Veli-Matti Saarinen

Taideuskonnon myötä- ja vastoinkäymisistä

– Benjamin, Schlegel, runous, reflektio

Sekä Walter Benjamin että Friedrich Schlegel ovat ajattelijoina ohjelmallisen poleemisia, katkelmallisia, muuttuvia ja keskeneräisiä. Tästä syystä käy ongelmalliseksi muodostaa lopullista kokonaiskäsitystä esimerkiksi heidän kannastaan taiteen 'jumalallisuuteen'. On kuitenkin mahdollista tutkia tätä asiaa melko täsmällisesti tietyissä rajoissa. Tehdäkseni asiasta mainittujen kirjoittajien välille selkeän erimielisyyden rajoitan seuraavassa tarkasteluni Benjaminin *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* -teokseen ja Schlegelin tuotannon osalta niin sanottuun Athenäum-aikakausjulkaisun aikaan (1798–1800) ja erityisesti Lucinde-romaanin kirjoittamisen aikaan (syksystä 1798 kesään 1799).

Benjamin julkaisi 1917 varhaisromantikkojen kritiikin käsitettä koskevan tutkimuksen nimellä *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*. Teos on kaikesta kiistanalaisuudestaan huolimatta saavuttanut merkittävän aseman filosofian ja kirjallisuudentutkimuksen aloilla luonnollisesti Saksassa, mutta myös Ranskassa ja englanninkielisessä maailmassa. Muiden muassa Philippe Lacoue-Labarthe ja Jean-Luc Nancy, jotka ovat merkittävällä tavalla tehneet saksalaista varhaisromantiikkaa Ranskassa tunnetuksi teoksellaan *L'absolu littéraire* (1978), ovat selvästi saaneet vaikutteita Benjaminin tutkimuksista. Samoin esimerkiksi Yhdysvalloissa toimiva Rodolphe Gasché, jonka varhaisromantiikkaa käsittelevillä kirjoituksilla[1] on suurta painoarvoa englanninkielisessä tutkimuksessa, on ansioituneesti tutkinut ja tehnyt tunnetuksi nimenomaan Benjaminin mainitun *"Taidekritiikin käsite"* -teoksen esiin nostamia aiheita.

Yksi olennaisista asioista Benjaminin vaikutuksessa tutkimukseen on se, että hän ehkä ensimmäisenä otti varhaisromanttisen ajattelun vakavasti filosofian kannalta. Hieman liioitellen voitaisiin sanoa, että tätä ennen (hieman yli 100 vuotta!) varhaisromantiikkaa oli tutkittu ja esitelty kaunokirjallisena liikkeenä, johon ei voitu suhtautua täysin vakavasti, koska tämä liike oli saanut aikaan vain harvoja teoksia ja useat teokset olivat jääneet kesken. "Keskeneräisyyttä" pidettiin reseptiossa valitettavana tarmottomuutena. Varhaisromantiikan kaunokirjallisuutta ei siis luettu varhaisromantiikan oman teoreettisen pohdinnan yhteydessä, sillä Schlegel oli tarkoittanut romanttisen runouden luonteeseen kuuluvan loputtoman keskeneräisyyden otettavaksi vakavasti aivan eri tavalla. Hänelle se, että romanttinen runous oli "aina vain tulossa" (*im Werden*), oli olennainen osa varhaisromantiikan ohjelmaa.

Kuvitus: Antti Berg

Benjaminin löydös

Benjamin tekee varhaisromantiikasta filosofisesti vakavasti otettavan kannan väittämällä, että romantikot tuovat filosofiseen keskusteluun ajatuksen "absoluutista reflektion mediumina". (Tämä on Benjaminin "Kritiikin käsite" -teoksessa esittämä oma muotoilu varhaisromantikkojen ehkä tärkeimmälle innovaatiolle.) Gaschén arvion mukaan Benjaminin esiin tuoma varhaisromantikkojen keksintö todellakin merkitsee "perustaa täysin originaaliselle filosofiselle positiolle ei ainoastaan Kantin vaan myös Fichten aikaansaamassa väittelyssä[2].

