

Tai vai ja?

Isaiah Berlin, *Siili ja kettu.*

Tutkielma Tolstoin

historianfilosofiasta.

Suomentanut Hanna Tarkka,
saatesanat Martti Anhava.

Otava, Helsinki 2004. 151 s.

Berlinin tutkielma lienee niin kuuluisa, että sen perusjuonen voi huoletta paljastaa. Berlin perustaa Arkhilok-hoksen fragmenttiin, jonka mukaan ”Kettu tietää monta asiaa, mutta siili tietää yhden suuren asian” ja väittää, että historianfilosofiassaan ja laajemmin koko maailmankatsomuksessaan Tolstoi on kettu, joka haluaa olla siili. Berlinin Tolstoi on kirjan nimen mukaisesti kettu *ja* siili, vaikka ketun ja siilin asenteen pitäisi oikeastaan olla toistensa poissulkevia. Tämä ristiriita on Berlinin mukaan Tolstoin kirjoitusten perusjännite, joka virittyy vapaiden yksilöiden muurahaispesän ja yhden suuren maailmanhistorian rauhtaisen kulun välille. Kettu tarkoittaa Berlinille monitaistoista, monitietoisista ja monistrategista kirjoittajaa, joka näkee maailman rikkaudessaan, erilaisuuksien kirjona, jossa voi selvittää yhdellä jos toisellakin tavalla. Kun keinot loppuvat, konstit alkavat. Berlinin sanoin ketut ”tavoittelevat monia päämääriä, usein erillisiä ja suorastaan keskenään ristiriitaisia, jotka, mikäli ollenkaan liittyvät toisiinsa niin enintään jotenkin tosiasiallisesti, psykologisesta tai fysiologisesta syystä ja mitään moraalista tai esteettistä periaatetta noudattamatta...” (10). Siili puolestaan tietää yhden asian, yhden tärkeän ja perustavan asian. Siilit lukevat, tekevät ja kirjoittavat kaiken suhteessa tähän yhteen tärkeään asiaan, keinoon, näkökulmaan, teoriaan. Erottelua voi menestyksellä soveltaa muihinkin kirjoittajiin kuin kaunokirjailijoihin: Platon on siili, Aristoteles kettu ja niin edelleen.

On mielenkiintoista verrata Berlinin siili ja kettu-myyttiä Georger Steinerin ajatuskulkuun lähes yhtä kuulussa esseessä *Tolstoy or Dostoevsky*. Väite, jonka Berlin esittää Tolstoin sisäisenä kamppailuna – elämän

rikkauden keskellä elävä kettu verus pelastusajatuksen kaikkialta löytävä siili – siirtää Steiner ikään kuin ulkoiseen näkökulmaan: hänelle Tolstoi edustaa kaiken kaikkiaan laajapiirtoista ja yksityiskohtien kautta tarkentuvan elämänymmärryksen kettua ja Dostojevski syntetisoivan ja draamatyisen pelastuskertomuksen siiliä. Berlinin tapaan Steiner väittää, että näiden kahden välillä on lopultakin tehtävä valinta (Tolstoi *tai* Dostojevski): ihminen voi pohjimmiltaan olla vain tolstoilainen eepikko tai dostojevskiläinen draamatikko. Steinerin väite perustuu toki syvempään ja laajempaan kuvaukseen kuin Berlinin nopea luonnehdinta. Steiner ei aseta vaihtoehtoja vain ketun ja siilin välille, vaan pikemminkin valinta tapahtuu ihmisen uskovan tolstoilaisuuden ja Jumalaan uskovan dostojevskiläisyyden välillä.

