lainsäädäntö oli kyvytön tunnistamaan kansalaistottelemattomuuden poliittista luonnetta.⁴

Arendt ottaa omakseen antiikin kreikkalaisen näkemyksen, jonka mukaan lait ja poliittiset instituutiot ovat ihmisten valmistamia artefakteja, joita voidaan verrata esimerkiksi kaupunkirakenteisiin ja kirjoihin (Arendt 2002: 197). Nämä artefaktit luovat sen julkisen tilan, jossa poliittinen toiminta voi toteutua. Lakien tehtävänä on luoda vakautta ja jatkuvuutta, jota ilman mikään kulttuuri tai yhteiskuntamalli ei voi selviytyä ja vielä vähemmän kukoistaa (Arendt 1972: 79–80). Kuten kaikki poliittinen toiminta, kansalaistottelemattomuus on riippuvaista lakien tuomasta vakaudesta samalla kun se haastaa tämän vakauden. Arendt korostaa, että lain muuttaminen edellyttää lakien ulkopuolista toimintaa. Laki ei voi muuttaa itseään, ei edes Yhdysvaltojen kaltaisessa järjestelmässä, jossa se koostuu kahdesta tasosta. Kansalaistottelemattomuus pitää nähdä tässä valossa, poliittisena toimintana, joka tähtää lainsäädännön muuttamiseen.

John Rawls on Arendtin tavoin sitä mieltä, että kansalaistottelemattomuus on poliittista toimintaa, jota ei voida oikeuttaa vetoamalla uskonnollisiin opinkappaleisiin tai henkilökohtaisen moraalin periaatteisiin, kuten omatuntoon. Hän luonnehtii kansalaistottelemattomuutta vetoomukseksi ”poliittisen järjestyksen perustaksi pantuun kaikille yhteiseen oikeu-

denmukaisuuskäsitykseen” (Rawls 1988: 210). Kuten Arendt, Rawls korostaa, että kansalais-tottelemattomuus on perusluonteeltaan julkista toimintaa. Hän huomauttaa, että kansalaistot-telemattomuutta ”voidaan verrata julkisuudes-sa pidettyyn puheeseen. Kun sen tarkoitus on puhutella, kun se ilmaisee syvää ja omantunnon tasolta nousevaa poliittista vakaumusta, se ta-pahtuu julkisella puhujalavalla” (Rawls 1988: 210). Jo tästä lainauksesta huomaamme, että vaikka julkisuuden ja teon puheenomaisuuden korostaminen ovat Arendtille ja Rawlsille yh-teisiä, omatunnolla on huomattavasti keskei-empi asema Rawlsin tavassa määrittellä kansa-laistottelemattomuuden perusluonne.

Myös Rawls erottaa kuitenkin kansalaistot-telemattomuuden ja omatuntoperusteisen kiel-täytymisen. Toisin kuin kansalaistottelematto-muus, omatuntoperusteinen kieltäytyminen voi, Rawlsin mukaan, perustua yksinomaan us-konnollisiin tai moraalisiin periaatteisiin, kuten pasifismiin, eikä sen tarvitse olla julkinen teko (Rawls 1988: 212). Siinä missä Arendt pitää omatuntoperusteista kieltäytymistä puhtaasti uskonnollisena tai moraalisenä ja siten poliit-tisen oikeuttamisen ulottumattomissa olevana asiana, Rawls väittää, että vaikka näin ei aina ole, omatuntoon perustuvaa kieltäytymistä voi-daan oikeuttaa myös poliittisten periaatteiden avulla. Näin tapahtuu, kun joku kieltäytyy osal-listumasta sotaan vetoamalla oikeutetun sodan periaatteisiin. Rawls kirjoittaa: ”Tämä kieltäy-tymisen muoto ei mahdollisesti ole poliittinen teko, eihän se tapahdu julkisella foorumilla. Se kuitenkin perustuu samaiselle oikeudenmukai-suuden teorialle, joka on perustuslain perusta-na ja ohjaa sen tulkintaa” (Rawls 1988: 217). Näin ymmärrettyinä kansalaistottelematto-muus ja omatuntoperusteinen kieltäytyminen perustuvat samaan oikeudenmukaisuusperiaat-teeseen. Ainoa ero on se, että kansalaistotte-lematon vetoaa julkisesti muiden kansalaisten ymmärrykseen tästä periaatteesta, mutta oma-tuntoperusteinen kieltäytyjä vetoaa vain omaan ymmärrykseensä.