Ajatusta absoluutista reflektion mediumina on sittemmin yleisesti pidetty nerokkaana tapana jäsentää hyvinkin hajanaista ja vähintäänkin paradoksaalista, toisinaan suorastaan ristiriitaista varhaisromanttista keskustelua ja lähdeaineistoa. Huomion arvoista Benjaminin tutkimuksessa on myös se, että taide, erityisesti kirjallisuus ja ennen kaikkea romaani, nousee erityisasemaan "reflektion mediumina" nimenomaan *Athenäum*in aikaan. Osoituksena Benjamin–Schlegel-keskustelun monimutkaisuudesta haluan huomauttaa, että Gaschén mukaan Benjamin erehtyy väittäessään taiteen olevan varhaisromantikoilla erityisasemassa absoluutin reflektion mediumina, sillä

Gaschén mukaan varhaisromantikoilla ”kaikki asiat [yhtä lailla] ovat reflektion keskuksia”[3]. Joka tapauksessa taiteesta tulee Benjaminin tutkimuksessa romantikkojen ”originaalin” filosofisen position keskeinen kysymys.

Benjaminin teoksella on ollut erittäin suuri merkitys varhaisromantiikan tutkimuksessa. Voitaisiin ehkä jopa sanoa, että merkittävää tutkimusta näistä kysymyksistä on mahdotonta tehdä ottamatta kantaa Benjaminin kirjoitukseen. Näin on siitäkin huolimatta, että Benjaminin työtä on pidetty epäilyttävänä muun muassa lähteidensä vääristävän hyväksikäytön ja niukkuuden vuoksi. Etenkin Winfried Menninghaus on huolellisesti ja yksityiskohtaisesti osoittanut, miten Benjamin vääristelee sitaattejaan (erityisesti Schlegeliltä) ja saa niiden merkityksen näyttämään suorastaan vastakkaiselta verrattuna siihen, mitä ne omassa kontekstissaan merkitsevät[4]. Vääristelyjen ja lähteiden vähyyden (rajoittuvat lähinnä ns. Windischmann-luentoihin ja harvalukuisiin *Athenäum*issa julkaistuihin fragmentteihin) vuoksi Benjamin ei Menninghausin mukaan onnistu perustelemaan varhaisromantiikan ajattelua koskevia väitteitään.

Ja kuitenkin, väitteiden ”perusteettomuudesta” huolimatta, Benjaminin tulokset ovat, jopa Menninghausin mielestä, tärkeitä, ja teos ehdottomasti yksi merkittävimmistä varhaisromantiikkatutkimuksista. Voisimme kysyä, miten tämä ylipäätään on mahdollista. Juuri tämän kysymyksen on Gasché esittänyt artikkelissaan ”The Sober Absolute” (1992). Hänen mukaansa on mahdollista olettaa, että Benjamin osui väitteissään argumentoinnin puutteista huolimatta oikeaan esimerkiksi siitä syystä, että tämän oma ajattelu on loppujen lopuksi monin tavoin lähellä varhaisromantikkojen kantoja. Gasché kuitenkin saman tien myös korostaa Benjaminin ja varhaisromantikkojen kantojen eroavan ratkaisevasti ennen kaikkea absoluutin transsendenssin suhteen. Tähän kysymykseen palaan jäljempänä.

»Benjaminin mukaan romantikoille romaaniproosa tulee keskeiseksi kirjoitustavaksi ja ”runolliseksi absoluutiksi” juuri siitä syystä, että se voi muita vapaampana lajina yksilöllisellä tavalla toteuttaa eri kirjallisten muotojen jatkumon. Kuitenkin samalla proosa ”runollisen absoluutin” korkeimpana ilmenemistapana ei ole ainoastaan yksilöllinen ja vapaa kirjoitustapa vaan samalla siihen liittyvät myös seuraavat attribuutit: arkinen, proosallinen, raitis tai selväjärkinen.»

