

Traaginen elämäntunto



MIGUEL DE UNAMUNO
Traaginen elämäntunto

SUOMENTANUT TAPANI KILPELÄINEN

JÄLKISANAT TUUKKA TOMPERI

niin & näin -kirjat





Sisällys

6	<i>Suomentajalta</i> TAPANI KILPELÄINEN
12	I <i>Ihminen, libaa ja verta</i>
32	II <i>Lähtökohta</i>
52	III <i>Kuolemattomuuden jano</i>
74	IV <i>Katolisuuden olemus</i>
98	V <i>Rationaalinen purkaminen</i>
128	VI <i>Kuilun pohjalla</i>
156	VII <i>Rakkaus, kärsimys, myötätunto ja persoonallisuus</i>
182	VIII <i>Jumalasta jumalaan</i>
214	IX <i>Usko, toivo ja armeliaisuus</i>
246	X <i>Uskonto, tuonpuoleisen mytologia ja apokatastaasi</i>
292	XI <i>Käytännön ongelma</i>
332	<i>Loppu: Don Quijote nyky-Euroopan tragikomediasa</i>
368	<i>Suomentajan huomautukset</i>
385	<i>Jälkisanat</i> TUUKKA TOMPERI
470	<i>Kirjallisuus</i>

Suomentajalta

Miguel de Unamuno y Jugon (1864–1936) *Traaginen elämäntunto* on yksi 1900-luvun espanjankielisen filosofian vaikutusvaltaisimmista teoksista ja varhainen eksistenssiajattelun klassikko. Aiemmin Unamunon tuotannosta on suomennettu romaanit *Pyhän miehen uhri* (1983) ja *Usva* (1997), mutta filosofista tutkielmaa *Traaginen elämäntunto* Unamuno itse piti syvällisimpänä kirjanaan.

Traagisen elämäntunnon esseet julkaistiin ensin *La España moderna* -lehdessä sarjana, joka jatkui vuoden 1911 joulukuusta vuoden 1912 joulukuuhun. Kirjaksi ne koottiin vuonna 1913. Espanjankielisen taskupainoksen esipuhuneen Pedro Cerezo-Galánin mukaan Unamuno oli suunnitellut teosta ainakin vuodesta 1905 lähtien. Aluksi Unamuno harkitsi kirjan nimeksi *Tratado del amor de Dios* (Tutkielma Jumalan rakkaudesta), mutta päätyi *Traagiseen elämäntuntoon*.

Unamuno aloittaa kirjansa sanoutumalla irti kaikista abstrakteista ihmisyysden määritelmistä. Hän hyväksyy ainoastaan konkreettisen yksilön. Niin ollen häntä voidaan pitää myös modernin antihumanismin edelläkävijänä. Hänen mukaansa traaginen elämäntunto, ristiriita kuolevaisuudesta muistuttavan järjen ja kuolemattomuutta isoavan sydämen välillä, ajaa ihmisyksilön haluamaan henkilökohtaista kuolemattomuutta, vaikka hänellä ei ole siihen järjellisiä perusteita. Tieto ja elämä ajautuvat ristiriitaan, kun tieto ei enää palvele elämän jatkumista. Unamunon päivihollinen on rationalismi, sillä se pyrkii peittämään traagisen elämäntunnon elottomilla abstraktioilla, jotka tuhoavat ajattelevan ihmisen yksilöllisyyden. Rationalismin ja ateismin virhe on Unamunon näkökulmasta siinä, että ne tarkastelevat elämää yksipuolisen järjellisesti eivätkä siten vastaa ihmisen syvimpään kaipaukseen. Unamuno kohottaakin lopulta esikuvaksi Don Quijoten, jota hän ei tulkitse mielipuoiseksi vaan inhimillisen olemassaolon ydintä ilmaisevaksi sankariksi. Kristillisestä sävystään huolimatta *Traaginen elämäntunto* joutui harhaoppisuutensa vuoksi katolisen kirkon kiellettyjen kirjojen indeksiin.

On sanottu, että Unamunoa voi kutsua filosofiksi vain varauksin. Päinvastoin: Unamuno on filosofi sanan parhaassa merkityksessä, sillä hän ei kavahda ristiriitoja, vaan on kiinnostuneempi ongelmista kuin ratkaisuista. Konkreettisen yksilön korostajana hän on lähes ainutlaatuinen: hänen alkukielellä lukemansa Kierkegaardin ohella miehen tulee vertailukohtana lähinnä vain tšekkiläinen eksentrikkö Ladislav Klima.

Unamuno on omaperäinen myös sanankäyttäjänä. Hän ryöstöviljelee toistoa ja puolipisteitä ja keksii välillä sanoja

omasta päästään. Ja vaikka hän on ehdottoman tosissaan, hän on samalla koomis-heroisen sanonnan mestari, jonka kielenparsi heijastelee ajattelun donquijoteriaa.

Kiitän Tuukka Tomperia käännöskäsikirjoituksen lukemisesta ja erinomaisista parannusehdotuksista. Lisäksi kiitän Annaa, Nataliaa, Pörröä ja Rasaa. »Jos seuraavassa kohtaatte mielivaltaisia maksiiimeja, äkillisiä siirtymiä, epäjohtonmukaisuutta, todellisia ajattelun surmanhyppyjä, älkää väittäkö, että teitä on petetty. Jos haluatte seurata minua, astumme tunteen ja järjen välisten ristiriitojen kentälle, ja meidän täytyy käyttää sekä järkeä että tunnetta.» Lukijaa on varoitettu.

TAPANI KILPELÄINEN





Traaginen elämäntunto

I

IHMINEN, LIHAA JA VERTA

Homo sum: nihil humani a me alienum puto, sanoi roomalainen näytelmäkirjailija. Itse sanoisin mieluummin: *nullum hominem a me alienum puto*; olen ihminen, eikä kukaan toinen ihminen ole minulle vieras. Minusta adjektiivi *humanus* on nimittäin yhtä epäilyttävä kuin siitä johdettu abstrakti substantiivi *humanitas*, ihmiskunta. Ei inhimillisyyttä eikä ihmiskuntaa, ei yksinkertaista adjektiivia eikä siitä johdettua substantiivia, vaan konkreettinen substantiivi: ihminen. Ihminen lihaa ja verta: se, joka syntyy, kärsii ja kuolee, ennen kaikkea kuolee; joka syö ja juo ja leikkii ja nukkuu ja ajattelee ja tahtoo; ihminen, joka näkyy ja kuuluu; veli, todellinen veli.