Sota ja rauha

Berlin nojaa tutkielmansa *Sotaan ja rauhaan*. Hänen mukaansa juuri tuossa teoksessa kiteytyy Tolstoin yhtäaikainen kettuus ja siiliys. Yhtäältä Tolstoi on taiteilijanlaatunsa puolesta parhaimmillaan kuvatessaan kokonaisia yksilöitä, heidän sisäisen elämänsä täyteyttä ja tapahtumia. Tolstoin kyky on suorassa ja konkreettisessa tavassa kuvata vähentämätöntä ja väljähtämätöntä elämää sellaisena kuin se tapahtuu, mitään poistamatta ja mitään lisäämättä. Kuten Steiner tahollaan toteaa, Tolstoi on homeerinen eepikko, joka ei tarjoa dramatisoituja kiteytyksiä, vaan palasen elämää itseään – liioiteltu ja ihannoitu väite, tietenkin, mutta sittenkin osuva. Tähän elämänfilosofiseen näkökulmaan kuuluu luonnollisesti ajatus spontaanista ja vapaasta toiminnasta, ihmisen ponnistelusta kohti hyvää ja oikeaa elämää, kukin tahollaan ja oman ympäristönsä paineissa. Toisaalta Tolstoita piinaa halu ymmärtää historiaa, ymmärtää tapahtumien kulkua suurissa linjoissa. *Sodassa ja rauhassa* tämä kaksoistarkennus näkyy yhtäältä kuvauksina tapahtumiin osallistuvien yksilöiden näkökulmista, heidän elämiensä törmäilyistä sotien ja rauhanaikojen valtavissa pyörteissä vuosien mittaan, ja toisaalta kysymyksinä siitä, miksi tä-

mä kaikki tapahtuu; miksi tuhannet ja taas tuhannet ranskalaiset päättävät lähteä Venäjälle tappamaan suuren määrän ihmisiä; miksi he ensin onnistuvat ja sitten epäonnistuvat ja tulevat puolestaan tapetuiksi? Miksi Napoleon on ensin sankari, sitten roisto, sitten taas sankari ja taas roisto? Kysymyksellä on kaksi tasoa. Miksi ylipäätään voi kohota sankariksi tappamalla ja tapattamalla monia ihmisiä? Ja mikä perusteen tai voiman nojalla ”suurmiesten” tähdet nousevat ja laskevat? Molempiin kysymyksiin on perinteisiä ja ”tieteellisiä” vastauksia, jotka kaikki Tolstoi näkee kestävämmiksi, lähes lapsellisiksi.

Keskeinen väline *Sodan ja rauhan* kaksoitarkennuksessa ovat taisteluvaukset, joissa eri asemassa olevien yksittäisten ihmisten havainnot ja sisäinen todellisuus rinnastuvat abstrakteihin sotahistoriallisiin kuvauksiin ja jo ”tosiksi” muodostuneihin yleisiin käsityksiin siitä, mitä oikeasti tapahtui – tekniikka, jota Linnakin tahollaan hyödyntää. Tolstoi suuntaa erityisen ironian historiankirjoituksen ”suuren neron”, Napoleonin hahmoon: Napoleon kiteyttää kuvitelman historiaan vaikuttavasta vapaasta hengestä, joka Tolstoin tarkemman katseen alla paljastuu kaikkein sokeimmaksi ja harhaisimmaksi pelinappulaksi. Esimerkiksi vetoaminen Napoleonin neorouteen on Tolstoin mukaan paitsi virheellistä myös eettisesti epäilyttävää: se kiinnittää huomion väärälle tasolle, ”suurmiehiin”, on selittävinään selittämättä lopulta mitään, ja vieläpä tekee ikään kuin perustelluksi vastenmielisen käytöksen ja sen ihailun. Napoleonin hahmon kautta Tolstoi pääsee myös luonnostelevaan maailmankatsomustaan, joka vain vahvistuu hänen vanhetessaan: mitä ylempänä sosiaalisessa pyramidissa, sitä todennäköisemmin väärinymmärtää maailmaa ja omaa rooliaan. Mitä kauempana kansan ytimestä, sitä kieroutuneemmat käsitykset yksilön ja yhteisön todellisista arvoista ja päämääristä. Mutta tässäkin ei täysi determinismi toimi, vaan kettu-Tolstoi sallii myös poikkeuksen hierarkiaansa Kutuzovin hahmossa, joka venäläisten joukkojen päällikkönä tekee sen, mikä viisaan kansanhimisen on mahdollista tehdä. Kutuzoville eivät kauniit sanat histo-

rian laeista tai sotatieteellisistä teorioista ole nousseet päähän, vaan hän tekee päätöksensä intuitiivisella elämymmääräyksellä, joka ei suostu yksityiskohtaisen eksplikaation alle. Kutuzovissa häivähtää Berlinin ja Steinerin huomauttamalla tavalla tietty nationalismi, joka jossakin määrin vetää mattoa heidän ”tai”-väitteidensä alta: niin Tolstoi kuin vielä kummemmalla tavalla Dostojevskikin korostavat, että nimenomaan venäläinen talonpoika ja venäläinen Jumala ovat erityisen otollisia toivon kohteita.