Schlegelin ajattelun käsitteellisyys

Benjamin väittää tutkimuksessaan, että Schlegelin tarkoituksena oli ”käsittää systeemi absoluuttisesti” eikä tutkia absoluuttia systemaattisesti. Tarkoituksena oli toteuttaa absoluutin eli systeemin käsittäminen yksilönä, ja ennen kaikkea yksilöllisten termien avulla[5]. Tämä johti Benjaminin mukaan siihen, että Schlegel yhä uudelleen ”nimesi absoluutin” yksilöllisten termien avulla. Benjaminin mukaan näin ollen Schlegelin ajattelu on ”absoluuttisen käsitteellistä, toisin sanoen kielellistä ajattelua”[6]. Benjaminin argumentin kannalta nämä ovat keskeisiä asioita. Siksi lainaan seuraavassa tekstistä laajemman avainkohdan:

> ”Intellektuaalisen intuition osalta Schlegelin ajattelu, toisin kuin monien mystikkojen ajattelu, on välinpitämätön havaittavuutta kohtaan. Schlegel ei vetoa intellektuaalisiin intuitioihin ja haltioituneisiin tiloihin. Pikemminkin hän etsii, esittääksemme asian kaavan avulla, järjestelmän ei-havaittavaa intuitiota ja löytää tämän kielestä. Terminologia on piiri, jossa hänen ajattelunsa liikkuu diskursiivisuuden ja havaittavuuden tuolla puolen. Sillä termi, käsite, sisälsi hänelle systeemin sienen, se oli loppujen lopuksi ainoastaan itse etukäteen muotoiltu systeemi. Schlegelin ajattelu on absoluuttisen käsitteellistä, toisin sanoen kielellistä. Reflektio on järjestelmän absoluuttisen käsittämisen intentionaalinen akti ja tämän aktin adekvaatti ilmaisumuoto on käsite. Tässä havainnossa on motiivi Schlegelin lukuisille uusille terminologisille muodostelmille ja syvin perusta hänen jatkuvasti uudistuvalle absoluutin nimeämiselleen.”[7]

Benjaminin mukaan siis erityisesti Schlegelin ajattelu ja varhaisromanttinen ajattelu yleisestikin on absoluuttisen käsitteellistä ja kielellistä. Sen avulla Schlegelin tarkoituksena on tavoittaa ja käsittää absoluutti, mikä tulkintani mukaan tarkoittaa samalla myös sitä, että absoluutin oletetaan olevan luonteeltaan käsitteellisen ja kielellisen.

Edelleen Benjaminin mukaan Schlegel pyrkii mystisellä terminologiallaan ”käsittämään systeemin yhdessä yksilöllisessä mystisessä käsitteessä siten, että systemaattiset yhteydet [*Zusammenhänge*] sisältyvät siihen”[8]. Toisin sanoen Benjamin väittää, että Schlegel pyrkii presentoimaan absoluutin jatkuvasti uudistuvan mystisen terminologian avulla, jolloin välttämättä aina pysytellään käsitteellisyyden tasolla, reflektion mediumin ja siis yksilöllisten termien moninaisten heijastussuhteiden tasolla.

Tähän voimme edelleen voimme lisätä Gaschén luonnehdinnan Benjaminin esittämistä romantikkojen pääkäsitteistä: ’reflektion mediumi’ on ”sekä toisiinsa liittyvien keskusten äärettömyys, joka lisää tai potensoi äärettömästi reflektiota ja myös näiden keskusten välitöntä tietoa itsestään ja muista”. Vastaavasti ’absoluutti’ reflektion mediumina on ”näiden ajattelevien keskusten totaliteetti”.[9]

Runous, reflektio, romaani

Benjaminin mukaan varhaisromantikkojen teoretisoinnin kukoistusaikana eli juuri *Athenäum*in julkaisemisen aikaan ”systemaattisena perussuunnitelmana oli [nimenomaan] taide absoluuttisena reflektion mediumina”[10]. Myöhemmin hänen mukaansa taiteen korvasivat termit *Bildung*, har-

monia, nerous, ironia, uskonto, organisaatio, historia – kaikki siis mahdollisina absoluutin reflektion mediumeina.

Benjamin väittää, että Schlegelin tarkoituksena *Athenäum*in aikaan oli käsittää ”systeemi taiteen hahmossa”[11].

Tämän perusteella voitaisiin ajatella, että Benjamin ajattelee taiteen tarjoavan mystisiä termejä, joiden yksilöllisyyden kautta voitaisiin tunkeutua koko systeemiin, monien yksilöllisten termien heijastussuhteisiin. Kyse olisi siis Schlegelin yrityksestä reflektiivisen rakenteen (reflektion mediumin) avulla tavoittaa absoluutti, jonka siis varhaisromantikot myös olettaisivat rakenteeltaan reflektion kaltaiseksi.