On nimittäin eräs toinenkin ihmiseksi kutsuttu, josta puolestaan kertovat lukuisat enemmän tai vähemmän tieteelliset jaaritukset. Hän on tuo legendaarinen höyhentön kaksijalkainen, Aristoteleen ζώου πολιτικού, Rousseauin

yhteiskuntasopimuksen allekirjoittaja, Manchesterin koulukunnan *homo oeconomicus*, Linnén *homo sapiens* tai, jos niin halutaan sanoa, pystyssä kulkeva nisäkäs. Ihminen, jota ei löydy täältä eikä tuolta, ei tältä aikakaudelta tai mil-tään muultakaan. Hänellä ei ole sukupuolta eikä isänmaata, sillä loppujen lopuksi hän on pelkkä idea, toisin sanoen ei-ihminen.

Meidän tarkastelumme kohteena on ensiksi mainittu ihminen: se, joka on lihaa ja verta; minä tai sinä, lukijani, tuo ihminen tuolla, me, jotka kuljemme maan päällä.

Ja tämä konkreettinen ihminen lihaa ja verta on yhtä aika sekä kaiken filosofian subjekti että sen korkein kohde, sanovat eräät filosofeiksi itseään väittäivät sitten mitä tahansa.

Useimmissa tuntemissani filosofian historioissa järjestelmät esitellään lukijalle ikään kuin ne saisivat alkunsa toinen toisistaan, ja niiden kirjoittajat, filosofit itse, tuntuvat olevan pelkkiä verukkeita. Filosofien, filosofiaa har-rastavien ihmisten, intiimi elämänsä jää syrjään. Mutta juuri tämä intiimi elämänsä selittäisi meille monia asioita.

Meidän on ennen kaikkea todettava, että filosofia on lähempänä runoutta kuin tiedettä. Elettiin sitten millä aikakaudella tahansa, filosofiset järjestelmät, jotka on rakennettu erityistieteiden viimeisimpien tulosten korkeimmaksi koontumaksi, ovat olleet paljon epäjohdon-mukaisia ja kuolleempia kuin ne, jotka ovat kummunneet kirjoittajansa hengen kiihkeästä sisäisestä halusta.

Onhan niin, että vaikka tieteet ovat meille hyvin tär-keitä ja elämällemme ja ajattelullemme korvaamattomia, ne ovat kuitenkin eräässä mielessä filosofiaa vieraampia.

Ne vastaavat objektiivisempaan päämäärään, toisin sanoen meistä loitomalla olevaan päämäärään. Ne ovat viime kädessä talouden asia. Uusi teoreettiseksi kutsumamme tieteellinen löytö on kuin mekaaninen keksintö: samanlaisena kuin höyrykone, puhelin, levysoitin tai lentokone se palvelee jotakin tarkoitusta. Niinpä puhelin auttaa meitä olemaan yhteydessä rakastamaamme naiseen vaikka tämä olisikin kaukana. Mutta mitä tarkoitusta tuo nainen sitten palvelee? Kun nousee raitiovaunuun mennäkseen oopperaan, voi kysyä itseltään: kumpiko nyt on hyödyllisempi, raitiovaunu vai ooppera?

Filosofia vastaa tarpeeseen muodostaa yhtenäinen ja kokonainen käsitys maailmasta ja elämästä ja tuon käsityksen myötä tunto, joka voi synnyttää sisäisen asennoitumisen ja jopa toimintaa. Mutta on niin, ettei tämä tunto olekaan käsityksen seuraus, vaan sen syy. Meidän filosofiamme, siis tapamme ymmärtää tai olla ymmärtämättä maailmaa ja elämää, on peräisin nimenomaan tunteesta, jonka elämä meissä herättää. Ja sillä, kuten koko tunne-elämällä, on juurensa alitajunnassa tai kenties tajuttomassa.

Ajatuksemme eivät tavallisesti tee meistä optimisteja tai pessimistejä, vaan optimismimme tai pessimismimme, joilla kummallakin yhtä lailla on filosofiset tai ehkä patologiset juurensa, tekevät meidän ajatuksemme.

Ihmistä sanotaan järjelliseksi eläimeksi. En tiedä, miksei häntä sanota tunteelliseksi tai sentimentaaliseksi eläimeksi. Voihan olla, että tunne erottaa hänet muista eläimistä paremmin kuin järki. Olen useammin nähnyt kissan järkeilevän kuin nauravan tai itkevän. Ehkä se itkee tai nauraa itseksensä, mutta ehkä myös rapu ratkaisee itseksensä toisen asteen yhtälöitä.

Tämän vuoksi filosofin tulee kiinnostaa meitä ennen kaikkea ihmisenä.

Otetaan Kant, ihminen Immanuel Kant, joka syntyi ja eli Königsbergissä 1700-luvulla ja vielä 1800-luvun kynnyksellä. Tällä Kant-nimisellä miehellä oli sydän ja pää, hän siis oli ihminen. Hänen filosofiassaan tapahtui merkittävä hyppy, hyppy *Puhtaan järjen kritiikistä Käytännöllisen järjen kritiikkiin*. Sanan »hyppy» lainaan Kierkegaardilta, toiselta ihmiseltä ja millaiselta ihmiseltä! Ne, jotka eivät näe hänessä ihmistä, voivat sanoa mitä tahansa, mutta *Käytännöllisen järjen kritiikissä* Kant rakentaa uudelleen sen, minkä hän oli *Puhtaan järjen kritiikissä* purkanut tutkittuaan ja hajotettuaan tomuksi perinteiset Jumalan olemassaolon todistukset. Todistukset siis koskivat aristotelista jumalaa, joka vastaa ζῶον πολιτικόνia. Kant irtautuu abstraktista Jumalasta, ensimmäisestä liikkumattomasta liikuttajasta, ja rakentaa Jumalan uudelleen, mutta oman tunnon Jumalan, moraalijärjestyksen pystyttäjän, viime kädessä luterilaisen Jumalan. Tämä Kantin hyppy on jo idullaan luterilaisessa uskokäsityksessä.

Ensiksi mainittu Jumala, rationaalinen Jumala, on määritelmän mukaisen ihmisen, siis abstraktion, ihmisen, joka ei ole ihminen, heijastamista äärettömyyksiin ihmisen ulkopuolelle. Toinen, tunteva ja tahtova Jumala puolestaan on elämän luoman ihmisen, konkreettisen, lihaa ja verta olevan ihmisen heijastamista äärettömyyksiin ihmisen sisään.