Kuilu ihmisyksilöiden kohtalonrikkauten ja maailmanhistorian väijäämättömyyden välillä on hurja. Ensimmäinen näkökulma nimenomaan elämänfilosofisena – eksistentialistisena – edellyttää tahdon vapauden. Toinen näkökulma taas vaatisi vastauksenaan deterministisiä, selittäviä lakeja tai vähintäänkin todennäköisyyksiä. Asettamalla nämä kaksi näkökulmaa vastakkain Berlin tarkastelee Tolstoita nimenomaan historianfilosofina, joka *Sodassa ja rauhassa* pyrkii ratkaisemaan metafysis-episteemisen ongelman näiden kahden tason tai näkökulman välillä. Eksistentialistis-konkreettinen kettu ja deterministis-abstrakti siili vetävät köyttä Berlinin Tolstoin sivuilla: ”... ristiriita, jonka muodostavat toisaalta universaali, elintärkeä, mutta harhaan johtava kokemus vapaasta tahdosta, vastuuntunto ja yleensäkin yksilöllisen elämän arvot; ja toisaalta väijäämättömän historiallisen determinismin todellisuus, jota ei tosiaankaan voi kokea sellaisenaan, mutta jonka tiedetään olevan totta kumoamattomilla teoreettisilla perusteilla.” (53).

Antireduktionismi ja usko

Ja onhan totta, että *Sota ja rauha* sisältää leimallisen filosofisia pohdiskeluita, joita monet kirjallisuuskriitikot ovat pitäneet esteettiseltä kannalta hairahtuksina, mutta joiden keskeisyyden Berlinin näkemys oikeutetusti nostaa esiin. Vaikka Berlin ei sanaa käytäkään, on Tolstoin ensimmäisen näkökulman johtava juonne jyrkkä antireduktionismi. Hän ei hyväksy mitään selityksiä, jotka pyrkivät palauttamaan yksilöiden elämän joihinkin perusperiaatteisiin, olivat nämä sit-

ten empiirisen historiantutkimuksen oletettuja lakeja tai idealististen historiankuvausten filosofisempia periaatteita. Kuten Berlin toteaa, Tolstoi näkee ihmisten elämän ainutkertaisuudessaan liian yksityiskohtaisesti ja kokonaisesti, jotta voisi hyväksyä niiden totuuden supistamista sen paremmin tutkijankammioiden kuin romanttisten haaveidenkaan oletuksiin. Empiirinen historiantutkimus saa Tolstoilta kyytiä, koska se ei ole läheskään riittävän empiiristä, vaan vajoaa karkeuksiin ja mitäänsanomattomiin luetteloihin. Hegeliläis-humanistinen hengenhistoria puolestaan on, jos mahdollista, vielä vastenmielisempää, koska se hukkaa ”ulkoisen” empirian kokonaan, ja sisäisesti, siis ideaaleissaan, jää puolinaisuksiin. Berlinin Tolstoin antireduktionismia kuvaavat sanat ”Sekä Tolstoi että Maistre näkevät historian tiheänä, sameana, selvittämättömän monimutkaisena tapahtumien, esineiden ja luonteenpiirteiden verkko- ja yhdistävien ja jakavien sananmukaisesti lukemattomat tunnistamattomat yhdyslenkit – kuten myös aukot ja äkilliset katkokset, näkyvät ja näkymättömät.” (109) kävisivät hyvin luonnehtimaan myös eräitä sata vuotta nuorempia historianfilosofia näkemyksiä, joita on pidetty vallankumouksellisina. Foucault ja Tolstoi löytävät toisensa helposti mikrohistorioiden labyrinteistä etsimässä niitä arkipäiväisiä tapoja, joilla valta lihallistuu ja – vastaavasti – purkautuu.