On olennaista huomata, miten Benjamin tutkimuksessaan samastaa romanttisen ajattelun ja romanttisen runouden siinä mielessä, että molemmat ovat hänen luennassaan muodoltaan reflektiota. Benjamin viittaa romanttisen runouden reflektiivisyyden yhteydessä romantikkojen termiin ”runouden runous”, joka hänen mukaansa on ”absoluutin reflektiivisen luonteen yhteen kokoava ilmaisu. Se on itsestään tietoista runoutta, ja kun romanttisen opin mukaan tietoisuus on ainoastaan kohonnut henkinen muoto siitä, mistä ollaan tietoisia, niin tällöin tietoisuus itse on runoutta.”[12]

Runouden, tai yleisemmin kirjallisuuden reflektiivisyys korostuu Benjaminin mukaan myös Schlegelin ajatuksessa romaanista ”korkeimpana symbolisena muotona”. Hän toteaa tämän merkitsevän Schlegelillä ”muotoa, joka jää jäljelle absoluutista sen jälkeen, kun profaanit muodot ovat hajonneet”[13]. Benjamin syyttää tässä kohdassa Schlegeliä asioiden sotkemisesta. Hänen mielestään Schlegel ehdottomasti pysyttelee väitteistään huolimatta tässäkin profaanin puolella siitä syystä, että romaanissa kaikesta huolimatta on kyse ennen kaikkea reflektiivisyydestä. Benjaminin mukaan Schlegelin romaani ”voi itse asiassa reflektoida itseään mielensä mukaan, palauttaa korkeammasta näkökulmasta jokaisen annetun tietoisuudenasteen aina uusissa tarkasteluissa”[14].

Juuri loputtoman reflektiivisyyden mahdollisuutensa vuoksi romaani on Schlegelillä Benjaminin mukaan korkein symbolinen muoto. Näin se ei kykene nousemaan inhimillisen piirin yläpuolelle eikä tekemään oikeutta absoluutille siinä vahvassa merkityksessä, jota Benjamin tavoittelee omassa ajattelussaan[15]. Tässä kohdassa Benjamin siis eroaa varhaisromantikoista: toisin kuin tulkitsee heidän tekevän, hän itse vaatii absoluutin radikaalia transsendenssia[16].

Benjamin väittää, että romanttinen kirjallisuus, jonka huippuna on ajatus romanttisesta romaanista, ei kykene ylittämään profaanin tasoa. Tämä ei onnistu romanttiselle romaanille ominaisen kirjallisten ”muotojen moninaisuuden” avulla, ei myöskään liittämällä yhteen jatkumoksi[17] kaikkia mahdollisia runouden muotoja toisiaan heijastelemaan. Näin ei nimittäin päästä reflektiivisyyden ja siis profaanin – ja näin ollen inhimillisen piirin – ulkopuolelle Benjaminin hellimään aitoon transsendenssiin.

Benjaminin mukaan romantikoille romaaniproosa tulee keskeiseksi kirjoitustavaksi ja ”runolliseksi absoluutiksi” juuri siitä syystä, että se voi muita vapaampana lajina yksilöllisellä tavalla toteuttaa eri kirjallisten muotojen jatkumon. Kuitenkin samalla proosa ”runollisen absoluutin” korkeimpana ilmenemistapana ei ole ainoastaan yksilöllinen ja vapaa kirjoitustapa vaan samalla siihen liittyvät myös seuraavat attribuutit: arkinen, proosallinen, raitis tai selväjärkinen (*nüchtern*). Benjamin ei voi hyväksyä absoluutin vetämistä näiden attribuuttien piiriin. Hänen ikäväkseen varhaisromantikot aloittavat ”absoluuttisen raittiuden aikakauden”, joka jatkuu Benjaminin kirjoitusajankohtana. Benjamin itse sen sijaan näyttää jäävän kaipaamaan transsendenttia absoluuttia, joka pysyttelisi reflektion ja näin ollen Schlegelin mukaan ajattelumme ulkopuolella.[18]

Reflektion tuolle puolen

Benjaminin ajatus jäsentää varhaisromanttinen ajattelu ’reflektion mediumiksi’ ja ajatus taiteesta tietyssä vaiheessa ensisijaisena tällaisena mediumina absoluutin presentaatiossa on mitä ilmeisimmin loistava oivallus, joka tuo esiin olennaisia, syvällisiä piirteitä romantiikasta ja romantiikan käsityksestä kirjallisuudesta. Olen tästä samaa mieltä Benjaminin kanssa. Koettelen seuraavassa kuitenkin tämän tulkinnan rajoja.

