

Venäläisen filosofian historia on yhtä arvoituksellinen ja monimerkityksinen kuin itse Venäjän historia. Venäjällä filosofina oleminen on merkinnyt aina paljon enemmän kuin pelkkänä tieteen kiihottamana palvelijana olemista, sillä venäläinen filosofi on lähes aina maansa kohtaloita ennustava profeetta, ajatuksen valttias, joka pystyy vaikuttamaan ihmisten järkeen ja tunteisiin, pystyy ”muokkaamaan” kansan sielua. Filosofian asemaa Venäjän henkisessä kulttuurissa ja sen merkitystä yhteiskunnalliselle elämälle voidaan verrata vain filosofian rooliin Intian ja Kiinan kulttuurien pitkässä historiassa. Erona idän kiirettömään ja metodiseen ajatteluun venäläisen henkisen toiminnan pääpiirre oli kuitenkin riipeys, impulsiivisuus, pyrkimys olemisen ääri rajojen koetteluun. Siinä missä muiden kansojen filosofinen itsetietoisuus kehittyi keskeytyksettä monien vuosisatojen ajan, Venäjällä se kehittyi vajaan kahdessa vuosikymmenessä ja kuvaavaa oli, että tämän tien huippukohtadassa, kun maassa oli jo suuri joukko korkeatasoisia filosofi- ja

joiden asema eurooppalaisessa filosofiassa oli kiistaton, hylättiin kaikki saavutettu. Vuoden 1917 yhteiskunnallista katastrofia seurasi vuonna 1922 henkinen katastrofi; suurin osa filosofisesta eliitistä karkoitetiin Venäjältä emigraation ajattomaan tyhjiöön. Venäjällä alkoi mielettömyyden kausi ja filosofia muuttui kansan omantunnon ruumiillistumasta mielivallan ruumiillistumaksi.

On ymmärrettävää, että Venäjän henkisen kulttuurin syvien ja originellien traditioiden renessanssi vaatii jonkinlaista paluuta tuohon kehityksen huippukohtaan. On pakko ”palata” siihen mikä tuntuu menneeltä. Kaikki rationaaliset todisteet ovat tätä paluuta vastaan (eihän voi kahta kertaa astua samaan virtaan) ja puolesta vain yksi — ”absurdi usko”, josta kirjoitti **Kierkegaardin** jalanjäljissä **Lev Shestov**. Hänen vakaumuksensa mukaanhan Jobin kuolleet lapsetkin palasivat uskon avulla. Nykyisen läntisen rationalistisen ajattelutavan kannalta on tietenkin toivotonta tukeutua ”absurdiin uskoon”. Kuitenkin nyky-Venäjällä vain tämä ”absurdi usko” antaa mahdollisuuden filosofoida ja enemmänkin, vain se antaa mahdollisuuden elää.

Filosofian ja uskonnon liitto

Filosofisen ajattelun itsenäinen kehitys alkoi Venäjällä vasta 1700-luvun lopulla länsieurooppalaisen ajattelun vaikutuksesta. 1700-luvun puoliväliin saakka venäläinen filosofinen ajattelu kehittyi poikkeuksetta teologian sisällä, itse asiassa voidaan puhua vain

kirkonmiesten kirjoituksissa olevista filosofisista elementeistä. Tilanne muuttui radikaalisti vasta **Pietari Suuren** aikana yhteiskunnan ja kulttuurin sekularisoituessa ja erotessa kirkosta. Ensimmäisessä kehitysvaiheessa (1700-luvun lopussa — 1800-luvun alussa) seurattiin aktiivisesti länsimaisia filosofisia järjestelmiä **Platonista** ja **Aristoteleesta Descartesiin, Leibniziin** ja ranskalaisiin valistusajattelijoihin (joista vaikutti erityisesti **Voltaire**). Sen jälkeen merkittävää huomiota saivat **Kantin, Schellingin** ja **Hegelin** ideat. On kuitenkin tärkeää huomata, että ”oppilaina” venäläiset ajattelijat olivat luovia, minkä vuoksi jo 1800-luvun puoliväliin mennessä venäläisellä filosofialla oli

kiistaton oma luonne länsieurooppalaiseen filosofiaan nähden. Nimenomaan syvien erojen esiintyminen länsimaisen ja venäläisen filosofian traditioiden välillä antaa mahdollisuuden ymmärtää venäläisen filosofian omaperäisyyttä ja sen merkitystä ja paikkaa maailman filosofiassa.

Suuntautumiseen läntiseen kulttuuriin vaikutti ratkaisevasti Venäjän kääntyminen kristinuskoon. Se tosiasia, että kristinuskoon käännettiin sen itäisessä, ortodoksisessa muodossa, todistaa