Kant rakentaa sydämellään sen, minkä pää oli purkanut. Ja tiedämme hänen tuttaviansa todistuksista sekä hänen omista sanoistaan, kirjeistään ja papereistaan, että ihminen Kant, joka opetti filosofiaa Königsbergissä *Ensyklopedian* ja

Järjen jumalattaren vuosisadan lopulla, ja joka oli naimaton muttei egoisti, oli ihminen, jota tämä ongelma vaivasi hyvin paljon. Tarkoitan ainoaa todellista elämänongelmaa, joka ulottuu sisimpäämme: yksilöllisen ja henkilökohtaisen kohtalomme ongelmaa, sielun kuolemattomuutta. Ihminen Kant ei suostunut kuolemaan kokonaan. Ja koska hän ei suostunut kuolemaan kokonaan, hän teki kuolematonman hypyn kritiikistä toiseen.

Kunhan lukee *Käytännöllisen järjen kritiikkiä* huolellisesti ja vailla ennakkoluuloja, saa nähdä, että ankarasti ottaen Jumalan olemassaolo johdetaan siinä sielun kuolemattomuudesta eikä päinvastoin. Kategorinen imperatiivi johdattaa meidät moraaliseen postulaattiin, joka puolestaan edellyttää sielun kuolemattomuutta teologisesti tai pikemminkin eskatologisesti, ja tämän kuolemattomuuden takaajaksi ilmaantuu Jumala. Kaikki muu on ammattifilosofille tyypillistä silmänkääntötempuilua.

Ihmisenä Kant koki moraalien eskatologian perustaksi, mutta filosofian professorina hän käänsi aselman toisin päin.

Ja sanoihan toinen professori – professori ja ihminen William James – että useimmille ihmisille Jumala on kuolemattomuuden tuottaja. Niin, useimmille ihmisille, myös ihminen Kantille, ihminen Jamesille ja ihmiselle, joka luonnostelee näitä rivejä, joita, lukija, parhaillaan luet.

Päivänä muutamana puhuin erään talonpojan kanssa. Esitin hänelle olettamuksen, jonka mukaan itse asiassa voi hyvinkin olla, että on olemassa maailmankaikkeuden tietoisuus, Jumala, joka hallitsee maata ja taivasta, mutta tämä ei silti merkitsisi sitä, että jokaisen ihmisen sielu olisi perinteisessä ja konkreettisessa merkityksessä kuolematon.

Hän vastasi: »Miksi sitten olisi Jumala?» Samoin vastasivat omantuntonsa sisäisessä tuomioistuimessa myös ihmiset Kant ja James. Vaan koska he toimivat professoreina, heidän täytyi perustella tämä kovin vähän järjellinen asenne järjellisesti. En tietenkään halua väittää asennetta absurdiksi.

Hegel teki kuuluisaksi aforismin, jonka mukaan kaikki järjellinen on todellista ja kaikki todellinen järjellistä; mutta on paljon meitä, joita Hegel ei kuitenkaan onnistunut vakuuttamaan, ja niinpä me uskomme edelleen, että todellinen, todella todellinen, on järjetöntä; että järki rakentaa järjettömyyksiä päälle. Suuri määrätelija kun oli, Hegel kuvitteli voivansa rakentaa maailmankaikkeuden pelkillä määritelmillä. Hän oli kuin tuo tykistön kersantti, joka selitti miten tykkejä valmistetaan: tehdään aukko ja ympäröidään se raudalla.

Toinen ihminen, ihminen Joseph Butler¹, 1700-luvun alussa elänyt anglikaanipiispa, jota katolinen kardinaali Newman kutsui anglikaanisen kirkon suurimmaksi ihmiseksi, kirjoitti seuraavat pienet sanat uskontojen yhdenmukaisuutta käsittelevän suurteoksensa (*The Analogy of Religion*) ensimmäisen luvun lopussa, tulevaa elämää käsittelevässä luvussa: »Tässä korostettu tulevan elämän uskottavuus, niin vähän kuin se kenties uteliaisuuttamme tyydyttääkin, tuntuu vastaavan kaikkia uskonnon tarkoituksiperiä samalla tavoin kuin demonstratiivinen todistus. Todellisuudessa demonstratiivinenkaan todistus tulevasta elämästä ei olisi uskonnon todistus. Se, että elämme tuonpuoleisessa, sopii nimittäin aivan yhtä hyvin yhteen ateismin kanssa ja voidaan selittää sen avulla aivan kuten se, että olemme nyt elossa: ja siksi mikään ei voi olla

mielettömämpää kuin väittää ateismin pohjalta, ettei tulevaa tilaa voisi olla olemassa.»

Ihminen Butler, jonka teokset ihminen Kant ehkä tunsi, tahtoi pelastaa uskon sielun kuolemattomuuteen, ja siinä onnistuakseen teki siitä riippumatonta uskosta Jumalaan. Kuten sanottu, hänen *Analogynsa* ensimmäinen luku käsittelee tulevaa elämää ja toinen sitä, miten Jumala hallitsee palkintojen ja rangaistusten avulla. Pohjimmiltaan on niin, että kelpo anglikaanipiispa johtaa Jumalan olemassaolon sielun kuolemattomuudesta. Ja koska kelpo anglikaanipiispa lähtee liikkeelle näin, hänen ei tarvitse hypätä, toisin kuin kelpo luterilaisfilosofille kävi saman vuosisadan lopussa. Piispa Butler oli ihminen, professori Kant toinen ihminen.