Tarkoituksenani on hieman provosoiden pohtia, voidaanko romanttisen taiteen kaikesta huolimatta ajatella ylittävän reflektion rajat, ja jos, niin missä mielessä. Schlegelin muutamat Benjaminille tuntemattomat muistikirjahuomautukset näyttäisivät viittaavan tähän suuntaan. Kuitenkaan se, että Schlegeliltä voidaan löytää väitteitä, jotka eivät sovi yhteen Benjaminin kannan kanssa, ei toisaalta vielä riitä osoittamaan, että Benjamin olisi väärässä. Tämähän nähtiin jo ”symbolisten muotojen” yhteydessä, jolloin Schlegel väitti näiden olevan ”profaanista puhdistettuja” (vapaasti muotoiltuna), mitä Benjamin ei kuitenkaan voinut hyväksyä.

Siirryn nyt tarkastelemaan toisia Schlegelin merkintöjä. Ne näyttäisivät olevan ristiriidassa Benjaminin väitteen kanssa, jonka mukaan taide rajoittuu reflektion piiriin ja on siten liian ”selväjärkistä” tavoittaakseen absoluuttia Benjaminin haluamassa merkityksessä. Schlegel kirjoittaa:

> ”Mahdottomuus saavuttaa korkeinta positiivisesti reflektion avulla johtaa allegoriaan, toisin sanoen mytologiaan ja esittäviin taiteisiin.”[19]

Mitä tästä huomautuksesta voisi päätellä? Ainakaan siinä ei saa ilmaisuaan pyrkimys ”saavuttaa korkeinta reflektion avulla”. Voitaisiin ehkä myös ajatella, että allegorisuus, jonka Schlegel liittää tietyssä vaiheessa erityisesti romaanin käsitteeseensä[20], olisi jotain muuta kuin reflektiota.

On kuitenkin täsmennettävä: näin siis on mahdollisesti Schlegelin omasta mielestä. Voimme kuitenkin aina Benjaminin hengessä kysyä, ovatko romantikkojen allegoriat sittenkään aidosti reflektion ulkopuolella. Tämä on vaikea, mutta tarpeellinen kysymys, joka meidän on pidettävä mielessä yritettäessä ymmärtää, mistä Schlegelin romantiikassa on kyse. Käsiteltävän kysymyksen kannalta toinen tärkeä Schlegelin muistiinpano kuuluu seuraavasti:

> ”Ajattelumme varsinainen muoto on reflektio; tämän vastakohtana on objektiivinen ajattelu – produktiivinen fantasia. Taide ei siis ole inhimillistä vaan jumalallista.”[21]

Tämä huomautus näyttäisi väittävän täsmälleen sen, mitä Benjamin ei voi varhaisromantikoille myöntää. Voidaanko siltikään ”taiteen jumalallisuuteen” suhtautua vakavasti? Pystyäkö ottamaan vakavasti (ja kuinka vakavasti?) vielä yhtä Schlegelin toteamusta, jonka mukaan ”[r]unous on uskonnon ja jumalten kieli. Tämä on runouden reaalisin määritelmä”?[22]

Saatammeko toisin sanoen Benjaminin päinvastaisesta todistelusta huolimatta väittää, että romanttinen taide, runous jumalallisuudessaan ylittää inhimillisen ajattelumme rajat eli reflektion muodon ja näin ollen profaanin rajat? Schlegel näyttää leikittelevän tällä mahdollisuudella huomautuksissaan, mutta edelleen on pohdittava, onko asia sittenkään näin. Mitä ilmeisimmin ei tästä ainakaan Benjamin olisi näiden hänelle tuntemattomien muistikirjahuomautustenkaan jälkeen vakuuttunut.