että jo tässä ilmeni pyrkimys säilyttää tietty välimatka länsi-Euroopan kulttuuriin ja uskontoon. Yksi oleellisia eron syitä Venäjän ja läntisen kulttuurin välillä oli myös kristinuskon melko myöhäinen juurtuminen Venäjälle (900-luvulla) ja sen epätavallinen tapa (”ylhäältä” hallitsijan tahdosta). Se esti kristillisiä ideoita hallitsemasta yksipuolisesti, sillä omaksumisprosessissa ne muotoutuivat ja yhdistyivät oleellisesti muinaisten slaavien syvään juurtuneisiin kielellisiin uskomuksiin. Tästä seurasi venäläisen filosofian ehkä tärkein luonteenpiirre. Venäläisen filosofian historiassa tärkein teema oli löytää kristillisten ideoiden mieli ja merkitys yksityiselle ihmiselle, yhteiskunnalle ja kulttuurille. Filosofian ja uskonnon yhteys on ollut kiinteä läpi koko filosofian historian. Venäläinen filosofia kuitenkin erottuu peruskysymysten kärkevässä asettamisessa ja poikkeuksellisen tiiviissä kietoutumisessa uskontoon, sen merkitykseen ja tulevaisuuteen. Erityinen uskonnollinen ”kiihko” on ominaista jopa uskonnon kanssa taisteleville venäläisen filosofian materialistisille ja ateistisille suuntauksille. Venäjän kristillisyyden monimutkainen kohtalo kuvastui siinä, että yksi yleisimmin toistetusta filosofisista aiheista oli raivoisa *toden uskon etsintä*, joka syntyi muotoutuneiden traditionaalisten uskomusten totuudellisuuden ja vilpittömyyden epäilystä. Tähän liittyi ”yritys voittaa” traditionaalinen kristillisuus, antaa sille uusi merkitys ja löytää siitä syvempi sisältö. Nimenomaan tämä aihe oli perusta filosofiselle ajattelulle sen kukoistaessa 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa.

VENÄLÄINEN ”EKSISTENTIALISMI”

UUDEN IHMISKUVAN FILOSOFIA

Igor Jevlampjev

Olemassaolon duaalisuus ja historian päämäärät

Toinen venäläisen filosofian erityislaatuja määrittävä piirre on se, että etualalle nousee (erityisesti omaperäisimmillä ajattelijoilla) kaksi kiinteästi toisiinsa liittyvää ongelmaa: *ihmisolemuksen ja inhimillisen olemassaolon ja merkityksen ongelma sekä historian merkityksen ja lainalaisuuksien ongelmat*. Tässä venäläistä filosofiaa leimaa *ihmisen ja historian näkeminen jyrkän dualistisesti*. Ihmisen juuret ovat henkisessä olemassaolossa, mikä liittyy välittömästi ja intiimisti Jumalaan mutta toisaalta kuuluu yhtä välittömästi myös materiaaliseen, ajalliseen olemassaoloon. Renessanssista alkaneen läntisen filosofian tärkeimpiä saavutuksia oli ihmisen



näkeminen kokonaisuudeksi. Toisin kuin venäläinen filosofia, se ei korostanut kahden periaatteen ristiriitaa ihmisen olemassaolossa. Sen sijaan venäläisessä filosofiassa on painotettu kaiken aikaa näiden kahden yhtä merkittävänä ja fundamentaalina pidetyn periaatteen syvää ja ratkaisematonta ristiriitaa. Sama piirre kuvaa venäläisessä filosofiassa myös historian käsittämistä. Historiaa ei ymmärretä vain empiirisesti, ihmisen ja ihmisyyden kehityksen taloudellisen, poliittisen ja kulttuurillisen prosessin näkyväksi materiaaliseksi kiteytymäksi vaan myös mystiseksi, jumalalliseksi ulottuvaisuudeksi, jonkinlaiseksi jumalallisen tarkoituksen toteutumaksi. **Vasili Zenkovskin** osuvaa ilmaisuua käyttäen sellaista käsitystä ihmisestä ja historiasta voidaan nimittää *mystiseksi realismiksi*¹. Se ei hylkää empiiristä todellisuutta, eikä halveksi sitä mutta vaatii sen uudistamista, sen ”näkemistä” lähtemällä jumalallisen ideaalin olemassaolon korkeimman merkityksen syvällisestä tajuamisesta.

Historian arvioinnissa venäläiset ajattelijat eivät useinkaan lähde empiirisistä todisteista, ihmisten todellisista tarpeista ja voimasta vaan moraalisisista ihanteista, korkeimmasta hyvästä ja absoluuttisesta päämäärästä. Tämä määrittää venäläisen filosofian kolmannen piirteen — venäläisen yhteiskunnallisen ajattelun utopistisuuden. Myös läntinen filosofia loi erilaisia sosiaalisia utopioita mutta venäläisellä utopialla on kuitenkin oleellisesti erilainen luonne. Melkein kaikille länsimaisen filosofian klassikoille jollain tavoin ominaisen utopian juuret ulottuvat kristilliseen käsitykseen historiasta, jonka ensimmäisenä esitti Augustinus. Sen tärkein elementti on horjumaton luottamus historiallisen ideaalin lopulliseen ja väistämättömään voittoon, minkä takaa joko Jumalan tahto (**Augustinus**, Hegel) tai ihmisen sisäinen moraalinen täydellistyminen (**Rousseau**, Kant,

Feuerbach) tai yksinkertaisesti luonnon ja yhteiskunnan vuorovaikutuksen lainalaisuudet (**Comte**, **Marx**). Yksityisen ihmisen historiallista toimintaa ei tunnustettu ratkaisevaksi tekijäksi historian lopullisen päämäärän toteutumisessa.

Sen sijaan venäläisten filosofien ja yhteiskunnallisten vaikuttajien näkemyksissä usko mahdollisuuteen toteuttaa historian korkeimmat päämäärät yhdistyi käsitykseen historiallisen prosessin monimutkaisuudesta ja monimerkityksisyydestä — siinä vaikuttavat näiden päämäärien toteutumista vastustavat voimakkaat kaaoksen ja pahuuden voimat. Näihin nähden paljastuu historian ennustamattomuus; historia näyttää olevan riippuvainen vähäisimpienkin seikkojen oikuista. Tästä seuraa väistämättä, että yksilölle, joka pystyy teoillaan radikaalisti muuttamaan historian kulkua, on annettu valtava rooli. Tähän perustuu se poliittinen radikalismi, jota esiintyi useita kertoja Venäjän historiassa ja joka johti lopulta traagiseen vallankumoukseen vuonna 1917. Havainnollisena esimerkkinä historiallisen utopian ymmärtämisen eroista läntisessä ja venäläisessä yhteiskunnallisessa ajattelussa voidaan pitää sitä, mitä marxismi merkitsi Venäjällä. Lännessä marxismin kehityksessä voitti sosialidemokraattinen malli, joka painotti yhteiskunnan luonnollista evoluutiosprosessia. Venäläisessä marxismissa nousi keskeiseksi idea yhteiskunnan vallankumouksellisesta uudistamisesta karismaattisten johtajien johdolla.