Ihmisenä oleminen on konkreettista, yhtenäistä ja olemuksellista. Se on sitä, että on olio, *res*. Ja tiedämme, että eräs toinen ihminen, nimittäin portugalijuutalainen Baruch Spinoza, joka syntyi ja eli Hollannissa 1600-luvun puolivälissä, kirjoitti kaikista olioista. Hänen *Etiikkansa* III osan 6. propositiossa sanotaan: *unaquaque res, quatenus in se est, in suo esse perseverare conatur*, siis: sikäli kuin siihen itseensä tulee, jokainen olio ponnistelee säilyäkseen olemisessaan. Jokainen olio, sikäli kuin siihen itseensä tulee, siis sikäli kuin se on substanssi, sillä Spinozan mukaan substanssi on *id quod in se est et per se concipitur*: se, mikä on itsessään ja syntyy itsestään. Saman osan seuraavassa eli seitsemännessä propositiossa Spinoza jatkaa: *conatus, quo unaquaque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam*; eli pyrkimys, jolla jokainen olio pyrkii pysymään olemisessaan, ei ole muuta kuin tuon olion aktuaalinen olemus. Tämä merkitsee, että sinun ole-

muksesi, lukija, minun olemukseni, ihminen Spinozan olemus, ihminen Butlerin olemus, ihminen Kantin olemus ja jokaisen ihmisen olemus ei ole muuta kuin *conatus*, voima, joka pyrkii jatkamaan ihmisenä olemista, välttämään kuoleman. Ja näitä kahta seuraava kahdeksas propositio sanoo: *conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit*, eli: pyrkimys, jolla jokainen olio pyrkii säilymään olemisessaan, ei edellytä äärellistä vaan ääretöntä aikaa. Toisin sanoen sinä, minä ja Spinoza emme tahdo kuolla koskaan ja tämä kaipaus olla koskaan kuolematta muodostaa aktuaalisen olemuksemme. Mutta siitä huolimatta tämä Hollannin sumuun joutunut portugalijnjuutalaisparka ei koskaan onnistunut uskomaan omaan henkilökohtaiseen kuolemattomuuteensa, ja koko hänen filosofiansa oli pelkkä lohdutusyritys, jolla hän peitti uskonsa puutteen. Siinä missä muilla särkee kättä tai jalkaa tai sydäntä tai päätä, Spinozalla särki Jumalaa. Ihmisparka! Ja kaikki muutkin ihmisparat!

Ja ihminen, tuo olio, onko hän olio? Kysymys saattaa tuntua absurdilta, mutta se on esitetty. Vain vähän aikaa sitten maailmaa kiersi oppi nimeltä positivismi, joka teki paljon hyvää ja paljon pahaa. Ja muiden pahojen tekojensa joukossa se toi analyysin, joka murensi tosiasiat ja muutti ne pelkäksi tosiasioiden tomuksi. Suurin osa siitä, mitä positivismi kutsui tosiasioiksi, oli pelkkiä tosiasioiden sirpaleita. Psykologian alalla positivismi teki vahinkoa. Ilmaantui jopa kirjallisuuteen sekaantuvia skolastikkoja – en sano runoilijoihin sekaantuvia filosofeja, sillä runoilija ja filosofi ovat kaksoisveljiä, vaikkeivät olekaan yksi ja sama – ja positivistisella psykologialla he ryhtyivät erittelemään

romaaneja ja draamoja, joiden tehtävänä on tuoda esiin konkreettisia ihmisiä verta ja lihaa, ja tietoisuuden tilojen tutkimisen voimasta katosivat itse tietoisuudet. Tapahtui juuri samoin kuin kuulemma tapahtuu usein, kun kemiassa tutkitaan ja tarkastellaan tiettyjä monimutkaisia eläviä orgaanisia koosteita: reagentit tuhoavat juuri sen olion, jota on tarkoitus tutkia, ja niinpä jäljelle jää vain rakenneosia.

He lähtivät liikkeelle siitä ilmeisestä tosiasiasta, että tietoisuudessamme liikkuu keskenään ristiriitaisia tiloja, ja päätyivät siihen, etteivät nähneet selvästi tietoisuutta, minää. Ihmisen minän kysyminen on kuin ruumiin kysymistä häneltä. Ota huomioon, että puhuessani minästä puhun konkreettisesta ja henkilökohtaisesta minästä; en Fichten »minästä», vaan Fichtestä itsestään, Fichtestä ihmisenä.

Se, mikä ihmisen määrittelee, mikä tekee hänestä *tietyn* ihmisen, tietyn eikä ketään muuta, sen, joka hän on, eikä sitä, joka hän ei ole, on ykseyden ja jatkuvuuden periaate. Ruumiin ansiosta ykseyden periaate vaikuttaa ensinnäkin avaruudessa, sitten se vaikuttaa toiminnassa ja aikomuksissa. Kun kävelemme, yksi jalka ei astu eteen ja toinen taakse; tai kun katsomme, yksi silmä ei katso pohjoiseen ja toinen etelään, ainakaan jos olemme terveitä. Jokaisella elämämme hetkellä pyrimme johonkin päämäärään, ja se muodostaa toimiemme synergian. Seuraavalla hetkellä saatamme vaihtaa päämäärää. Ja eräässä mielessä ihminen on sitä enemmän ihminen, mitä yhtenäisempää hänen toimintansa on. On sellaisiakin, jotka eivät koko elämässään havittele kuin yhtä pyrkimystä, on se sitten mikä tahansa.

On myös ajallisen jatkuvuuden periaate. En käy hedelmättömään keskusteluun siitä, olenko sama joka olin kaksikymmentä vuotta sitten, mutta minusta on kiistatonta, että

se, joka olen tänään, juontuu tietoisuuden tilojen jatkuvan seuraannon kautta siitä, joka kaksikymmentä vuotta sitten olin. Muisti on yksilöllisen persoonallisuuden perusta samalla tavoin kuin perinne on kansan kollektiivisen persoonallisuuden perusta. Elämme muistissa ja muistin vuoksi, eikä henkinen elämämme ole pohjimmiltaan kuin muistimme säilyttämisvoimaa, sen kykyä muuttua odotukseksi, menneisyytemme pyrkimystä muuttua tulevaisuudeksi.

Tiedän hyvin, että kaikki tämä on räikeän itsestäänselvää: mutta kulkiessaan maailmalla tapaa ihmisiä, jotka eivät ilmeisesti tunne itseään. Aina kun puhuin tästä oman persoonallisuuden tunteesta eräälle parhaista ystäväistäni, jonka kanssa olen vuosikautia ollut päivittäisissä tekemisissä, hän vastasi minulle: »Mutta minä en tunne itseäni, en tiedä mikä itse on.»

Kerran tämä ystävä sanoi minulle: »Tahtoisin olla Se-ja-se», ja vastasin hänelle: en ole koskaan ymmärtävä, miten joku tahtois olla joku toinen. Jos tahtoo olla joku muu, tahtoo lakata olemasta se joka on. Ystäväni selitti, että hän tahtois omistaa sen mikä tuolla toisella on, hänen rikkautensa ja tietonsa; mutta hän ei selittänyt minulle, mitä olisi olla joku toinen.