»On syytä muistaa, että Schlegel pitää johdonmukaisesti kiinni siitä, että romanttinen runous ei koskaan ole valmis, vaan aina ainoastaan ”tulossa/kehittymässä” (*im Werden*). Tämä sopii yhteen sen ajatuksen kanssa, että absoluutti itse asiassa presentoituu yksinomaan toiminnassa, jatkuvasti ja vain tällä tavalla, vailla mitään lopullista tulosta.»

Schlegelin ja Novaliksen raamattukeskustelu

On siis mahdollista esittää Schlegel-katkelmia, jotka näyttäisivät olevan selkeästi ristiriidassa Benjaminin romanttisen ajattelun ja kirjallisuuden proosallisuutta ja profaanisuutta koskevien väitteiden kanssa. Ei kuitenkaan pidä jäädä siihen, mikä vaikuttaa eripuralta ajattelijoiden välillä. Ennen kaikkea on aidosti pyrittävä ymmärtämään Schlegelin positiota suhteessa taiteen jumalallisuuteen. Lisävalaistusta tähän kysymykseen on mahdollista saada Schlegelin ja Novaliksen talvella 1798–1799 käymästä keskustelusta, joka koskee Raamatun ideaa. Referoin seuraavassa lyhyesti keskustelun pääkohdat.

Schlegel mainitsee kirjeessään Novalikselle 20. lokakuuta 1798 (aloitettuaan *Lucinde*-romaaninsa kirjoittamisen), että ”kirjallisten projektieni päämääränä on kirjoittaa uusi raamattu ja vaeltaa Muhammedin ja Lutherin jalanjäljissä”. Novalis vastaa 7. marraskuuta innostuneena raamattu-ideaan. Hän kertoo, että hänellä itsellään on ollut samankaltaisia ajatuksia. Novalis on päätynyt ajatukseen raamatusta ”kaikkien kirjojen ideaalina”. Tämän idean kehittely johtaa Novaliksen mukaan kirjoittamisen teoriaan tai ”sanojen muodostamisen” teoriaan.[23]

Neljä viikkoa myöhemmin (2.12.) Schlegel kommentoi kirjeessään Novaliksen mietteitä. Hän on samaa mieltä Novaliksen kanssa siitä, että raamattu on keskeinen kirjallisuuden muoto ja sellaisena kaikkien kirjojen ideaali. Schlegel kuitenkin myös huomaa eroja heidän ajattelutapojensa välillä. Hänen mukaansa ”myös aikakausjulkaisun, romaanin, käsikirjan, kirjeen, draaman jne. tulisi tietyssä mielessä olla raamatun ja silti samalla sitä, mitä ne nimensä mukaisesti ovat”. Olennaisena erona Novaliksen ajatuksiin Schlegel pitää sitä, että hänellä on nyt mielessä raamattu ”kirjaimellisesti ja kaikissa merkityksissään”, ei ainoastaan edellä mainitussa ”tietyssä mielessä”, kuten Novaliksella. Schlegel korostaa, että hänen raamattuprojektinsa on ”täysin uskonnollinen”.[24] Suunnitelmana on ”perustaa uusi uskonto”. Tai mahdollisesti ”auttaa julistamaan tätä uutta uskontoa”, joka luultavasti menestyy myös ilman häntä.

Schlegelin uuden uskonnon perustamisen taustalla on, kuten samassa kirjeessä mainitaan, havainto, jonka mukaan ”jotkin asiat näyttävät olevan filosofian ja runouden tavoittamattomissa”. Esimerkkinä hän mainitsee ”Jumalan”. Samalla Schlegel ilmoittaa Novalikselle, että hänellä on täysin uusi käsitys Jumalasta! Filosofia sen sijaan parhaimmillaankin puhuu hänen mukaansa tästä aiheesta ”hengettömästi ja hyvin kuivasti”. Samalla Schlegel mainitsee, että Kantin ja Fichten tärkein palvelus on ollut se, että nämä ovat johtaneet filosofian uskonnon reunalle ja pysähtyneet siihen.