Rawls asettaa eri ehdot oikeutetulle kan-salaistottelemattomuudelle ja oikeutetulle omatuntoperusteiselle kieltäytymiselle. Kan-salaistottelemattomuus on oikeutettua vasta kun kaikki lailliset keinot ovat epäonnistuneet (Rawls 1988: 214). Omatuntoperusteiselle kieltäytymiselle ei Rawlsin mukaan voida aset-taa vastaavaa ehtoa. Asia käy erityisen selväksi sotatilanteessa. Hän toteaa, että sotilaan ei tar-vitse totella ”olennaiselta luonteeltaan pahoja käskyjä odottaessaan mahdollisuutta vedota korkeampaan viranomaiseen” (Rawls 1988: 213). Hän on myös taipuvainen ajattelemaan, että omatuntoperusteinen kieltäytyminen voi oikeuden lisäksi olla myös velvollisuus. Tämä velvollisuus voi kattaa paitsi velvollisuuden kieltäytyä yksittäisistä teoista, myös velvolli-suuden kieltäytyä esimerkiksi asepalvelukses-ta tilanteesta, jossa on todennäköistä, että voi joutua suorittamaan selkeästi epäoikeutettuja tekoja. Rawls huomauttaa, että jos ”yhteen-oton tarkoituksiperät [...] ovat riittävän epäilyt-tävät ja on tarpeeksi todennäköistä, että annea-taan räikeän epäoikeudenmukaisia komentoja, ihmisellä voi olla jopa velvollisuus eikä vain oikeutta kieltäytyä” (Rawls 1988: 218).

Kun Rawls käsittelee kieltäytymistä moraalisena velvollisuutena, hän liikkuu maas-tossa jota Arendt ei käsittele pohtiessaan kansalaistottelemattomuuden oikeutusta. On kuitenkin tärkeä huomata, että Arendt on si-nänsä Rawlsin kanssa aivan samaa mieltä siitä, että on olemassa tilanteita, joissa ihmisen pitää kieltäytyä vaikka tämä kieltäytyminen rikkoisi voimassa olevia lakeja. Arendt välttää velvolli-suuden käsitettä, mutta *Eichmann in Jerusalem*-teoksessa ja hänen 1960-luvun moraalifilosofi-sissa luennoissaan kysymys henkilökohtaisesta vastuusta nousee hyvin keskeiseksi. Arendt ajatteli, että moraalinen kyky erottaa oikea väärästä saa elintärkeän merkityksen sellaisissa tilanteissa, joissa julkinen tila tuhoutuu ja poliittinen toiminta muuttuu mahdottomaksi. Näin tapahtuu totalitarismin vallitessa (Arendt 2003: 104–105, 188). Hän korosti, että moraalisena kyky on luonteeltaan negatiivinen ja

pohjautuu kokemukseen siitä, että ”tätä minä en voi tehdä” (2003: 78).⁵ Toisin kuin Rawls, jonka mukaan kansalaistottelemattomuuden ja omatuntoperusteisen kieltäytymisen oikeutus perustuvat pohjimmiltaan samaan oikeudenmukaisuusperiaatteeseen, Arendt sijoitti kansalaistottelemattomuuden ja toiminnasta kieltäytymisen kahteen perustaltaan erilaiseen kontekstiin. Kansalaistottelemattomuus kuuluu poliittisen toiminnan piiriin, ja sen oikeutusta pitää arvioida samoin kriteerein kuin muun poliittisen toiminnan oikeutusta. Kieltäytyminen kuuluu moraalien piiriin, ja sen yhteiskunnallinen merkitys ajankohtaistuu vain niissä tilanteissa, joissa poliittinen toiminta on mahdotonta.

II

Kuten olen osoittanut, Arendt ja Rawls määrittelevät molemmat kansalaistottelemattomuuden poliittiseksi toiminnaksi, mutta Rawlsin tapauksessa moraalinen ja poliittinen kietoutuvat läheisesti yhteen, kuten hänen kirjoittaessaan, että kansalaistottelemattomuus ”ilmaisee syvää ja omantunnon tasolta nousevaa poliittista vakaumusta” (1988: 210). Rawls korostaa myös, että vaikka kansalaistottelemattomuus määritelmällisesti rikkoo lakia, tämä rikkominen tehdään ”lakia kohtaan tunnetun uskollisuuden puitteissa” (1988: 210). Uskollisuus lakia kohtaan ilmaistaan olemalla valmiita kantamaan teon juridisia seuraamuksia, ja tämä on Rawlsin mukaan tärkeää, koska se ”auttaa selvittämään enemmistölle, että teko todellakin on poliittisiin omantunnonsyihin perustuva ja vilpitön ja että se pyrkii puhuttelemaan yleistä oikeudenmukaisuuden tajua” (1988: 210). Tämä asenne on tavallinen, ja esimerkiksi Greenpeace-järjestö on omaksunut sen viralliseksi linjakseen.