On moneen kertaan sanottu, että jokainen epäonninen ihminen on kaikkine kovaosaisuuksineenkin mieluummin se, joka on, kuin joku muu ilman niitä. Pitää paikkansa, että jos epäonniset ihmiset vain pysyvät epäonnissaan mieltään terveinä, toisin sanoen pyrkivät säilymään olemisessään, he ovat mieluummin kovaonnisia kuin lakkaavat olemasta. Omasta puolestani voin sanoa, että kun olin nuorukainen tai vasta lapsi, väkevimmätäkään helvettiä esittävät kuvat eivät pystyneet liikuttamaan minua, koska jo silloin

mikään ei tuntunut minusta niin kammottavalta kuin olemattomuus. Se oli raivoisaa olemisen nälkää, jumalallisuuden halua, kuten eräs askeetti on sanonut.

Jos ehdottaa ihmiselle, että tämän pitäisi olla joku toinen, hänelle itse asiassa ehdottaa, että hänen pitäisi lakata olemasta oma itsensä. Jokainen puolustaa omaa persoonallisuuttaan ja suostuu muuttamaan ajattelutai tuntemistapansa vain silloin, kuin muutos on sopusoinnussa hänen henkensä ykseyden kanssa ja voi osallistua sen jatkuvuuteen; silloin kun tämä muutos voi harmonisoidua ja yhdyntä koko hänen muuhun olemis-, ajattelemis- ja tuntemistaapaansa ja samalla liittyä yhteen muistojen kanssa. Ihmiseltä tai kansalta – joka sekin on tietystä mielessä ihminen – ei voida vaatia muutosta, joka rikkoisi persoonan ykseyden ja jatkuvuuden. Ihminen voi muuttua paljon, jopa lähes täydellisesti, mutta vain jatkuvuuden puitteissa.

On totta, että joissain yksilöissä tapahtuu niin sanottu persoonallisuuden muutos. He kuitenkin ovat patologistia tapauksia ja kuuluvat niin ollen sielutieteilijöiden tutkitaviksi. Tällaisissa persoonallisuuden vaihtumisissa muisti, tietoisuuden perusta, tuhoutuu täydellisesti ja potilasparalle jää yksilöllisen – ei enää persoonallisen – jatkuvuuden kantajaksi vain fyysinen elimistö. Potilaalle moinen vamma on sama asia kuin kuolema; niille, jotka toivovat perivänsä hänen omaisuutensa, se ei kuitenkaan ole sama asia kuin kuolema. Tällainen vaiva ei ole enempää eikä vähempää kuin vallankumous, todellinen vallankumous.

Vaivana on tietystä mielessä elinten irtautuminen toisistaan: jokin elävän ruumiin elin tai elementti nousee kapinaan, rikkoo elämän synergian ja pyrkii toiseen päämäärään kuin muut sen kanssa koordinaatiossa toimivat

elementit. Itsessään tarkasteltuna, siis abstrahoituna, sen päämäärä voi olla korkeampi, jalompi ja miten tahansa parempi, mutta oli miten oli, se poikkeaa muiden päämäärästä. Voi olla, että on parempi lentää ja hengittää ilmassa kuin uida ja hengittää vedessä, mutta jos kalan suomet yritäisivät muuttua siiviksi, kala menehtyisi kalana. On turha sanoa, että lopulta siitä tulisi lintu: niin ei voisi tapahtua jos prosessista puuttuisi jatkuvuus. En tiedä tarkkaan, mutta ehkä kala pystyy synnyttämään linnun tai toisen kalan, joka on lähempänä lintua kuin se itse. Oli miten oli, tuo kala itse ei elämänsä aikana voi muuttua linnuksi.

Kaikki se, mikä minussa pyrkii rikkomaan elämäni ykseyden ja jatkuvuuden, pyrkii tuhoamaan minut ja niin ollen myös itsensä. Jokainen yksilö, joka pyrkii rikkomaan kansansa henkisen ykseyden ja jatkuvuuden, pyrkii tuhoamaan sen ja samalla itsensä tuon kansan osana. Entä jos jokin toinen kansa on parempi? Voi hyvinkin olla, vaikkemme oikein tiedä, mitä parempi tai huonompi tässä asiassa voisi merkitä. Rikkaampi? Myönnän, että on varakkaampia kansoja. Sivistyneempi? Sivistyneempiäkin kansoja on. Entä jos jokin toinen kansa elää onnellisempänä? No jaa... mutta mitäpä siitä! Mutta entä jos tuo toinen kansa valloittaa, kun meidän kansamme taas alistetaan? No, onneksi olkoon vain. Tuossa kaikessa ei ole mitään pahaa, mutta tuo toinen kansa on eri kansa. Ja se riittää. Minulle se, että muuttuisin toiseksi, toisin sanoen rikkoisin elämäni ykseyden ja jatkuvuuden, merkitsee nimittäin sitä, että lakkaisin olemasta se joka olen, siis lakkaisin yksinkertaisesti olemasta. Ei sitä: mitä tahansa muuta kuin sitä!

Entä jos joku toinen kirjoittaisi taitavammin tälle paperille, jolle juuri kirjoitan? Jos hän täyttäisi paremmin

yhteiskunnallisen tehtäväni? Aivan mahdollista, mutta hän ei olisi minä.

»Minä, minä, aina vain minä!« huudahtanee joku luki-joista: »Kuka sinä sitten oikein olet?« Voisin vastata kysymykseen samoin kuin Obermann, tuo suuri Obermann²: »maailmankaikkeudelle en mitään, itselleni kaikki»; mutta ei. Muistutan mieluummin ihminen Kantin opista, jonka mukaan meidän ei pitäisi suhtautua lähimmäisiimme, toisiin ihmisiin, välineinä vaan päämäärinä. Kysymys ei nimitäin koske vain minua: se koskee joka ainoaa meistä. Ainutkertaiset arvostelmat ovat yleispäteviä, sanovat loogikot. Ainutkertainen ei ole partikulaarista, vaan universaalialia.

Ihminen on päämäärä, ei väline. Koko sivilisaatio ojentautuu kohti ihmistä, jokaista ihmistä, jokaista minää. Mikä on tuo epäjumala, jolle ihmisistä joka ainoa tulisi uhrata, kutsutaan sitä sitten ihmiskunnaksi tai miksi tahansa? Minä nimittäin uhraudun lähimmäisteni puolesta, maanmiesteni puolesta, lasteni puolesta ja he taas uhrautuvat omiensa puolesta, ja niin edelleen ja niin edelleen sukupolvien loppumattomana seuraantona. Kuka lopulta korjaa tämän uhrin hedelmän?