Mutta Berlin edellyttää, että Tolstoin kirjoittamista riivaa taiteellispohjaisen antireduktionismin vastapainona hänen maailmankuvallisiin uskomuksiinsa liittyvä siilimäinen halu vahvaan ja supistumattomaan perustaan. Tolstoi haluaa tehdä saman kuin Marx, löytää historiallista kehitystä kuvaavat yleiset lait, mutta näkee pelottavalla tarkkuudella – Berlin puhuu Tolstoin ”syövyttävästä skeptisismistä” – että moisia lakeja ei ole saavutettu, vaan että kaikki juhlahumu lakien löytämisen johdosta on itsepetosta. Berlin toteaa, että siinä missä Marx näkee porvariston pettävän itseään suhteessa historiallisten olosuhteiden ymmärtämiseen, Tolstoi puolestaan universalisoi historiallisen itsepetoksen ajatuksen: kaikki ihmisluokat ovat osa väijäämättömää prosessia, jonka ehtoja he

eivät tajua ja sitä myötä ovat sokeita omalle osalleen. Berlinin Tolstoi edustaa jonkinlaista ”universaalia perspektivismiä”: kokonaisen käsitteellisen maailmankuvan mahdottomuus ei johdu siitä, että maailma on ”tuolla jossakin” meistä riippumatta, vaan siitä, että me kaikki olemme osa maailmaa, niin ”sisäistä” kuin ”ulkoistakin”.

Korostaessaan Tolstoin antireduktionismia Berlin tuo varmasti esiin sekä kirjailijanlaatua että ajattelua, joka on huomionarvoista. Mutta saadakseen historianfilosofisen perusristiriidan esiin, hänen on korostettava Tolstoin pyrkyä kattavaan ja varmaan selitykseen. Näillä kohdin Berlin joutuu liioittelemaan *Sodan ja rauhan* ristiriitaisuutta, sillä teos ei anna jurikaan painoa siilydelle. Tolstoin perusristiriitaa hakiessaan Berlin vetoaakin lähinnä vanhaan Tolstoiin, julistajaan ja kansanvalistajaan, joka on jättänyt kirjalliset työt kirjallisina töinä, ja käyttänyt niitä vain välineenä ajatustensa välittämiseen ja kuvittamiseen. *Sodassa ja rauhassa* esiintyy kyllä Berlinin kuvaama ja Tolstoille tyypillinen yksinkertaisuuden puolustus: yksinkertaisen viisauden, yksinkertaisen elämän: Kutuzov ja Platon Karatajev ruumiillistavat tämän lempeän tyytymisen. Myöhempi Tolstoi saarnaa vielä paljaammin talonpojan suoruutta ja konkreettisuutta kaikenkarvaisten asiantuntijoiden kommervenkkejä vastaan. Mutta itse *Sota ja rauha* ei ole läheskään niin siili-hakuinen kuin Berlin antaa ymmärtää: sen paremmin Kutuzovin, Karatajevin, perheonnen löytävän Natashan kuin teoksen muunkaan sanoman perusteella ei ole kohtuullista väittää, että Tolstoi olisi hakenut jotakin yhtä selityspuustetta – itse asiassa Berlin joutuu ongelmiin väitteensä kanssa.

Siilipuolen ylikorostaminen johtaa Berlinin esteettiseen solmuun. Kummallisella tavalla Berlin saa *Sodan ja rauhan* ratkaisemattoman ristiriidan kuulostamaan joltakin negatiiviselta. Tutkielma päättyy kuvaan vanhasta Tolstoista epätoivoisena, itsensä sokeana ja täydellisen eristäytyneenä, lannistettuna hahmona (140). Berlin on paikoitellen jopa lähellä jonkinlaisia *ad hominem*-sävyjä, erityisesti moititessaan Tolstoita epätaiteellisesta, puisevasta ja lapsellisesta uskosta turmeluttomiksi ihmisyksilöiksi. Näillä koh-