Arendtin näkökulma on kuitenkin erilainen. Hän pahoittelee, että monet kansalaistottelemattomuuden puolustajat pitävät uh-

rautuvaisuutta merkinä huolen vakavuudesta. Hän korostaa, että uhrautuvaisuus avaa oven fanatismille ja tekee rationaalisen dialogin mahdottomaksi (1972: 67). Rawls ei puolusta varsinaista uhrautumista,⁶ mutta hänen ja Arendtin erilaiset näkemykset lakia kohtaan tunnetun uskollisuuden merkityksestä paljastavat perustavampaa laatua olevan erimielisyyden sen suhteen, miten pitää ymmärtää kansalaisen velvollisuus noudattaa lakia.

Rawls seuraa kantilaista traditiota, jonka mukaan ihminen noudattaessaan lakia tottelee pohjimmiltaan itseään. Mahdollinen ristiriita yhteisen hyvän ja oman edun välillä muodostuu näin sisäiseksi ristiriidaksi. Arendt kritisoi tätä käsitystä kahdesta näkökulmasta. Ensiksi hän korostaa, että sisäistetty velvollisuus on poliittisesti kestävä, koska se perustuu pohjimmiltaan omatuntoon, eli minun itseni kanssa tekemään sopimukseen. Toiseksi hän kritisoi suostumuksen ideaa (engl. *consent*) siitä, että se olettaa fiktiivisen yhteiskuntasopimuksen. Arendt ei hyväksy ajatusta, jonka mukaan demokraattinen äänioikeus sellaisenaan takaisi kansalaisten suostumuksen ja velvoittaisi heidät noudattamaan lakia. Hän korostaa, että kansalaistottelemattomuuden poliittinen merkitys näkyy juuri siinä, miten se kyseenalaistaa ajatusta, että vapaa ja yhtäläinen äänioikeus olisi riittävä perusta vapaalle ja demokraattiselle yhteiskunnalle (1972: 84–85).

Löytäkseen vaihtoehtoisen tavan ymmärtää poliittisen suostumuksen luonnetta, Arendt tarkastelee inhimilliselle olemassaololle ominaista hiljaista suostumusta (engl. *tacit consent*). Hän toteaa, että jokainen ihminen elää ja selviytyy noudattamalla niitä sääntöjä, joiden mukaan ”maailman suuri peli” pelataan siinä yhteisössä, johon hän on syntynyt (1972: 88). Tämä suostumus on faktisen tilanteen määräämä, eikä sitä voida kutsua vapaaksi suostumukseksi, mutta jos ihminen syntyy yhteiskuntaan, jossa suostumattomuus (engl. *dissent*) on juridinen ja tosiasiallinen mahdollisuus, silloin suostumuksesta tulee vapaa valinta. Arendt kirjoittaa, että ”joku joka tietää, että

hän voi olla suostumatta, tietää myös, että hän jotenkin suostuu, kun hän ei ole suostumatta” (1972: 88). Näin ollen oikeus olla suostumatta konstituoii vapaaehtoisen suostumuksen. Siinä missä Rawls pitää suostumusta tai uskollisuutta lakia kohtaan suostumattomuuden tai tottelemattomuuden oikeutuksen ehtona, Arendt kääntää kysymyksenasettelua pääläelleen ja pitää oikeutta olla suostumatta suostumuksen välttämättömänä ehtona.

Arendt korostaa, että siinä yhdysvaltalaisessa kontekstissa, jossa hän tutkii kansalaistottelemattomuutta, suostumattomuus on tosiasiallinen mahdollisuus, joka sisältyy ”Amerikan lain henkeen” (1972: 88). Hän luonnehtii Yhdysvaltojen valtiosääntöä historialliseksi – ja siten tosiasialliseksi pikemmin kuin fiktiiviseksi – esimerkiksi John Locken muotoilemasta yhteiskuntasopimuksesta. Tämä sopimus on luonteeltaan horisontaalinen, mikä tarkoittaa, että se rajaa yksilöiden valtaa tai voimaa (engl. *power*, lat. *potestas*), mutta jättää voimaan näiden yksilöiden muodostaman yhteisön vallan.⁷ Yhteisö pitää tässä ymmärtää latinankielen *societas*-sanan merkityksessä, yksilöiden solmimaksi liitoksi, jonka voimin he sopivat valtiomuodostaan sen jälkeen kun he ovat sitoutuneet keskenään. Näin ymmärrettynä yhteisö on perustavampi kuin valtiomuoto ja voi säilyä voimassa myös tilanteissa, joissa valtiomuoto hajoaa tai muuttuu tyranniaksi (Arendt 1972: 86–87; vrt. Locke 1995: 234–235, 255–256).⁸