Lännen rationalismi — idän intuitionismi

Yhtenä venäläisen filosofian erityispiirteenä on pidettävä filosofoinnin tyyliä. 1600-luvulta lähtien läntisessä filosofiassa hallitsevaksi tuli puhtaasti rationalistinen, ”tieteellinen” metodi, jonka klassinen saksalainen filosofia vei huippuunsa. Venäläisessä filosofiassa rationalistisesta metodista ei koskaan tullut primaaria, pikemminkin se näyttäytyi monille filosofeille vääranä metodina, joka ei antanut mahdollisuutta päästä filosofian ytimeen asti. Vastaavasti Venäjän henkisessä elämässä abstraktia ajattelua olennaisempaa on kuvallinen, taiteellinen ja intuitiivinen suhde maailmaan. Filosofiassa hallitsee *emotionaalis-kuvallinen, taiteellinen tyyli, jossa olennaisinta ovat selkeät taiteelliset kuvat ja analogiat, intuitiivinen näkeminen, eivät ankarat loogiset päättelyt*. Jopa niillä suurilla venäläisillä filosofeilla, jotka täysin hyväksyivät klassisen rationalistisen tradition, loogisuus ja rationaalinen johdonmukaisuus aina liittyivät luontevasti taiteelliseen kuvallisuuteen ja intuition vetoamiseen, mikä rationaalisen ajattelun kannalta ylittää mahdollisen rajat (erityisen luonteenomaista **Solovjevillä** ja hänen seuraajilleen: **Berdjajeville**, **Frankille**, **Iljinille**, **Florenskille**).

Venäläisen filosofian aito omaperäisyys kehkeytyi vähän ennen 1800-luvun puoliväliä, jolloin lopullisesti muotoutuivat sen pääongelmat eli inhimillisen olemassaolon olemus, uskon ja järjen suhde ihmisessä, historian merkitys ja päämäärä. 1820-luvulta lähtien historian merkityksen ja päämäärän ongelmaan liittyi kysymys Venäjän historiallisesta tulevaisuudesta ja sen erityisestä tarkoituksesta maailmanhistoriassa. Tästä alkoi kahden filosofisen suuntauksen ”zapadnikkien” ja ”slavofiilien” ankara kiista. Venäläisiä

filosofeja voi kuitenkin sijoittaa näihin suuntauksiin vain suurin varauksin. Tiedetään, että kuuluisat zapadnikit kuten **Tshadajev** ja **Herzen** elämänsä loppuvaiheessa kritikoivat ankarasti läntistä sivilisaatiota kun taas kuuluisa slavofiili **Homjakov** ei lakannut ihastelemasta lännen elämän rationaalista organisaatiota. Sekä slavofiilit että zapadnikit tulivat pohdinnoissaan lopulta aivan samaan johtopäätökseen: Venäjällä on erityinen historiallinen kohtalo ja tarkoitus. Zapadnikeille se merkitsi sitä, että Venäjä toteuttaisi sen yhteiskunnallisen ideaalin, joka oli luotu länessä, mutta joutunut siellä huonoon huu- tuon. Slavofiilit taas hylkäsivät läntisen sivilisaation sen takia, että siinä muka oli jo toteutettu tietty kehityksen malli, jota Venäjän ei pidä seurata. Kummassakin tapauksessa oli silti yhteistä läntisen sivilisaation ja kulttuurin peruseriaatteiden ja arvojen kriittikki, josta tulikin venäläisen filosofian perusteema 1800-luvun puolivälissä. Kriittikin kehittyessä venäläinen filosofia ennakoi monia tärkeitä ideoita, jotka läntisessä filosofiassa tulivat olennaisiksi vasta myöhemmin, 1800-luvun lopussa ja 1900-luvun alussa.

Ennen kaikkea venäläinen filosofia hylkäsi kuvitelman maailman ja historian rationaalisuudesta ja rationaalisen ensisijaisuudesta ihmisessä. Slavofiilien (**Kirejevski**, **Homjakov**, **Samarin**) mielestä nimenomaan rationaalisuus on läntisen sivilisaation pahin vika, sehän merkitsee ihmisen kykyjen pilkkomista ja abstraktin järjen ylivaltaa. Slavofiilit pitivät välttämättömänä aidon, sisäisen ihmisen *ykseyden ja konkreettisuuden* saavuttamista — ihmisen kaikkien kykyjen (järki, tunne, tahto, intuitio) yhdistämistä saman konkreettisimman kyvyn, uskon kontrolliin. Samoin yksilössä korostettiin irrationalisen tekijän ylivaltaa, ei kuitenkaan järjen vastakohtana, vaan se käsitettiin ylemmäksi, rationalismin ylittäväksi tekijäksi. Tässä merkityksessä venäläinen filosofia karttoi sitä äärimmäistä antirationalismia, joka hallitsi muutamien 1800-luvun läntisten filosofien ajattelua (**Schopenhauer**, **Nietzsche**, Venäjällä vain **Shestov**). Slavofiilit ja myöhemmät uskonnollisen suuntauksen venäläiset filosofit eivät pitäneet Absoluuttia, Jumalaa, ylevänä Järkenä vaan *absoluuttisesti konkreettisenä rationaalisuuden ylittävänä alkusyynä*, joka voittaa järjen, tahdon ja tunteen erottelun.