Keskustelun perusteella Schlegel ei tässä vaiheessa Novaliksen tavoin ajattele raamattua ”kirjojen järjestelmänä”, toisin sanoen romantikkointellektuellien yhteisrunoilun ja yhteisfilosofoinnin tuloksena olevana kokonaisuutena, jossa teokset liittyvät toisiinsa ja heijastelevat toisiaan. Samaan tapaan on Schlegel ilmeisesti itsekin vielä jonkin aikaa asian mieltänyt. Nyt hän on muuttanut mieltään siitä, mitä romanttinen kirjallisuus raamattuna voisi merkitä. Hänen uusi käsityksensä selvenee samassa joulukuun toisen päivän kirjeessä:

> ”Jo suunnilleen sata vuotta on puhuttu kirjoituksen (kirjainten) kaikkivallasta ja ties mistä muusta. Verrattuna siihen, mitä on ja mitä tapahtuu, tämä näyttää minusta ainoastaan epäonnistuneelta pilalta. Minun aikomuksenani on tehdä tästä vakavaa […].”

Toisin kuin Novalis, joka pysyttelee ajatuksessa ”kirjojen systeemistä”, Schlegel leikittelee ajatuksella taideuskonnosta, jossa pääosassa olisi jumalallinen luova kieli. Tämä taideuskonto tarkentuu edelleen kirjeessä, kun Schlegel huomauttaa, että uudessa uskonnossa olennaisena kysymyksenä on, kyetäänkö ”kristinusko asettamaan absoluuttisen negatiivisesti”.

Kirjeenvaihdossa Novaliksen kanssa Schlegel määrittelee kristinuskon uskonnoksi, joka tuhoaa nykyhetken ja suuntautuu tulevaisuuteen. Se kohottaa tulevaisuuden jumalaksi, siinä missä antiikin uskonto suuntautuu menneisyyteen, eilisessä toimineisiin jumaliin. Missä antiikin uskonto oli ”elämän uskonto”, on kristinusko Schelegelin sanoin ”kuoleman uskonto”.

Schlegeliläinen luominen

Edellisen perusteella voitaisiin mahdollisesti ajatella, että Schlegelin uusi taideuskonto palvoisi juuri kullakin ny-

kyhetkellä tapahtuvaa luomistapahtumaa elämän juhlana. Jumalallista olisi juuri hetkittäin tapahtuva ”jumalallisen luova taide”. Runouden luovan kyvyn ottaminen vakavasti johtaisi ajatukseen vakavasti otettavista yksilöistä luovan toiminnan kulloisenkin hetken tuloksena.

Jotakin tämän tapaista vaikuttaisi todellakin olevan hahmottumaisillaan *Lucinde*n kirjoittamisen aikaan, talvella 1798–1799. On kuitenkin vielä kysyttävä, olisiko mahdollista ajatella, että tämä jollain tavalla (ja millä tavalla?) olisi reflektion ylittämistä.

Kenties tässä skenaariossa absoluutti presentoituisi jatkuvasti ja loputtomasti luovuuden akteissa, jotka nykyhetkien loputtomuudessa ylittäisivät inhimillisen piirin. Tämän jälkeen, teosten konkretisoiduttua, oltaisiin jälleen välttämättä reflektion, teosten heijastussuhteiden piirissä. Kuitenkin jokainen luova hetki, jokainen produktiivisen fantasian akti, olisi joka tapauksessa jonkinlainen (ja ilmeisesti ihmisille ainoa mahdollinen) osoitus taiteen jumalallisuudesta.

On syytä muistaa, että Schlegel pitää johdonmukaisesti kiinni siitä, että romanttinen runous ei koskaan ole valmis, vaan aina ainoastaan ”tulossa/kehittymässä” (*im Werden*)[25]. Tämä sopii yhteen sen ajatuksen kanssa, että absoluutti itse asiassa presentoituu yksinomaan toiminnassa, jatkuvasti ja vain tällä tavalla, vailla mitään lopullista tulosta. Schlegel vahvistaa tämän myös eräässä muistikirjamerkinnässään, joka kuuluu seuraavasti:

> ”Runouden ei-täydellistyminen [*Unvolle*] ajatukselle modernin (romanttisen) taideteoksen loputtomuudesta: jokainen teos sisältää jotain yllätyksellistä, mitä emme aiemmin ole tunteneet. Tämä on mahdollista jos otamme vakavasti ajatuksen kielen luovuudesta: jotain ennen näkemätöntä voi syntyä, tapahtua kielessä. Kuitenkaan tämä ei koskaan, minään hetkenä johda lopulliseen tulokseen, sillä jokainen seuraava teos on jälleen yritys tavoittaa se, mitä aiemmin ei ole tavoitettu (koska sitä ei ole ollut olemassa ennen luovan kielen aktia).[27]”

Näin palataan Benjaminin kantaan, jonka mukaan absoluutista on romantikkoihmisillä jäljellä ainoastaan teosten moninaisuus, teokset, jotka heijastelevat toisiaan ja pysyvät reflektion piirissä. Heillä voidaan kuitenkin ajatella olevan myös jotain muuta, nimittäin kirjallisuus, joka koskaan realisoimatta absoluuttia, aina loputtoman fantasiansa avulla on juuri tavoittamaisillaan absoluutin. Romanttisen kirjallisuuden voidaan sanoa antavan aavistuksen ajattelumme muodon (eli reflektion) rajallisuudesta ja asioista tämän piirin ulkopuolella. Tähän mahdollisuuteen Schlegel käsittääkseni viittaa muotoillessaan muistikirjaansa seuraavan huomautuksen:

> ”Ajattelu on valon, ilman, keskipäivän tuotetta. Kaikki runous siis aamuruskoa ja iltahämärää.”[28]

Viitteet ja kirjallisuus

1. Mm. artikkeli ”The Sober Absolute: On Benjamin and the Early Romantics” on tärkeä omalle esitykselleni. Alunperin Studies in Romanticism, 31, Winter 1992. Viittaan viimeisimpään julkaisuun teoksessa *Walter Benjamin and Romanticism*. Toim. Beatrice Hanssen & Andrew Benjamin. Continuum, New York 2002.
2. Gasché 1992/2002, 55.
3. Ibid., 59.
4. Menninghaaus, Winfried, *Unendliche Verdoppelung. Die Frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion*. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987. Viime vuonna on myös julkaistu Menninghausin tätä aihetta käsittelevä artikkeli englannin kielellä otsikolla ”Walter Benjamin’s Exposition of the Romantic Theory of Reflection” teoksessa Walter Benjamin and Romanticism (ks. viite 2).
5. Gasché 1992/2002, 58.
6. Ibid., 59.
7. Benjamin, Walter, Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik (1917), *Gesammelte Schriften* I.1. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974, 47–48. Suomennos tässä, kuten muualla, omani.
8. Ibid., 48–49.
9. Gasché 1992/2002, 55.
10. Benjamin 1917/1974, 44.
11. Ibid., 45.
12. Ibid., 96.
13. Ibid.
14. Ibid., 97.
15. Ibid., 96.
16. Ks. Gasché 1992/2002, 67.
17. Ibid.
18. Ibid., 65.
19. *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Toim. E. Behler, J. J. Anstett & H. Eichner. Schöningh, München/Paderborn 1959–1979. XIX, 25. Tästedes KFSA.
20. ”Allegoria on läheisintä sukua fantastiselle romaanille”. Ks. *Literary Notebooks* 1797–1801. The Athlone Press, London 1957, 948. Vastedes LN.
21. KFSA, XVIII, 179 (n:o 643, 1800–1801).
22. LN, 1261.
23. Ks. koko keskustelu KFSA, XXIV, 195–208.
24. Projekti ei siis tässä ole enää (kirjaimellisesti) kirjallinen, vaikka edellisen kirjeen mukaan raamattu on hänen kirjallisten projektiensa päämäärä.
25. KFSA, II, 182 (Athenäum-fragmentti n:o 116).
26. LN, 2090 (1800).
27. Vaikka Schlegel ei kehittele tätä ajatuskulkua näin pitkälle, eksplisiittisesti, johtopäätökset ovat kuitenkin lähellä.
28. Kokonaisuudessaan: ”Das Schlafen und Träumen ist ein Zurücksinken in den Schooss der Erde. Das Denken ist ein Erzeugnis des Lichts, der Luft, des Mittags. Alle Poesie also Morgenröthe und Abendrothe.” KFSA, XVIII, 179 (n:o 635, 1800–1801).