Arendt väittää, että horisontaalisen yhteiskuntasopimuksen perustana oleva suostumus velvoittaa samalla tavalla kuin kaikki ihmisten väliset sopimukset. Pohjimmiltaan on kyse ihmisen velvollisuudesta pitää kiinni lupauksistaan (Arendt 1972: 92–93). Arendt käsittelee ihmisten kykyä tehdä lupauksia useassa yhteydessä. *Vita activa* -teoksessa hän korostaa, että lupauksen voima auttaa vähentämään ihmisten toimien ja siten tulevaisuuden ennalta-arvaamattomuutta. Myös tässä yhteydessä hän kytkee kyvyn tehdä lupauksia siihen valtaan, joka syntyy kun ihmiset kokoontuvat yhteen.

Tämä valta katoaa heti kun ihmiset eroavat ja siksi tarvitaan lupaus, joka pitää heidät yhdessä silloinkin kun he eivät ole fyysisesti kokoontuneet yhteen. Arendt kirjoittaa että ”[v]oima, joka pitää heidät yhdessä [...] on molemminpuolisen lupauksen tai sopimuksen voima” (Arendt 2002: 248).

On tärkeä huomata, että Arendt pitää lupauksen sanelemaa velvollisuutta moraalisenä velvollisuutena. Kansalaistottelemattomuutta käsittelevässä artikkelissaan hän painottaa, että kansalaisen halukkuus antaa lupauksia tulevista toimistaan ja pitää niistä kiinni on ainoa ehdottomasti moraalinen velvollisuus. Lupaus muodostaa Arendtin mukaan esipoliittisen edellytyksen kansalaisen varsinaisille poliittisille hyville (1972: 92). Näin ollen kansalaistottelemattomuudella, kuten kaikella muullakin poliittisella toiminnalla, on myös Arendtin viitekehyksessä moraalinen perusta, mutta siinä missä Rawls kytkee tämän perustan omatuntoon, Arendt kytkee sen lupauksen voimaan. Ero on hyvin oleellinen: siinä missä omatunto on pohjimmiltaan sopimus itseni kanssa, lupaus muodostaa siteen vähintään kahden ihmisen välille. Lupaus on siten paitsi moraalinen myös vahvasti esipoliittinen, eli yhteisöä konstituoiva.

Arendt korostaa, että henkilö ei automaattisesti sitoudu yksittäisten lakien määräysvaltaan, vaikka hän onkin sitoutunut perustavan *societas*-yhteisön jäsenyyteen. Kuten näimme edellä, Arendt ei ajattele, että edustuksellinen demokratia sellaisenaan takaisi, että kansalaiset ovat osoittaneet suostumustaan. Hän painotti, että edustuksellisuus oli vakavassa kriisissä 1970-luvun Yhdysvalloissa. Kriisi johtui yhtäältä siitä, että monet ruohonjuuritason instituutiot, jotka olivat mahdollistaneet kansalaisten tosiasiallisen osallistumisen, olivat kuivuneet kasaan, ja toisaalta siitä, että puoluejärjestelmä oli byrokratisoitunut ja ryhtynyt edustamaan yhä enemmän vain omaa koneistoaan (Arendt 1972: 88–89). Yhteiskunnallinen suostumus voi Arendtin mukaan realisoitua vain jos luodaan sellaisia yhteiskunnallisia

instituutioita, jotka mahdollistavat poliittisen osallistumisen, ja hän näki laajamittaiset Vietnamin sodan vastaiset mielenosoitukset yhtenä tällaisena yhteiskunnallisen osallistumisen todellistumisen muotona (1972: 95–96).

Arendtin käsitys kansalaistottelemattomuuden poliittisesta oikeutuksesta pitää nähdä tässä kontekstissa. Hän ei pohdi eksplisiittisesti sitä, miten kansalaistottelemattomuudessa toteutuva mahdollisuus olla suostumatta toimii perustana suostumukselle, mutta pitämällä mielessä hänen huomionsa, että suostumus todellistuu vain sellaisissa yhteiskunnissa, joissa suostumattomuus on mahdollista, voidaan vetää se johtopäätös, että kansalaistottelemattomuudella on erittäin keskeinen asema suostumuksen todellistumisessa. Kansalaistottelemattomuutta harjoittavat yhteiskunnalliset liikkeet elvyttävät muiden yhteiskunnallisten liikkeiden tavoin suostumusta mahdollistamalla kansalaisten osallistumista, mutta tämän lisäksi niiden harjoittama tottelemattomuus näyttää, että suostumattomuus on mahdollista ja että totteleminen, suostumus, on siten vapaaehtoinen valinta.