din hän on valitettavan lähellä Henri Troyatin mainion Tolstoi-elämäkerran ikävimpiä piirteitä. Liioiteltua Tolstoi-ihannointia oikeutetusti puhkoessaan Troyat piirtää (vanhasta) Tolstoista kuvan tyrannimaisena patriarkkana, joka terrorisoi lähipiiriään ja koko maailmaa eettisillä ristiriidoillaan ja vaatimuksillaan, joita ei itsekään saa ratkaistua ja joiden mukaan ei itsekään saa elettyä. Varmasti omaisuudestaan kipuileva ja kansanomaista uskoa etsivä kreivi oli sängen sietämätön henkilö, varsinkin perheelleen. Silti jokaisessa näkemyksessä, joka pitää henkilökohtaista ja taiteellista ristiriitaisuutta Tolstoin epäonnistumisena, on jotakin sängen masentavaa ja – ennen kaikkea – virheellistä. Ikään kuin jatkuva eettinen kilvoittelu ja ratkeamattoman ristiriidan pitäminen ratkeamattomana eivät olisikaan kannatettavia asioita. Miksi Tolstoin viime hetkeen jatkunut kamppailu olisi *lannistumista*, sitä on vaikea ymmärtää, jollei sitten oleteta, että Berlinin (ja Troyatin) lausumattomana oletuksena on, että ristiriidaton harmonia on sittenkin ihmisen ja taiteilijan tosi päämäärä.

Täällä ja siellä

Erityisen arveluttava on Troyatin ja Berlinin tapa jaotella Tolstoin motiivit ja impulssit ”autenttisiin” taiteellisiin motiiveihin (pyrkimys nähdä henkilöt ”luonnollisessa valossa”, antimystifikaatio, suora ja konstailematon kieli) ja ”epäautenttisiin”, maailmankuvalisiin motiiveihin (kansan ja fyysisen työn korostus, uskonasioiden pohdinta, julistaminen). Millähän perusteella Berlin toteaa esimerkiksi, että ”yksinkertainen veljellinen rakkaus” poikkeaa ”huomiotaherättävästi [Tolstoin] omasta kokemuksesta” (103) tai että ketun ominaisuudet hänessä olivat kokemustietoa, kun taas siili-pyrkimys ”metafyysinen käsitys” (73)? Tällaisilla epäilyksillä on vikkela taipumus kääntyä esittäjänsä vastaan. Tällaisen matalamielisen henkilöönkäyvän reduktionismin Berlin kaiken lisäksi puhkoo itsekin huomaamattaan luonnehtiessa de Maistren ja Tolstoin yhteistä vaisto-filosofiaa: ”Tämä vaisto oli paljon voimakkaampi kuin järkevien ihmisten surkeat yritykset, ihmisten, jot-

ka yrittivät saavuttaa rauhan ja onnen (mikä ei muuten ollut ihmisyydämen syvin tarve – vaan sen karikatyyrin, vaapaamielisen järjen tarve) ...” (90).

De Maistresta puheenollen: ehkä Berlinin olisi kannattanut omistaa hänelle oma tutkielmansa. Nyt loppukolmannes Tolstoi-kirjasta käsittelee savojilaista kreiviä, Ranskan pietarin lähettilästä Joseph de Maistrea Tolstoin historiankäsityksen lähteenä ja lähisukulaisena. Berlinin väite, jonka mukaan de Maistre pikemmin kuin Stendhal säätelisi Tolstoin historiakäsityksen ankaran anti-reduktionismin ja kitkerän rationaalisen optimismin vastustuksen tulee kuitenkin aika ohuesti perustelluksi. Toki on varmaan niin, että Tolstoi lainasi kuvauksia *Sodan ja rauhan* kohtauksiin de Maistren raporteista ja toki de Maistren käsitys taistelun voitosta jonakin, jonka vie se, joka voittoonsa vankemmin uskoo, tulee voimakkaasti esiin *Sodassa ja rauhassa*. Silti de Maistren rationalismi-vihan ja Tolstoin tiede-skeptismin välillä on vähintään yhtä paljon eroja kuin yhtäläisyyksiä. De Maistre takaisin auktoriteettiin ja keskiaikaan hamuavana katolisena tulee sentään esiteltyä myös ajatuksen vapautteen ja kaikkien auktoriteettien hylkäämiseen uskovan Tolstoin vastakohtana. Mutta sittenkin Berlin tulee lainanneeksi de Maistrea pidempään kuin Tolstoita, ja kuluttamaan väitteensä näiden yhteisestä uskosta ihmiselämän perusvirran selvittämättömyyteen lähestulkoon puhki.