Ne, jotka puhuvat meille tästä mielikuvituksellisesta uhrista, tästä kohteettomasta omistautumisesta, puhuvat usein myös oikeudesta elää. Mitä sitten on oikeus elää? Minulle kerrotaan, että olen täällä toteuttaakseni ties minkä yhteiskunnallisen päämäärän, mutta minä tunnen, että minä, samoin kuin jokainen veljistäni, olen täällä toteuttaakseni itseäni eli elääkseni.

Kyllä, kyllä, näen toki: valtaisa yhteiskunnallista toimintaa, väkevä sivilisaatio, paljon tiedettä, paljon taidetta, paljon uutteruutta, paljon moraalia, ja kun olemme täyt-

täneet maailman teollisuuden ihmeillä, suurilla tehtailla, teillä, museoilla ja kirjastoilla, lankeamme uupuneina niiden eteen ja kysymme: ketä varten? Onko ihminen tehty tiedettä varten vai tiede ihmistä?

»Ahaa!» huudahtaa sama lukija nyt. »Palaamme katekismukseen: kenelle Jumala loi maailman? Ihmiselle.» Hyvä niin. Jos ihminen on ihminen, hänen pitäisi vastata juuri näin. Jos muurahainen ymmärtäisi tällaisen päälle ja olisi itsestään tietoinen persoona, se vastaisi »Muurahaiselle», ja vastaus olisi oikea. Maailma on tehty tietoisuutta, jokaista tietoisuutta, varten.

Yksi ihmissielu on koko maailmankaikkeuden arvoinen, on joku sanonut, ja hienosti on sanonutkin. Ihmissielu, eikä niin? Ei elämä. Ei tämä elämä. Ja tästä seuraa, että mitä vähemmän uskoo sieluun, siis tietoiseen, henkilökohtaiseen ja konkreettiseen kuolemattomuuteen, sitä enemmän liioittelee kurjan ja ohimenevän elämänsä arvoa. Juuri tästä kumpuaa kaikki naismainen tunteilu sotaa vastaan. Ei pidä tahtoa kuolla, mutta se kuolema, jota ei pidä tahtoa, on toinen kuolema. »Sillä se, joka tahtoo pelastaa elämänsä, kadottaa sen», sanoo evankeliumi (Matt. 16:25): se ei sano »se, joka tahtoo pelastaa sielunsa», kuolemattoman sielunsa, jonka uskomme ja toivomme olevan kuolematon.

Objektivismiin puolustajat eivät huomaa (tai tarkemmin sanoen eivät tahdo huomata), että kun ihminen myöntää minänsä, persoonallisen tietoisuutensa, hän myöntää ihmisen, konkreettisen ja todellisen ihmisen eli todellisen humanismin ihmisen humanismin, ei ihmisen asioiden humanismia, ja myöntäessään ihmisen hän myöntää tietoisuuden. Ainoa tietoisuus, josta olemme tietoisia, on nimitäin ihmisen tietoisuus.

Maailma on olemassa tietoisuutta varten. Tai tarkemmin sanoen tämä *varten*, tämä päämäärän ajatus, joka on pikemminkin tunnetta kuin ajattelua, tämä teologinen tunne, voi syntyä ainoastaan siellä missä on tietoisuutta. Pohjimmiltaan tietoisuus ja päämääräisyys ovat sama asia.

Jos auringolla olisi tietoisuus, se epäilemättä ajattelisi elävänsä valaistakseen maailmoja, mutta myös ja ennen kaikkea se ajattelisi, että maailmat ovat olemassa jotta se voisi valaista niitä, ja se nauttisi elämästään valaistessaan niitä. Se ajattelisi oikein.

Koko tämä ihmisen traaginen taistelu itsensä pelastamiseksi, kuolematon kuolemattomuuden kaipaus, joka sai ihminen Kantin tekemään mainitsemani kuolemattoman hypyn, kaikki tämä ei ole mitään muuta kuin taistelua tietoisuuden puolesta. Joku epäinhimillinen ajattelija on väittänyt, ettei tietoisuus ole mitään muuta kuin valon välähdys kahden pimeän ikuisuuden välissä, mutta jos niin on, mikään ei ole vastenmielisempää kuin olemassaolo.

Joku saattaa ajatella, että kaikki sanomani on pohjimmiltaan ristiriitaista: välillä kaipaan päättymätöntä elämää ja välillä taas sanon, ettei tämä elämä ole niin arvokas kuin väitetään. Piileekö tässä ristiriita? Varmasti! Ristiriita sydämeni ja pääni välillä, sillä sydämeni sanoo kyllä ja pääni sanoo ei! Tietenkin tässä piilee ristiriita. Kukapa ei muistaisi näitä evankeliumin sanoja: »Minä uskon! Auta minua epäuskossani!» (Mark. 9:24) Ristiriita! Tietenkin! Emme nimittäin elä kuin ristiriidoista ja niiden kautta; koska elämä on tragediaa ja tragedia loputonta taistelua ilman voittoa tai toivoa voitosta: se on ristiriitaa.

Kuten näkyy, puhutaan tunnearvoista, eivätkä järkiperusteet toimi tunnearvoja vastaan. Järkiperusteet ovat

nimittäin pelkkiä perusteita, toisin sanoen ne eivät ole välttämättä edes totuuksia. On luonnostaan ja Jumalan armosta pedanttisia määrittelijöitä: heistä tulee mieleeni eräs mies. Hän lohdutti isää, joka oli yhtäkkiä menettänyt parhaassa iässä olleen poikansa, ja sanoi: »Kärsivällisyyttä, ystävä, kaikkienhan meidän on kuoltava!» Onko muka outoa, että isä suuttui moisesta tahdittomuudesta? Tahdittonta tuollainen nimittäin on. Joskus jopa aksiooma voi olla tahdittomuutta. Kuinka monasti ei voidakaan sanoa että

*para pensar cual tú, sólo es preciso
no tener nada más que inteligencia.*³

Itse asiassa on olemassa ihmisiä, jotka tuntuvat ajattelevan pelkästään aivoillaan, tai millä elimellä nyt ajatellaankin; toiset taas ajattelevat koko ruumiillaan ja sielullaan, verellä, luuytimellään, sydämellään, keuhkoillaan, vatsallaan ja elämällään. Niistä, jotka ajattelevat vain aivoillaan, tulee määrittelijöitä; heistä tulee ajattelun ammattilaisia. Ja tiedätkö, mikä ammattilainen on? Tiedätkö, mitä työnjako saa aikaan?