On helppo löytää sekä yhtäläisyyksiä että eroja, kun vertaa Arendtin (Lockelta omaksuttua) tapaa erottaa perustava yhteisöllinen sopimus yksittäisten lakien säätämisestä ja noudattamisesta ja Rawlsin nelivaiheista seuraantoa, jossa hän kuvaa, miten oikeudenmukaisuuden periaatteita pitää soveltaa, jotta voidaan perustaa mahdollisimman oikeudenmukainen valtio.⁹ Rawlsin kuvaamassa ensimmäisessä vaiheessa valitaan (tietämättömyyden verhon takana) oikeudenmukaisuuden periaatteet ja toisessa vaiheessa siirrytään perustuslakia säätävään kokoukseen, jossa tulee päättää ”poliittisten muotojen oikeudenmukaisuudesta ja valita perustuslaki” (1988: 119). Kolmas vaihe on lainsäädäntövaihe ja neljännessä sovelletaan ja noudatetaan lakeja (1988: 120). Rawlsin toinen vaihe, perustuslakia säätävä kokous, vastaa melko tarkasti Arendtin perustavaa yhteisöllistä sopimusta ja Rawlsin kolmas ja neljäs vaihe vastaavat Arendtin käsitystä yksittäisten

lakien säätämisestä, soveltamisesta ja noudattamisesta. Mutta siinä missä Rawlsin toinen vaihe perustuu ensimmäiseen vaiheeseen, jossa yksilöt valitsevat oikeudenmukaisuuden periaatteet, Arendtin yhteisöllinen sopimus on itsessään perustava eikä perustu mihinkään sopimuksen ulkopuolisiin moraalisiin tai poliittisiin periaatteisiin. Yksilön ainoa valinta on lupaus solmia sopimus muiden kanssa.

On olemassa myös toinen pieni mutta mielenkiintoinen ero Arendtin ja Rawlsin näkökulmien välillä. Rawlsin pohtiessa sitä, mitkä vapaudet valtiomuodon pitää turvata, hänen luettelonsa sisältyvät ”omantunnonvapaus ja ajatuksenvapaus, henkilökohtainen koskemattomuus ja yhtäläiset poliittiset oikeudet” (1988: 119). Arendt puolestaan korostaa kokoontumis- ja järjestäytymisvapautta (1972: 82–83, 94–102). Arendtin mukaan poliittinen toiminta on aina yhdessä toimimista. Siten on luontevaa, että vapaus toimia yhdessä muodostuu kaikkein perustavimmaksi poliittiseksi oikeudeksi. Rawls ei samalla tavalla korosta poliittisen toiminnan yhteisöllistä luonnetta, ja näin ollen hänelle perustavimmat vapaudet ovat yksilön pikemmin kuin ryhmän vapauksia. Lopuksi luonnehdin, kuinka Arendtin käsitys yhdessä toimimisesta määrittää myös hänen näkemystään oikeutetun mielipiteen muodostuksesta.

III

Kun Arendt kritisoi ajatusta siitä, että omatunto voisi oikeuttaa kansalaistottelemattomuuden, hän korostaa, että poliittisella agoralla yksilön omatunnosta tulee yksi mielipide muiden joukossa. Tässä julkisessa tilassa mielipiteen vaikutusvalta ei perustu yksittäisen yksilön omatuntoon vaan siihen, kuinka monen omaksuma se on (Arendt 1972: 68). Vaikka Arendt painottaa omaksujien määrää, hän ei väitä, että mielipide olisi oikeutettu tai vaikutusvaltainen vain jos se on enemmistön

tukema. Päinvastoin, Arendtin mukaan kansalaistottelemattomat ovat ”organisoituneita vähemmistöjä, joita sitoo yhteen jaettu mielipide pikemmin kuin jaettu etu ja yhteinen päätös toimia hallintoelinten politiikkaa vastaan, vaikka heillä olisikin syytä uskoa, että enemmistö tukee tätä politiikkaa; heidän sinnikäs toimintansa perustuu keskinäiseen yksimielisyyteen ja tämä yksimielisyys antaa heidän mielipiteelleen uskottavuutta ja vakuuttavuutta” (1972: 56). Myös pohtiessaan suostumuksen luonnetta Arendt toteaa, että suostumus perustuu ”horisontaaliseen yhteisösovimukseen, ei enemmistön päätöksiin” (1972: 56). Suostumus ja oikeutettu mielipide perustuvat molemmat ihmisten väliseen perustavaan liittoaan, eivät numeeriseen enemmistöön.