Onneksi Berlin palaa *Sotaan ja rauhaan*. Onhan syytä olettaa, että teoksen eppinen muoto on nimenomaan seurausta pyrkimyksestä synteesiin, joka ei ratkaise ristiriitaa filosofisilla käsitteiden uudelleenmäärittelyillä, vaan sillä samalla voimalla kuin elämä itsekin: jatkumalla. Hiukan falskisti Berlin etsii Tolstoin ratkaisua ja sanomaa siitä, mitä lopulta tapahtuu eräille päähenkilöille kuten Pierre Bezuhoville, ruhtinatar Marialle ja Rostovien nuorisolle. Falskisti siksi, että kuten Berlin itsekin toteaa, Tolstoi kirjoitti monta vaihtoehtoista loppua teokseen, eikä se julkaistussa muodossaan (joita niitäkin on monia), tunnu oikeastaan loppuvan missään selkeässä kohdassa. Voisi loppua aiemminkin, voisi jatkua pidempäänkin. Sama ongel-

ma koskee siili-väitteen korostamista nostamalla Kutuzov ja Platon Karatajev ikään kuin *Sodan ja rauhan* loppu-uomareiksi. Tällainen ele latistaa paitasi Tolstoin filosofiaa, erityisesti hänen estetiikkaansa. Tässä on Berlinin vaikeus: hän toteaa tutkielmansa lopuksi, että Tolstoi esittää jonkinlaisen ratkaisun ristiriidalleen, tai että *Sota ja rauha* on tuo ratkaisu. Mutta Berlin ei oikein saa otetta siitä, mikä ratkaisu on: Berlinin silmiin Tolstoin ratkaisu näyttää edelleen sisältävän ristiriidan.

Berlinin mukaan ratkaisu on juuri jonkinlaisen yksinkertaisen elämäntunnon, sormituntuman tai viisauden kuvaaminen elämäntapana, joka ymmärtää elämän kontingenssin ja välttämättömyyden. Viisaus esiintyy tässä vastakohtana tiedolle. Moneen kertaan Berlin korostaa, että tällainen viisaus on jotakin eksplikoimatonta, jotaakin suorien sanojen tuolla puolen olevaa. Hän kuvaa Tolstoin ihmisiä jäävuorina, joista suurin osa on uponnut sokeaan mediumiin, jota ei käy sanominen, mutta kyllä tunteminen ja sitä kautta viisaasti seuraaminen. Ja juuri tässä on Berlinin kummallinen lapsus: *Sota ja rauha* nimenomaan on tuon elämänviisauden sanominen. Berlin etsii ratkaisua liian pieneltä ja eksplisiittiseltä tasolta, Tolstoin ”sankareista” tai vastauksesta kysymykseen historiatiiteen mahdollisuuksista. Hänen mukaansa ”Kaikki Tolstoin sankarit tavoittavat [peruskamarasta; määrävästä kehikosta] ainakin ajoittaisia välähdyksiä... Tolstoi itsekin tietää, että totuus on siellä, ei ’täällä’ - ei alueilla, joita voi tarkkailla, eritellä, tulkita kekseliäästi ...” (122). Tässä Berlin lisää vielä yhden tason vertauskuvaansa (tavalla, joka sopii hyvin yhteen Steinerin esityksen kanssa): ketut katsovat tämänpuoleista, kun taas siilit näkevät sen tuollepuolen, ”sinne”, jossa perustotuus asustaa. Mutta miten väite, että ”Tolstoi itsekin tietää, että totuus on siellä” on sovittavissa yhteen sen kanssa, että Berlinin mukaan Tolstoi on kaikkien aikojen antimystikko, äärimmäinen empiristi ja realisti? Berlin joutuu vaikeuksiin, koska hän ennakkoluuloisesti samaistaa ”täällä”-olevan ja tieteellisesti eksplikoitavan tiedon. Vastoin Tolstoin antireduktionismin henkeä Berlin olettaa ”täällä”-olevan kokemustiedon maailman ole-