Tarkastellaan esimerkiksi ammattinyrkkeilijää. Hän on oppinut antamaan iskuja niin taloudellisesti, että keskittää kaikki voimansa iskuun, muttei silti pane peliin muita lihaksia kuin juuri ne, jotka tarvitaan hänen toimintansa välittömän, keskitetyn määränpään saavuttamiseen: vastustajan tyrmäämiseen. Ei-ammattilaisen antama isku ei ole yhtä välittömästi objektiivisen tehokas, mutta se elävöittää lyöjää paljon voimakkammin pakottaessaan hänet panemaan peliin lähes koko ruumiinsa. Ensin mainittu on nyrkkeilijän lyönti, jälkimmäinen on ihmisen lyönti.

Tiedetään sitä paitsi hyvin, etteivät sirkuksen voimamiehet ja kehän atleetit ole terveitä. He tyrmäävät vastustajansa ja nostelevat valtaisia painoja, mutta kuolevat tuberkuloosiin tai huonoon ruuansulatukseen.

Jos filosofi ei ole ihminen, hän on vielä vähemmän kuin filosofi. Hän on pelkkä pedantti, siis ihmisen apinoija. Mitä tahansa tiedettä – kemiaa, fysiikkaa, geometriaa, filologiaa – voidaan harjoittaa hyvin erikoistuneesti ja hyvin ahtaissa kehyksissä, mutta filosofia on runouden tavoin yhdistämistä ja kokoamista. Muutoin siitä tulee pelkkää viisastelua, näennäisfilosofista oppineisuutta.

Kaikella tietämisellä on päämäärä. Sanottakoon mitä sanotaan, mutta tieto tiedon vuoksi on pelkkää synkkämielistä kysymyksen kiertelyä. Jotakin opitaan joko välitöntä käytännöllistä päämäärää varten tai muiden tietojemme täydennykseksi. Jopa meistä kaikkein teoreettisimmalta vaikuttava oppi, sellainen, joka on kaikkein vähiten sovellettavissa elämän ei-älyllisiin välttämättömyyksiin, vastaa älylliseen tarpeeseen, sillä siitä on kysymys, ajattelun ekonomisuuden tavoitteeseen, tietoisuuden ykseyden ja jatkuvuuden periaatteeseen. Mutta samoin kuin tieteellisen tiedon päämäärä on muussa tiedossa, ulkokohtainen filosofia viittaa koko kohtaloomme, asenteeseemme elämää ja maailmankaikkeutta kohtaan. Ja filosofian traagisin ongelma on älyllisten tarpeiden yhdistäminen tunteiden ja tahdon tarpeisiin. Tähän nimittäin murskautuu kaikki filosofia, joka on ratkaisevinaan ikuisen ja traagisen ristiriidan olemassaolomme perustalla. Mutta kohtaavatko kaikki tämän ristiriidan?

On turha odottaa mitään esimerkiksi hallitsijalta, joka ei koskaan ole hämäästikään miettinyt kaikkien asioiden,

ennen kaikkea ihmisen ensimmäistä periaatetta ja viimeistä päämäärää, ihmisen alkuperän miksi-kysymystä ja ihmisen kuoleman miksi-kysymystä.

Eikä tämä ylin ajattelun aihe voi olla puhtaan rationaalinen: sen täytyy olla affektiivinen. Ajatteleminen ei riitä, meidän on tunnettava kohtalomme. Ja jos se, joka on toimivinaan kaltaistensa johtajana, sanoo ja julistaa, ettei piittaa tuonpuoleisista asioista, niin hän ei ansaitse johtaa muita. Tämä ei tietenkään tarkoita, että hänellä pitäisi olla hallussaan valmis ratkaisu. Ratkaisu! Onko sellaista edes?

Mitä minuun tulee, en koskaan antaudu tai luovuta luottamustani sellaiselle kansanjohtajalle, joka ei ole syvällisesti ymmärtänyt, että se, joka johtaa kansaa, johtaa ihmisiä, lihasta ja verestä koostuvia ihmisiä, jotka syntyvät, kärsivät ja kuolevat, vaikeivät tahdokaan kuolla; ihmisiä, jotka ovat päämääriä itsessään, eivät pelkkiä välineitä; ihmisiä, joiden täytyy olla oma itsensä eikä kukaan muu; sanalla sanoen ihmisiä, jotka etsivät sitä, mitä me kutsumme onnellisuudeksi. On esimerkiksi epäinhimillistä uhrata ihmiskupolvi seuraavalle sukupolvelle piittamatta lainkaan uhrattujen kohtalosta. Ei tarvitse piitata heidän muistostaan tai heidän nimistään, vaan heistä itsestään.

Kaikki väitteet, joiden mukaan ihminen jatkaa elämänsä lapsissaan, töissään tai maailmankaikkeudessa, ovat sekavaa selittelyä, johon tyytyvät ainoastaan tunteitaan typerät. Älyltään he muuten saattavat olla hyvinkin vaikuttavia. Ihmisellä voi nimittäin olla suurta lahjakkuutta (sitä, mitä me kutsumme suureksi lahjakkuudeksi), mutta hän voi silti olla tunnetyperys tai jopa moraali-imbesilli. Sellaista on kyllä nähty.

Nämä lahjakkaat tunteiltaan typerät väittävät, että on turha uppoutua siihen mitä ei voida tietää, turha taistella tutkainta vastaan. Yhtä hyvin voitaisiin sanoa miehelle, jolta on amputoitu jalka, ettei hänen edes toinna ajatella asiaa. Meiltä kaikilta puuttuu jotakin; jotkut meistä vain tuntevat sen, toiset eivät. Tai sitten he teeskentelevät etteivät tunne ja ovat niin ollen tekopyhiä.