Koska kansalaistottelemattomuutta ei voida oikeuttaa vetoamalla sen enempää omatuntoon kuin enemmistön mielipiteeseen, sen täytyy perustua siihen, mitä Arendt kutsuu mielipiteen laaduksi (engl. *quality of opinion*) (1972: 76). Kansalaistottelemattomuutta tarkastelevassa artikkelissaan Arendt ei tarkenna, mitä hän tarkoittaa mielipiteen laadulla, mutta huomautusta voidaan valottaa katsomalla, mitä hän sanoo mielipiteen muodostuksesta filosofiaa ja politiikkaa käsittelevässä luennessa vuodelta 1954. Tässä postuumisti julkaistussa luennessa Arendt pohtii totuudellisen mielipiteen muodostusta ja poliittista merkitystä antiikin Kreikan kaupunginvaltioiden näkökulmasta. Lähtökohdiana on Platonin enemmistömielipiteeseen ja sen valtaan kohdistama kritiikki. Arendt korostaa, että mielipidettä (*doksa*) ja totuutta ei pidä Platonin kritiikistä huolimatta nähdä toisilleen vastakkaisina. Hän painottaa oman *doksa*-tulkintansa sokraattista luonnetta ja kytkee *doksan* toiseen klassisen kreikan sanaan, *dialegesthai*, joka tarkoittaa asian käsitelyä vuoropuhelussa. Filosofiseksi metodiksi ymmärrettynä *dialegesthai* ”synnyttää totuutta ei tuhoamalla *doksa* tai mielipidettä, vaan päinvastoin paljastamalla *doksan* sen omissa totuudellisuudessa” (Arendt 1990: 81).

Sanana *doksa* liittyy sanapariin *dokei moi*, joka tarkoittaa ilmetä minulle. Arendtin ymmärryksessä *doksa* tai mielipide kuvaa maailmaa sellaisena kuin se ilmenee yksittäiselle ihmiselle, ja se voi muuttua totuudelliseksi vain väkivallattomassa dialogissa, jossa se täydentyy vertautumalla muiden ihmisten mielipiteiden kanssa. Dialogissa eri perspektiivit maailmaan kohtaavat ja tulee mahdolliseksi nähdä maailma myös toisen näkökulmasta, jolloin perspektiivi täydentyy. Arendt korostaa, että näkökulmien moninaisuutta huomioiva ymmärrys on poliittista ymmärrystä *par excellence* ja muodostaa poliittisen perushyveen (1990: 84). Lisäksi hän painottaa, että *dialegesthai* on avoin prosessi, ilman määrättävissä olevaa johtopäätöstä. Prosessina se arvioi mielipiteen totuudellisuutta, mutta ei synnytä lopullista totuutta (1990: 81–82).

Mielipiteen laatu, johon Arendt viittaa käsitellessään kansalaistottelemattomuutta, voidaan ymmärtää *dialegesthai*-dialogin synnyttämäksi totuudelliseksi mielipiteeksi. Tämän mielipiteen ei tarvitse olla enemmistön mielipide, mutta se on ryhmän yhteisessä dialogissa saavuttama yhteinen mielipide. Arendt ei kuitenkaan ajattele, että yhteinen mielipide saavutetaan rationaalisen konsensuksen avulla. Dana Villa on vakuuttavasti osoittanut (argumentoiden Jürgen Habermasia ja Seyla Benhabibia vastaan), että Arendt kieltäytyi pitämästä poliittista yksimielisyyttä rationaalisenä konsensusena, koska rationaalisen konsensuksen ajatus tuhoaa aidon moninaisuuden (Villa 1996: 71). Rationaalisisessa konsensusessa näkökulmien moninaisuus muuttuu yhdeksi rationaaliseksi näkökulmaksi. Arendtin ajatus poliittisesta yksimielisyydestä pyrkii säilyttämään näkökulmien moninaisuuden myös yksimielisyydessä.

Verrattakoon Arendtin ja Rawlsin näkökulmia vielä viimeisen kerran. Myös Rawls tarkastelee kansalaistottelemattomuuden perustana olevaa yhteisymmärrystä, ja hän vertaa tätä ymmärrystä tieteellisiin johtopäätöksiin. Hän korostaa, että molemmissa tapauksissa