van saman kuin tieteellisen tiedon kausaalisen maailman, jota vastaan asettuu metafyyssisen uskon maailma. Eikö tolstoilainen antireduktionismi väitä nimenomaan, että myös metafyyssiseksi kutsuttu maailma on arkipäiväistä kokemustietoa, keskustelujen, työn ja luonnon ilmiöiden havainnointia ja ajattelemista? Ja eikö *Sodan ja rauhan* historiatieteen epäily koske juuri sitä, miten keinotekoinen ja epäkokemuksellinen tieteen maailma on?

Ja ja ja

Berlinin asettama ristiriita koetun moninaisuuden ja uskotun yksinkertaisuuden välillä ratkeaa itsestään, kun moninaisuutta ei samaisteta tieteen maailmaan, eikä uskoa viedä kokemuksen ulkopuolelle. Tolstoin ratkaisu on sanottavissa, mutta ei tieteen kielellä. Siksi sen ”eksplikoimattomuus” ei ole seurausta Tolstoin pakonomaisesta pyrkimyksestä siiliyteen (joka on suurelta osin Berlinin liioittelea), vaan itse näkemyksen luonteesta johtuvaa. Tolstoin ratkaisu on ”täällä”, koska hänen mukaansa ”sisäisen” maailman todellisuus ja kokemus yksinkertaisuuden hyveistä ovat myös ”täällä”. Jos jokin luonnehtii vanhemman Tolstoin uskonnollis-eettistä ”ratkaisua” se on juuri pyrkimys tyytyä tähän maailmaan. Yksinkertaisuuden tehtävä on tuoda kamppailu ja ristiriidat oikealle elämisen tasolle, ei hävittää tai kieltää niitä.

Berlin sanoo (taas omaa oksaan sahaten), että Tolstoin ratkaisu piilee kaikenkattavassa näyssä, jota hän ei voi ilmaista, koska hänellä ei selaista ole (130). Väite on tuplasti väärä. Tolstoilla ei ole kaikenkattavaa näkyä, vaan (perspektivismiin myötä) sisäisesti ristiriitainen kokonaisuus, jonka luonteva eksplikointimuoto on – kuten Steiner hienosti osoittaa – eepinen proosa. Tällaisen mitan tunnistaminen saattaa olla helpompaa suomalaisen kirjallisuuden piirissä, jossa Kiven *Seitsemän veljestä* on hyvä esimerkiksi kehityskertomuksesta, jonka opetus, juoni tai ratkaisu ei ole päähenkilöiden tai ”sankareiden” kohtaloissa tai näyissä. Niin *Sodasta ja rauhasta* kuin *Seitsemästä veljeksestäkin* otetaan jotakin olennaista pois, jos niiden filosofi-

sen ratkaisun katsotaan sisältyvän Kutuzovin kansanviisauteen tai Eeron visioon Suomenmaasta. Pikemminkin näiden teosten sisältämä ”elämänviisaus” on juuri koko kaareissa kaikki ne sattumallisine ja omituisine sivupolkuineen, kausaalisuuden rikkovine juonettomuuksineen, jotka sankareiden ratkaisuja selvemmin ”eksplikoivat” elämän kysymystä.