Dostojevskin ja Tolstoin perintö

Näitä ideoita kehittivät edelleen mm. **Dostojevski**, **Tolstoi** ja Solovjev. Dostojevskin pääteema on inhimillisen olemassaolon irrationalisuus. Hänen vakauksensa mukaan ihmisessä ei ole tärkeintä kylmä ajattelu, rationaalinen tiedostaminen ja abstrakti usko korkeimmaksi Järjeksi ymmärrettyyn Jumalaan. Pääasia on välittömästi koettu elämä, tunteet, emootiot, ihmisen kärsimykset ja usko Jumalaan, joka elää ja kärsii kuten ihminenkin. Tämä *välittömän elämän* eikä abstraktin ajattelun ja rationaalisen tiedon painottaminen lähentää Dostojevskia Nietzscheen, joka läntisessä filosofiassa oli klassisen filosofisen tradition leppymätön kriitikko. Pitäessään ”elämää” inhimillisen olemassaolon kuvaamisessa käsitteellisesti ensisijaisena hän julisti, että ”Jumala on kuollut”. Nietzsche piti maailmassa ylipäätänsä elementtinä ihmistä ja hänen vapauttaan, jota ei rajoita mikään muu kuin ne periaatteet, jotka hän itse itselleen asettaa.

Nietzschen filosofiasta tuli nopeasti suosittua Venäjällä ja yhdessä **Stirnerin** filosofian kanssa siitä tuli venäläisen nihilismin perusta. Dostojevski kiistelee romaaneissaan avoimesti tämän yhteiskunnallisen ajattelusuuntauksen kanssa, muistamme, että *Rikoksen ja rangaistuksen* päähenkilö on nihilisti, Stirnerin seuraaja. Pitäessään inhimillistä olemassaoloa pohjimmitaan irrationalisena, Dostojevski ei voi hyväksyä traditionaalista käsitystä Jumalasta ja hänen yhteydestään ihmiseen. Hän ei kuitenkaan hyväksy Nietzscheen filosofialle ominaista täydellistä Jumalan hylkäämistä. Dostojevskilla usko Jumalaan ei alistu rationaalisen ajattelun valtaan vaan on irrationalista ja siksi ikuisesti ongelmallista. Inhimillisen olemassaolon merkitys, suhteemme Jumalaan ja *se, onko Häntä meille ylittää koko kysymyksen*. Ihminen on tuomittu ikuisesti etsimään Jumalaa eikä hän silti löydä tätä, mutta nimenomaan *etsintä itsessään* antaa ihmisen olemassaololle merkityksen, vain tässä etsinnässä ihminen löytää itsensä. Dostojevski, kuten Nietzschekin kieltää ihmisen olevan toissijainen Jumalaan nähden. Epätäydellisyydestään ja rajoituksistaan huolimatta ihminen ei ole maailmanrakenteessa vähäisempi osa kuin Jumala vaan ennemminkin täydentää Jumalan olemassaolon.

Samankaltainen tyytymättömyys, joka läntisessä filosofiassa ja kulttuurissa koskee käsityksiä ihmisestä ja Jumalasta leimaa Tolstoin uskonnollista etsintää. Traditionaalisen kristillisyyden kriittikki liittyy Tolstoilla todellisen Jumalan etsintään ihmisen sisältä, uskonnollisen tunteen uusien muotojen etsintään. Uudessa tunteessa pääasia on elävä, toimiva rakkaus ihmisiin eikä pelkkä abstrakti ”sympatia” heitä kohtaan. Toteutuakseen uuden uskon täytyy Tolstoin mukaan muuttua radikaalisti ihmisten välisiä suhteita, johtaa egoismin ja individualismin hylkäämiseen ja ihmisten yhdistymiseen uudeksi hengelliseksi yhteisöksi.



Tolstoi

Tolstoin eettisissä ja uskonnollisissa katso- muksissa näkyy selvästi venäläisen filosofian ylväs utooppisuus. Hän etsii *absoluuttista hyvää ja absoluuttista totuutta* eikä hyväksy niiden osittaista, suhteellista toteutumista elävässä elämässä. Nimenomaan tästä syystä hän kritikoiti ankarasti aikansa kulttuuria, tiedettä, uskontoa ja moraalia. Tosin yritys rakentaa etiikka ja uskonto ”lähimmäisenrak- kauden” absolutisoinnin

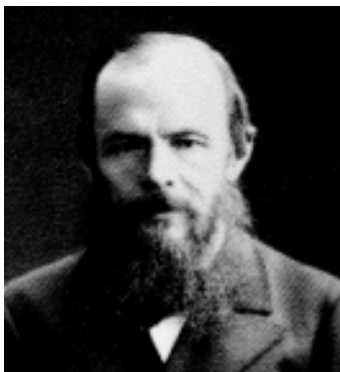
varaani oli liian yksinkertainen ratkaisu siksi, että ihmisten väliset suhteet yhteiskunnassa ja ihmisen ja Jumalan suhde ovat paljon monimutkaisempia ja monimerkityksisempiä kuin mitä Tolstoi näki. Monet filosofit 1800-luvun lopussa ja 1900-luvun alussa arvostelivatkin hänen moraalisia ja uskonnollisia käsityksiään. Erityisen kovan kritiikin kohteeksi hän joutui **Iljinin** Berliinissä 1925 julkaistussa kirjassa *”Pahan voimaa vastaan”*.