johtopäätösten vetäjät toimivat autonomisesti, alistumatta ulkopuoliselle auktoriteetille, ja johtopäätökset säilyvät avoimina ja tunnus tavat erehdyksen mahdollisuuden. Arendt ja Rawls jakavat ajatuksen dialogin avoimuudesta, mutta siinä missä Arendt pitää itse dialogia totuudellisuuden ehtona, Rawls korostaa, että mielipiteen oikeutus viime kädessä perustuu oikeudenmukaisuusperiaatteita noudattaviin poliittisiin perusperiaatteisiin, joita autonominen yksilö tulkitsee (1988: 222). Toisin kuin Arendt, Rawls siis vetoaa dialogia edeltäviin periaatteisiin. Arendt kieltää tällaisten periaatteiden olemassaolon, mutta kuten edellä esitettiin, tästä ei seuraa, että hän kieltäisi totuudellisuuden mahdollisuuden. Päinvastoin Arendt kirjoittaa, että metodina *dialegethai* ”paljastaa *doksan* sen omassa totuudellisuudessa” (1990: 81). Pitää huomata, että tässä Arendt viittaa poliittiseen totuuden käsitteeseen, joka on perustaltaan erilainen kuin se rationaalinen totuuden käsite, jolla matematiikka operoi. Totuutta ja politiikkaa käsittelevässä esseessä hän erottaa nämä totuuden käsitteet toisistaan ja korostaa, että politiikan asiatotuudet ovat paljon hauraampia ja helpommin vääris-

teltävissä kuin rationaaliset totuudet (Arendt 2006: 226–227). Poliittista totuutta voidaan vääristellä väkivalloin, ja siksi on ehdottoman tärkeää, että poliittista yhteisymmärrystä taavoitteleva dialogi on mahdollisimman tasa-vertainen ja väkivallaton.

Arendtin näkökulmasta käsin voidaan väittää, että vedotessaan perustaviin oikeudenmukaisuusperiaatteisiin Rawls itse asiassa sekoittaa kaksi totuuden käsitettä keskenään. Rawls pyrkii soveltamaan rationaalisen totuuden käsitettä politiikan alueella, jossa se Arendtin mukaan ei ole pätevä. Nyt voidaan nähdä, miten Arendtin käsitys poliittisesta yksimielisyydestä eroaa Rawlsin rationaalisen konsensuksen ajatuksesta. Poliittinen yksimielisyys on väistämättä paljon hauraampi kuin rationaalinen konsensus, koska se on jatkuvasti alisteinen valtasuhteiden muutoksille, jotka voivat horjuttaa yksimielisyyden perustana olevaa vuoropuhelua. Pitää huomata, että hauraus ja epävakaisuus ovat poliittisen yhteisymmärryksen sisäisiä ominaisuuksia pikemmin kuin ulkoinen uhka. Ne ovat välttämätön seuraus siitä näkökulmien moninaisuudesta, jota Arendt kutsuu ihmisten moninaisuudeksi (engl. *human plurality*).

VIITTEET

1. Artikkelin perustuu englanninkieliseen käsikirjoitukseen, jonka versioita olen esittänyt *Nordic Society for Phenomenology*-järjestön konferenssissa Reykjavikissa kesäkuussa 2011; *Australasian Society for Continental Philosophy*-järjestön konferenssissa Melbournissa joulukuussa 2011; sekä NOS-H verkoston *Gender, Power, and Violence*-konferenssissa Helsingin yliopiston Tutkijakollegiumissa lokakuussa 2012. Kiitän näiden konferenssien järjestäjiä ja tilaisuuksien yleisöjä sekä *tiede & edistys*-lehden arvioitsijaa hyödyllisistä kommentteista.
2. Omatunnon kriittinen käsittely on toistuva teema Arendtin kirjoituksissa, katso esim. Arendt 1972: 60–68 ja Arendt 2003: 50, 89, 107–108; vrt. myös Koivusalo 2003; Snell 2004; Reuter 2010; sekä Ojakangas 2012 ja 2013.
3. On mielenkiintoista huomata, että kun Piispa Björn Vikström kommentoi Päivi Räsäsen puhetta ja puo-
4. On tärkeä huomata, että tarkastellessaan rikoksia, kuten Adolf Eichmannin natsivallan aikaisia tekoja, Arendt piti oikeusistuimen tapaa fokusoida yksilöön ja yksilön vastuuseen äärimmäisen tärkeänä, katso Arendt 1994: 277, 286, 289, 297–298; vrt. myös Reuter 2010: 189–191. Kyse ei ole siitä, ettei Arendt pitäisi yksilön henkilökohtaista vastuuta tärkeänä, vaan siitä, että tämä