Berlin kuvaa Tolstoin ”omistautuneena elinikäiselle hävitystehtävälle” (136-137), jonka ”tappotoiminnan” uhriksi joutui jokainen siilimäisyys joista ei ollut vastusta hänen ”tuho-koneilleen, miinoilleen ja muurinmurtajilleen” (68). Toki tämä on yksi paljastava näkymä Tolstoihin, mutta sitenkin yksinkertaistus, joka pysyy liian dikotomisten ”vapaus-välttämättömyys” ja ”täällä-siellä” jakojen piirissä. Voi myös kysyä, miksi Berlin etsiytyy tällaisiin kielikuviin hahmotellessaan yhtä vaikutusvaltaisimmista väkivallattoman (ei-)vastarinnan ajattelijoina. Berlinin tulkinta historian näkymättömän käden ja ihmisryhmien vapauden vastakohtilla leikkaa Tolstoin teosta mielenkiintoisesti, mutta jättää siltäkin sen omalaatuisuuden koskettamatta, erityisesti juuri ”ratkaisun” osalta – ehkä Berlin aatehistorioitsijana onkin herkempi itse ongelmalle ja Tolstoin sitä koskevalle kritiikille. Tässä suhteessa Steinerin tapaverrata Tolstoin kerrontaa homeeriseen tyyliin on antoisampi kuin Berlinin kapeampi luenta. Sillä eikö Tolstoin historianfilosofian suurinta antia sittenkin saata olla vapauden ja välttämättömyyden samoin kuin täällä ja siellä (tai sisäisen ja ulkoisen) esittäminen pikemminkin jatkuvan sarjan portaittain muotoina kuin vastakaisina substansseina?

Juuri Tolstoin järkähtämätön tämänpuoleisuus saa Steinerin kallistumaan Dostojevskin puolelle. Koska Tolstoi on ”ihmiskunnan palvelija” sinä missä Dostojevski ”Jumalan palvelija” (Steiner 1996, 300), epäilee Steiner Tolstoita eräänlaisesta proto-totalitarismista. Hänen mukaansa Tolstoin tavoitteena on luoda ihanneyhteiskunta maan päälle; tavoite, joka väistämättä johtaa väkivaltaisiin käytäntöihin. Todisteekseen Steiner ottaa neuvostovaltan tavan suosia Tolstoita Dostojevskin kustannuksella. Dostojevskin nojautu-

minen Kristuksen hahmoon, jonka esittämättömyydessä ja tuonpuoleisessa arnessa on pelastus, on Steinerin mukaan poliittisesti avoimempaa kuin Tolstoin vaatimukset ”kirkaassa päivänvalossa” tapahtuvista elämäntavan muutoksista. Steinerin väite on hämmentävä, varsinkin koska tuonpuoleiseen pelastusoppiin ja siilimäiseen totuuteen luulisi kätkeytyvän suuremman totalitaristisen potentiaalin kuin ketun monipolvisuuteen ja antireduktionismiin. Steineria vastoin Berlin näkee Tolstoissa skeptisen realistin, joka suhtautuu erityisen vihamielisesti kaikkiin mystisiin konservatismeihin. Tämä ei tarkoita, että hän olisi suhtautunut suopeasti optimistisiin ja radikaaleihin uudistusoppeihin. Tolstoi näki niin mystisissä, optimistisissä kuin utooppisuudessaakin jotakin tuonpuoleista, sumutusta, jonka ainoa kokemuksellisenä vastapainoina – *contra* Berlin – toimii luontoon, fyysiseen työhön ja juurevaan talonpoikaisjärkeen sitoutunut viisaus. Kummallisesti niin Steiner kuin Berlinin hukkaavat lähes tyystin tolstoilaisen ajatuksen tähän maailmaan tyytymisestä, ja näkevät väkivaltaista utopian rakentelua (Steiner) tai ratkaisematonta dualismia (Berlin) siellä, missä Tolstoi tarjoaa tinkimätöntä ja lyhentämätöntä tämänpuoleisuutta. Ristiriidattoman siili-harmonian sijaan Tolstoin myöntävä ”ratkaisu” on paljon radikaalimpi: yksinkertainen tyytyminen vastaanpistävään ja todelliseen maailmaan.

Berlinin tutkielma on suomenkoksessaan saatettu kauniiseen ja huolella valmisteltuun asuun. Muutamat pienet paino- tai ladontavirheet saataneen pois tulevissa painoksissa, joita kirjalle soisi monia. Teokseen on liitetty Martti Anhavan saatesanat, jotka koskevat lähinnä Berlinin henkilö- ja aatehistoriallista taustaa.

Tere Vadén

Kirjallisuus

Steiner, George. *Tolstoy or Dostoevsky. An Essay in the Old Criticism*. Yale University Press, New Haven 1996. (alkup. 1959).
Troyat, Henri. *Tolstoy*. Doubleday, New York 1967. (alkup. 1965)