Solovjev ja mystinen symbolismi

Vladimir Solovjevin tuotannolla oli ratkaiseva merkitys venäläisen filosofian muuttumiseen omaperäiseksi kansalliseksi koulukunnaksi. Solovjev loi ensimmäisenä venäläisessä ajattelussa *filosofisen järjestelmän*, jossa ihmisen ja historian uusi näkeminen perustui omaperäiseen ontologiseen konseptioon. Hän jatkoi ja syvensi klassisen länsieurooppalaisen filosofian terävää kritiikkiä. Tosin nyt oli kyseessä periaatteellisempi ongelma, niiden ontologisten perusteiden luonne joilla filosofia selittää maailmaa ja ihmistä. Länsimaisen filosofian suurimpana virheenä Solovjev näki sen, että samoin kuin yksipuolisessa ihmiskäsityksessä, jossa filosofit näkevät hallitsevan vain *rationaalisen tekijän, maailman ja ihmisen perustaksi puolestaan valitaan yhtä yksipuolinen, abstrakti, käsitteellinen periaate*, joko puhdas, kvaliteetiton materia (empirismi) tai puhdas ajattelu (rationalismi). Palatessaan eurooppalaisen filosofian kristillisille juurille Solovjev katsoo, että maailman metafyyminen alkusyy voi olla vain *absoluuttisesti konkreettinen*, joka syntetisoi kaikki luonnossa ja ihmisessä ilmenevät luovat voimat. Maailman absoluuttisen alkusyyyn hän ajattelee olevan *absoluuttinen persoona*.

Tämä oletus antaa Solovjeville mahdollisuuden perustella slavofiilien esittämää teesiä. Aidossa sisäisessä olemuksessaan ihminen on kaikkien kykyjensä konkreettinen, orgaaninen ykseys, koska hän on olemukseltaan yhtä maailman absoluuttisesti konkreetin alkusyyyn kanssa. Samoin kuin Dostojevskin kehittämässä traditiossa Solovjevkin ajatteli, ettei ihmisen ja Absoluutin (Jumalan) välinen yhteys ole pelkästään ulkoinen, formaali suhde, vaan *elävää, luovaa osallisuutta*, mikä antaa ihmiselle mahdollisuuden olla maailmassa aktiivinen, luova elementti. Nimenomaan tässä näkyy selvimmin ero venäläisen filosofian ihmiskäsityksen ja vastaavan läntisen filosofian idean välillä. Nietzschen filosofiassa ihmisen luova vapautus saavutetaan kieltämällä Jumalan olemassaolo. Venäläisessä filosofiassa sama päämäärä saavutetaan monimutkaisempaa tietä: muuttamalla Jumala-käsityksen merkitystä ja syventämällä käsitystä Jumalan ja ihmisen välisestä yhteydestä, antamalla ihmiselle siinä aktiivisempi osa. Solovjevin Jumalihmisajatuksen mieli on Jumalan ja historiallisesti kehittyvän ihmisen olennainen ykseys. Ihmisen luovuus maailmassa on itse Jumalan luovuutta, ja päinvastoin Jumalan luovuus ja maailman pelastus ovat mahdottomia ilman ihmisen luovaa aktiivisuutta.

Solovjevin filosofisen järjestelmän keskeinen elementti on "kaikkiyhteyden" konseptio, jonka merkitys on absoluuttisen ykseyden ja kaikkien olemassaolon elementtien keskinäisen riippuvuuden hyväksymisessä. Kaikki todellinen olemassaolo on vain siinä määrin kuin se on osa maailman absoluuttista



Dostojevski

konkreettista alkusyytä, jonka Solovjev ilmaisee termillä "Oleva". Solovjev kuitenkin törmää pääongelmaan — välttämättömyyteen selittää syy, josta johtuu meitä ympäröivän todellisuuden ja ihmisen pirstoutuneisuus, se irrationalainen irrallisuus, joka rikkoo korkeimman kokonaisuuden, "kaikkiyhteyden" todellisuuden — Olevan. Solovjev ei onnistunut johdonmukaisesti ja täsmällisesti selittämään tämän syytä. Hänen oletuksensa maailman olemassaolon lankeamisesta eroon Olevasta "maailman-sielun" (mystinen Sofia) vapaan aktin avulla muistuttaa vahvasti Platonin myyttiä sielun vaipumisesta materiaaliseen maailmaan, eikä tietenkään voi pyrkiä esiintymään täsmällisenä filosofisena selityksenä.

Lopulta Solovjev joutui selvään ristiriitaan kaikkiyhteyden idean kanssa ja ilman riittävää perustelua vain postuloi dualistisen todellisuuden. Oleva ja maailma (viime mainittuun kuuluvat sekä materiaaliset että ideaaliset objektit, joilla on "erillisyyden", "eristäytyneisyyden" ominaisuuksia: matemaattiset objektit, eettiset arvot ym.) osoittautuvat todellisuuden kahdeksi eri "kerrokseksi", jotka muodostavat orgaanisen ykseyden vain ihmisessä. Häivyttäessään länsimaisen filosofian perinteisen materiaalisen ja ideaalisen vastakkainasettelun Solovjev ottaa käyttöön yhtä oleellisen vastakohtaparin: yhtäällä se, mikä on maailmassa olemassa ja toisaalla mystinen, transsendenttinen Oleva, josta kaikessa maailmassa olevasta vain ihminen on osallisena. On mielenkiintoista huomata, että tämä epäselvä vastakkainasettelu pantiin tarkasti merkille ja absolutisoitiin venäläisessä symbolistisessa runoudessa, joka aivan aiheesta piti Solovjevia henkisenä isänään.