- vastuu ei ole riittävä perustelu luonteeltaan poliittiselle kansalaistottelemattomuudelle.
5. Tämä ja muut lainaukset teoksista, joita ei ole julkaistu suomeksi ovat minun suomennoksiani. Arendt piti ihmisen moraalista kykyä empiirisenä faktana – olihan myös esimerkiksi natsivallan aikana ihmisiä, jotka osasivat erottaa oikean väärästä – mutta hän pohti elämänsä loppuun asti, mihin tämä, myös omatunnonkutsu, kyky perustuu, saavuttamatta lopullista vastausta, katso Arendt 2003: 187–189; vrt. Koivusalo 2003: 100–101; Snell 2004: 167–169; tarkemmin Arendtin moraalifilosofisesta ajattelusta, katso Reuter 2010.
 6. Vinit Haksar on päinvastoin Mohandas Gandhin käsitteisiin vedoten kritisoinut Rawlsin käsitystä kansalaistottelemattomuudesta liiallisesta mukavuudenhalusta, katso Haksar 1976: 163.
 7. Tämä horisontaalinen sopimus eroaa Thomas Hobbesin vertikaalisesta sopimuksesta, jossa yhteisö luovuttaa valtansa suvereenille valtiaalle.
 8. On kuitenkin tärkeä huomata, että Arendtin mukaan totalitarismi tekee ihmisten muodostaman yhteisön mahdottomaksi. Totalitarismi tuhoaa sen julkisen tilan, joka on välttämätön edellytys ihmisten yksilöitymiselle ja jota ilman ei siten ole yksilöitä, jotka voivat liittoutua, katso Arendt 2013: 536; vrt. Reuter 2010: 186.
 9. Tämä yhtäläisyys ei ole mikään sattuma. Arendt pitää Yhdysvaltojen valtiomuotoa Locken yhteiskuntasopimuksen käytännön sovellutuksena ja Rawls puolestaan toteaa, että ”Yhdysvaltain valtiomuoto tuo mieleen tämän nelivaiheisen seurannan ajatuksen” (1988: 118n1).

KIRJALLISUUS

- Arendt, Hannah (1972). ”Civil Disobedience.” Teoksessa *Crises of the Republic*. Harcourt, New York, 51–102.
- Arendt, Hannah (1990). ”Philosophy and Politics.” *Social Research* 57: 73–103.
- Arendt, Hannah (1994). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Tarkistettu ja laajennettu painos. Penguin Books, New York. Ensimmäinen painos 1963.
- Arendt, Hannah (2002). *Vita activa: Ihmisenä olemisen ehdot*, suom. Riitta Oittinen ym. Vastapaino, Tampere. Alkuteos *The Human Condition* julkaistu 1958.
- Arendt, Hannah (2003). *Responsibility and Judgment*, toim. Jerome Kohn. Schocken Books, New York.
- Arendt, Hannah (2006). ”Truth and Politics.” Teoksessa *Between Past and Future*, toinen painos. Penguin Books, New York, 223–259. Alunperin julkaistu *New Yorker* -lehdessä 25.2.1967.
- Arendt, Hannah (2013). *Totalitarismin synty*, suom. Matti Kinnunen. Vastapaino, Tampere. Alkuteos *The Origins of Totalitarianism* julkaistu 1951.
- Bankovsky, Miriam (2012). *Perfecting Justice in Rawls, Habermas and Honneth: A Deconstructive Perspective*. Continuum, London.
- Haksar, Vinit (1976). ”Rawls and Gandhi on Civil Disobedience.” *Inquiry* 19: 151–192.
- Koivusalo, Markku (2003). ”Kuka muistaisi toiminnan miehiä?” *tiede & edistys* 2: 97–118.
- Locke, John (1995). *Tutkielma ballitusvallasta*, suom. Mikko Yrjönsuuri. Gaudeamus, Helsinki.
- Ojakangas, Mika (2012). ”Miksi Sokrates on todellinen poliitikko? Erämos aporos länsimaisen eettis-poliittisen subjektin paradigmaattisena figurina.” *tiede & edistys* 4: 287–302.
- Ojakangas, Mika (2013). *The Voice of Conscience: A Political Genealogy of Western Ethical Experience*. Continuum, New York.
- Rawls, John (1988). *Oikeudenmukaisuusteoria*, suom. Terho Pursiainen. WSOY, Helsinki. Alkuteos *A Theory of Justice* julkaistu 1971.
- Reuter, Martina (2010). ”Arendt ja kysymys vastuusta.” Teoksessa *Fenomenologian ydinkysymyksiä*, toim. Timo Miettinen, Simo Pulkkinen ja Joonas Taipale. Gaudeamus, Helsinki, 184–201.
- Snell, Susanna (2004). ”Radikaalista banaaliin pahaan.” Teoksessa *Radikaali paha: Paha eurooppalaisessa perinteessä*, toim. Ari Hirvonen ja Toomas Kotkas. Lohi-Kirjat, Helsinki, 157–172.
- Thoreau, Henry D. (1991) ”Civil Disobedience.” Teoksessa *Civil Disobedience in Focus*, toim. Hugo Adam Bedau. Routledge, London ja New York, 28–48. Julkaistu ensimmäisen kerran 1849.
- Vikström, Björn (2013). ”Lyda Gud mer än människor.” *Nya argus* 10-11: 322–325.
- Villa, Dana (1996). *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton University Press, Princeton.