Uuden ihmiskäsityksen muotoutuminen

Solovjevin filosofia loi perustan venäläisen filosofisen ajattelun myrskyisälle kehitykselle 1900-luvun alussa. Hänen lukuisten seuraajiensa joukosta erottuivat erityisesti Nikolai Berdjajev, Semjon Frank ja Ivan Iljin. Näiden filosofien 1910-1920-luvuilla julkaistuissa töissä luotiin omaperäinen ihmiskäsitys, joka on hyvin lähellä länsieurooppalaisen eksistentiaalimin ideoita. Toisin kuin länsieurooppalaiset eksistentiaalistit (**Heidegger, Sartre, Camus**), jotka Nietzschen tavoin loivat Jumalan käsitteen hylkäävää filosofiaa, venäläiset eksistentiaalistit pysyivät uskonnollisessa filosofiassa. Ihmisen olemassaolon absoluuttinen mieli saavutettiin samastamalla Jumala ja ihminen, ja vastaavasti kristillisyys "sekularisoitiin". Käsitys Jumalasta ikäänkuin kahdentui: Jumala realiteettina on täysin identtinen ihmisen kanssa. Jumala ihmisen ja maailman kehityksen lopullisena päämääränä tuli ihanteeksi, jonka kokonaisuudessaan toteuttaa rajallisen ihmisen vapaa, luova toiminta.

Selvemmin tämän liikkeen antroposentrisen luonteen paljasti Berdjajev. Hänen mukaansa ihmisen ääretön sielu tavoittelee absoluuttista, luontoon rajoittumatonta antroposentrisyyttä ja tiedostaa, ettei ole vain tämän aurinkokunnan, vaan kaiken olemassaolon, sen kaikkien tasojen ja kaikkien maailmojen "absoluuttinen keskus".² Tässä yhteydessä ihmisen keskeinen asema maailmassa perustuu hänen absoluuttiseen luovaan vapauteensa, jota vastustaa vain materiaalisen maailman piintynyt

välttämättömyys. “Luovuudessa paljastuu jumalallisuus ihmisessä, ihmisen omasta vapaasta tahdosta alhaaltapäin eikä ylhäältäpäin.”³

Frank ja mystinen realismi

Johdonmukaisimmin Solovjevin konseptiota kehittänyt Semjon Frank. Hänen filosofiansa lähtökohtana on päättäväisesti voittaa se epäselvä dualismi, joka sisältyy Solovjevin käsitykseen Olevan suhteesta maailmaan. Frank omaksuu panteistisen näkemyksen ja toteaa, että kaikki mitä on todellisuudessa on samanaikaisesti (nimenomaan välittömältä olemukseltaan) kaikkiihteydessä, Absoluutissa, absoluutisessa olemassaolossa. Ajatus olemassaolon “lankeamisesta” irti Absoluutista katoaa. Kaikkiihteyks on jo annettuna ja olemassaolo vastaa siihen ja on sen läpäisemä. Solovjevin ja Frankin filosofisten positioiden eroa voidaan tässä kuvata kahden erilaisen



Frank

“mystisen” filosofian (Solovjevin ilmaus) eroksi: *Solovjevin mystinen symbolismi ja Frankin mystinen realismi*. Molemmat filosofit toteavat, että korkein jumalallinen todellisuus (Absoluutti) on ihmiselle annettu vain mystisessä, rationaalisen ylittävässä aktissa. Solovjev erottaa “alemman” olemassaolon Absoluutista, mikä merkitsee, että hän hyväksyy ja “oikeuttaa” sen vain sikäli kuin se todistaa Absoluutista on sen symbolinen tai välittynyt ilmaisu. Frank taas korostaa “alemman” olemassaolon välitöntä liittymistä Absoluuttiin, mikä merkitsee, että hän hyväksyy olemassaolon koko todellisuuden täydellisyydessään, josta välittömästi avautuu Absoluutin ääretön täydellisyys (joka on olemassaololle maailmassa samanaikaisesti sekä transsendentti että immanentti).

Jos kuitenkin koko todellinen olemassaolo välittömästi perustuu Absoluuttiin (toisin sanoen on absoluuttista olemassaoloa), kuinka sitten selittää pirstoutuneisuuden, rajallisuuden ja päämäärättömyyden näkyvä valta ihmisen elämässä ja ympäröivässä maailmassa? Frank kehittää johdonmukaisesti filosofiansa omaperäisimmän osan — uuden ihmiskäsityksen, joka on ehkä tärkeimpiä 1900-luvun venäläisen filosofian saavutuksia. Frank täydentää Solovjevin aloittamaa läntisen filosofian ihmiskuvan kritiikkiä: ihminen ei ole vain olemassaolon elementti, Absoluuttiin nähden toissijainen, eikä maailman kokonaisuudesta erillään, vaan *ihminen ja absoluuttinen olemassaolo ovat välittömästi yhtä ja läpäisevät*

toisensa. Absoluuttinen olemassaolo on kaikkiihteyks, jonka läpäisee sen eri elementtien välinen sisäinen suhdejärjestelmä (jossa sen elementit ovat vain tietyn varauksin erotettavissa kokonaisuuden sisällä). Frankin mukaan ihmistä ei pidä käsittää “substanssiksi”, olemassaolon *ohella*, sillä ihminen on absoluuttisen olemassaolon *sisäinen* osajärjestelmä, kaikkiihteyksen kuuluva olento. Ihminen on absoluuttisen olemassaolon välitöntä avautumista itselle, sen *läpikuultavuutta*. Kuten Frank sanoo:

“Tässä merkityksessä sielu ei ole itseensä sulkeutunut, kaikesta muusta erillinen substanssi, vaan ikäänkuin subjektiivinen ‘maailmankaikkeuden peili’ tai tarkemmin: *subjektiivinen ykseys, jonka täyttää spontaani sielunelämä ja jossa objektiivinen olemassaolo heijastuu tai muotoutuu erityisellä tavalla.*”⁴

Tämä on todellinen selitys ihmisen ja Absoluutin mystiselle ykseydelle (mikä ei Solovjevillä vielä tullut täysin selväksi). Samalla tulee mahdolliseksi selittää ihmistä ympäröivän maailman pirstoutuneisuus ja päämäärättömyys. Jokainen ihminen on vain kaikkiihteyden yksi “särmä”, vain osa absoluuttisen olemassaolon kokonaisuuden ja konkreettisuuden luomaa täyttä suhdekokonaisuutta. Siksi yksilön elämässä ruumiillistunut “maailmanjärjestys” ei käy täysin yhteen kaikkiihteyden täydellisyyden kanssa, siinä vallitsee “vajavaisuus”, yksipuolisuus, joka ilmenee tämän “maailmanjärjestyksen” pirstoutuneisuudessa ja päämäärättömyydessä.

Tässä järjestelmässä kysymys todellisuuden ontologisesta rakenteesta on toissijainen inhimillisen fenomenologiseen analyysiin nähden, sillä inhimillinen olemassaolo on sen omaa “läpikuultavuutta” ja “avautumista”. Vain tämän läpikuultavuuden kautta ilmenee (täsmällisesti ottaen muotoutuu, tulee olevaksi) olemassaolon sisäinen rakenne. Siten voidaan sanoa, että kahdessa tärkeimmässä filosofisessa työssään — *Tiedon kohde* (1915) ja *Ihmissielu* (1917) — Frank toteutti johdonmukaisesti periaatteen, jota Heideggerkin myöhemmin käytti teoksessaan *Sein und Zeit*. Tämän periaatteen mukaan ontologia on mahdollinen vain inhimillisen olemassaolon fenomenologiana. *Kysymyksellä olemassaolosta* ihmisen *ulkopuolella* ja *ilman* ihmistä ei ole mitään mieltä, ihminen on se mikä tekee olemassaolosta *olemassaoloa*. (Myöhemmin vuosinaan Frank korosti usein filosofiansa läheisyyttä Heideggerin filosofiaan).

Frankin järjestelmässä vallitsee kuitenkin monismin ja panteismin sisäinen ristiriita. Kyseisessä konseptiossa tämä yksilöllisten “maailmanjärjestyksien” pirstoutuneisuus ja osittaisuus voidaan ja pitää voittaa yhdistämällä ihmiset *suhteellisen* itsenäisiksi absoluuttisen olemassaolon “särmiksi”. Tähän perustuu hyvin optimistinen käsitys yhteiskunnasta ja historiasta. Eurooppalainen historia 1900-luvulla, jonka todistaja Frank itsekin oli, ei kuitenkaan antanut aihetta optimismin. Selittääkseen ihmisessä ja maailmassa pesivän kaaoksen ja julmuuden, Frank esitti myöhäisteoksessaan *Käsittymätön* (1938) hypoteesin kaikkiihteyden sisäisestä “halkeamasta”, Absoluutin sisäisestä “säröstä”.⁵ Tämä tuo hänen järjestelmänsä ontologisen dualismin elementtejä ja rikkoo sen loogisen rakenteen.



käsityksen peruserkityksen:

“Jumala on konkreettinen totaali-teetti, kaikelle olemassaololle ja olemiselle immanentti ja muuttaa kaiken ainutkertaisen substanssinsa ansiosta ykseydeksi. Se on absoluuttinen voima, jolla ei ole toisinolemista ja siksi se on täysin vapaa; tämä voima tekee kaikesta orgaanisesti yhtä, järjestäistä ja siunattua.”⁶

Iljinin mukaan Hegel loppujen lopuksi kieltäytyy käyttämästä kaikkiihteyden käsitettä mikäli sitä ei voi sovittaa yhteen maailman olemassaolon fundamentaalien ominaisuuksien — pirstoutuneisuuden ja sitä hallitsevien kaaoksen ja pahan kanssa. Pääasia on kuitenkin, että aidon kaikkiihteyden sisällä näyttäisi olevan mahdotonta selittää rajallisen, kuolevaisen ihmisen olemassaolo. Siksi, toisin kuin Frank, yrittäessään viedä kaikkiihteyden konseptin loogiseen loppuunsa ja tunnustaessaan kaikkiihteyden *maailmassa todella läsnäolevaksi* Iljin väittää (Hegeliä tulkiten), että kaikkiihteyden on vain ideaali, joka esittää olemassaolon potentiaalisen tason.

Iljin ja ihmisen absoluuttinen vastuu

Toisin kuin Frank Ivan Iljin oli alusta lähtien varsin radikaalin eettisen dualismin kannalla, minkä vuoksi hän sisällytti kaikkiihteyden konseptioon sisäisen ristiriidan. Iljinin varhaisen, (hedelmällisimmän ja omintakeisimman) kauden keskeisin työ *Hegelin filosofia oppina Jumalan ja ihmisen konkreettisuudesta* (1918) on analyysi siitä mikä merkitys Absoluutin käsitteelle on välttämätöntä antaa. Iljinin lähtökohtana on, että Absoluutti voi olla vain absoluuttisen konkreettinen olemus, johon kaikki yksittäinen ja suhteellinen sisältyy. Perustan tälle käsitykselle Absoluutista Iljin löytää Hegelin spekulatiivisesta ajattelusta, jonka keskeisin käsite on *totaliteetti*. Itse asiassa kirjassaan Hegelistä Iljin esittää venäläiselle filosofialle melko paradoksaalin väitteen, että aito kaikkiihteyden käsite, johon Solovjev löysi tien, oli jo täydellisesti muotoiltu Hegelin järjestelmässä nimenomaan teoksessa *Wissenschaft der Logik*. Iljinin mukaan Hegelin logiikalla ei ole mitään tekemistä puhtaan rationalismin kanssa. Sen oikea lukemistapa on “aloittaa lopusta”; absoluuttisen hengen kehityksen idea on vain metodologinen keino, jonka avulla filosofi ilmaisee Absoluutin rakennetta (kaikkiihteyden syntyy aivan logiikan idean spekulatiivisen rationaalirrationaalisen “kehittelyn” lopussa). Esitellessään Hegeliä Iljin muotoilee Hegelin Jumala, Absoluutti-

“Ylimmän periaatteen ykseys ja ainutkertaisuus on filosofialle konstruktiiivinen tehtävä siinä missä se on Jumalalle todellinen tehtävä. On luontevaa olettaa, että Jumalan kehkeytymistä adekvaatisti kuvaava filosofia huomaa *monistisen panteismin* piirteet vasta silloin kun *prosessi Absoluutissa päättyy*.”⁷

Aito todellisuus, aito olemassaolo (jonka ulkopuolella ei ole mitään), ei ole absoluuttista, se on “rappeutuva” Absoluutti, joka kadottaa kaikkiihteyden tilan, alistuu empiiriseen aikaan ja taistelee täydellisyydestään.⁸

Iljin myöntää, että Absoluutissa on fundamentaali, voittamaton ja selittämätön ristiriita.

“Olkoon Jumaluus yleispätevä Substanssi; mutta tämä Substanssi kaikessa suuruudessaan ja sankaruudessaan kärsii sisäisestä kahtiajakautumisesta. Sen ihmeellinen ja voittoisa tiedostaa sen aidon Jumaluuden vajavaisuudesta.”⁹

Kokonaisuuden hajottua *ihminen ja hänen historiansa* ovat olemassa vain etsiessään kaikkiihteyttä. Irrationaalinen ontologia, joka tunnustaa maailman duaalistiseksi ja Jumalan kyvyttömäksi voittamaan synnyttämänsä materiaalista, pahan alkusyytä, on Iljinille tarpeen perustelemaan eettisen ja historiallisen konseptin, jossa pääasia on ihmisen absoluuttinen vastuu kaikesta mitä maailmassa tapahtuu, historian päämäärien toteutumisesta ja jopa Jumalan

kohtalosta (tämän konseptin Iljin esitti kirjassaan *Pahan voimaa vastaan*).

Kohti vapauden filosofiaa

Se, miten Frank ja Iljin kehittivät kaikkiihteyden konseptiota osoitti, ettei klassista filosofiaa hallitseva traditionaalinen käsitys Absoluutista (Platon, **Tuomas Akvinolainen**, **Spinoza** ja traditionaalisesti ymmärretty hegeliläisyys) kykene enään selittämään ihmistä ja historiaa 1900-luvun filosofiassa. Absoluutti erityisenä metafyyssisenä maailmana, joka sisältää kaiken mikä oli, on ja tulee olemaan on tosiasiaa illuusio, joka ei salli ihmisen ajatella vastuutaan historiassa eikä sitä, että hän on vapaa olento, joka luo itsensä ja maailmansa. Frankin ja Iljinin filosofisten ideoiden kehittelyn logiikka osoittaa, että se käsitys Absoluutista, jonka esittivät suuret mystikot **Plotinos**, **Nicolaus Cusanus**, **Jakob Böhme** ja **Schelling**, on huomattavasti hedelmällisempi ja lähempänä nykyistä historiallista todellisuutta. Jotta voitaisiin perustella ihmisen luova vapaus, hänen kykynsä luoda maailmassa periaatteellisesti uutta, on välttämätöntä tunnustaa maailman absoluuttinen alkusyy tietyssä määrin riippuvaiseksi ihmisen äärellisestä olemassaolosta. Sisäinen irrationaalisuus, Absoluutin ratkeamaton ristiriita johtaa siihen, että se voi olla vain ajassa kehittyvä epätäydellinen, mutta pyrkiä maail-

man täydellisyyteen. Kaikkiihteyden ajatus on ehkä hyväksyttävissä vain yhdessä dialektisen parinsa, olemassaolon irrationaalisen erillisyyden periaatteen kanssa. Sillä vain tämän maailman olemassaolon käsittymättömän ominaisuuden kautta ihminen on aidosti vapaa ja luova.

Suomentanut Outi Ahtiainen
Suomennoksen tarkastanut Tapani Laine
Otsikointi Erna Oesch

Viitteet

1. Zenkovski, V.V., *Venäläisen filosofian historia. Osa 1*, Leningrad 1991, s. 39-40.
2. Berdjajev, N.A., *Vapauden filosofia. Luovuuden merkitys*. Moskova 1989, s. 31.
3. Emt. s. 329.
4. Frank, S.L., *Ihmisen sielu*. Moskova 1987, s. 187.
5. Frank, S.L., *Esseitä..* Moskova 1991, s. 533.
6. Iljin, I.A., *Hegelin filosofia oppina Jumalan ja ihmisen konkreettisuudesta* Pietari 1994, s. 476.
7. Emt. s. 485.
8. Tulkinnassaan Hegelin filosofiasta Iljin ennakoi kaikki ranskalaisen neo-hegeliläisyyden pääideat (**A. Kojève**, **J. Hyppolite**).
9. Iljin, I.A., *Hegelin filosofia oppina Jumalan ja ihmisen konkreettisuudesta*. s. 499.