Kun eräs pedantti näki Solonin itkevän yhden lapsensa kuolemaa, hän sanoi: »Miksi itket noin, kun siitä ei kuitenkaan ole mitään hyötyä?» Viisas vastasi hänelle: »Juuri siksi, ettei siitä ei ole mitään hyötyä.» Tietenkin itkemisestä on hyötyä. Ellei muuta, se helpottaa surua. Mutta yhtä lailla näkyy Solonin tungettelevälle kysyjälle antaman vastauksen syvällinen merkitys. Olen vakuuttunut, että voisimme ratkaista monia asioita, jos astuisimme kaikki kadulle ja saattaisimme kärsimyksemme päivänvaloon. Ehkä lopputuloksena olisi vain yksi yhteinen surunaihe, jota valittaisimme yhdessä: itkisimme ja huutaisimme taivaisiin ja kutsuisimme Jumalaa. Vaikka Hän ei kuulisi meitä, Hän saisi kuulla meitä. Tempelissä pyhintä on se, että se on paikka, jonne mennään itkemään yhdessä. Kun kohtalon korventama joukko laulaa yhdessä *Misereren*, siinä on yhtä paljon arvoa kuin kokonaisessa filosofiassa. Ruton parantaminen ei riitä, meidän on osattava itkeä sitä. Niin, meidän täytyy oppia itkemään! Kenties tämä on korkein viisaus. Miksikö? Kysykää Solonilta.

On olemassa jotain, jota paremman nimen puutteessa kutsumme traagiseksi elämäntunnoksi. Se kantaa mukanaan kokonaista käsitystä elämästä ja maailmankaikkeudesta, kokonaista enemmän tai vähemmän selkeästi muotoiltua, enemmän tai vähemmän tiedostettua filosofiaa. Ja

tämä tunto saattaa olla ja onkin paitsi yksittäisillä ihmisillä myös kokonaisilla kansoilla. Eikä tämä tunto niinkään juonnu ajatuksista vaan määrää ne, vaikka jälkikäteen ajatukset reagoivat siihen ja vahvistavat sitä. Joskus se voi olla peräisin satunnaisesta sairaudesta, heikosta ruuansulatuksesta esimerkiksi, mutta joskus se kuuluu ruumiin rakenteeseen. Kuten tulemme näkemään, on turha puhua terveistä ja sairaista ihmisistä. Paitsi ettei ole olemassa normatiivista terveyden käsitettä, kukaan ei ole todistanut, että ihmisen pitäisi olla luonnostaan iloinen. Lisäksi ihminen, ollakseen ihminen eli ollakseen tietoinen, on aasiin tai rapuun verrattuna sairas eläin. Tietoisuus on sairaus.

Lihasta ja verestä muodostuneiden ihmisten joukossa on elänyt tyyppiesimerkkejä traagisesta elämäntunnosta. Muistan nyt Marcus Aureliuksen, Augustinuksen, Pascalin, Rousseau'n, Chateaubriandin *Renén*, *Obermannin*, Thomsonin, Leopardin, Vignyn, Lenaun, Kleistin, Amielin, Quentalin ja Kierkegaardin: näitä ihmisiä viisaus painoi paljon pikemmin kuin tieto.

Eräät ajattelevat, että nämä ihmiset omaksuivat asenteensa ikään kuin asenteen voisi omaksua tuosta vain kuin asennon saadakseen huomiota tai kenties päästäkseen vallanpitäjien, ehkä johtajiensa suosioon, mutta mikään ei ole pelkurimaisempi kuin ihminen, joka ryhtyy omaksumaan muiden asenteita. Silti: *bonni soit qui mal y pense*, ettei tässä ja nyt tarvitsisi esittää tuota espanjalaista sananlaskua, joka on paljon väkevämpi mutta ehkä myös liian karkea.

Uskoakseni on olemassa myös kansoja, jotka tuntevat traagisen elämäntunnon.

Sitä meidän on nyt tarkasteltava aloittamalla terveydestä ja sairaudesta.

II

LÄHTÖKOHTA

Äskeiset pohdiskeluni saattavat tuntua jonkun mielestä hieman sairaalloisilta. Sairaalloisiltako? Mutta mitä sitten on sairaus? Mitä terveys?

Ehkä sairaus itse on olennainen ehto sille, mitä me kutsumme edistykseksi, ja edistys puolestaan sairautta.

Kukapa ei tuntisi traagista paratiisimyyttiä? Kaukaisimmat esivanhempamme elivät paratiisissa täysin terveinä ja täysin viattomina, ja Jahve salli heidän syödä elämän puusta luotuaan kaiken heitä varten. Hän kuitenkin kielsi heitä syömästä hyvän ja pahan tiedon puun hedelmää. Mutta kun heidät oli vietellyt käärme, jota Kristus piti harkitsevaisuuden mallina, he maistoivat hyvän ja pahan tiedon puun hedelmää ja altistuivat kaikille sairauksille sekä niiden huipentumalle ja kruunulle kuolemalle sekä työlle ja edistykselle. Tämän legendan mukaan edistys on nimittäin peräisin perisyynnistä. Niinpä lankeemuksen aiheutti naisen, Eevan,

uteliaisuus, sillä naistahan elimelliset ja hengissä säilymisen välttämättömyydet eniten puristavat. Lankeemuksen myötä saatiin kuitenkin myös pelastus, joka työntää meidät Jumalan polulle, lähestymään Häntä ja elämään Hänessä.

Tahdotteko kuulla toisen version alkuperästämme? Hyvä on. Sen mukaan ihminen ei tarkasti ottaen ole muuta kuin eräänlainen gorilla, oranki, simpanssi tai jotakin sellaista, vesipää tai sen semmoinen. Antropoidiapina sai kerran tarkasti ottaen eläimellisestä ja zoologisesta näkökulmasta sairaan pennun, todella sairaan, ja vaikka tuo sairaus olikin heikkous, olemassaolon taistelussa siitä tuli etu. Ainoa kahdella jalalla kulkeva nisäkäs onnistui pysyttelemään seisaallaan: syntyi ihminen. Seisoma-asento vapautti hänet käyttämästä käsiään kävelemisen apuna ja niin hän saattoi painaa peukalon muita sormia vasten ja tarttua esineisiin ja valmistaa itselleen välineitä. Kuten tiedetään, kädet ovat todella tärkeät älyn kehittymiselle. Ja asento antoi keuhkoille, henkitorvelle, kurkunpäälle ja suulle kyvyn muodostaa puhetta, ja sana puolestaan on älyä. Lisäksi asento sai aikaan sen, että pää oli suoraan ruumiin yläpuolella ja saattoi kehittyä painavammaksi: päässä on ajattelun sija. Vaan koska lantioluiden piti tämän vuoksi olla kestävämmät ja vahvemmat kuin niillä lajeilla, joiden torso ja pää ovat kaikkien neljän raajan varassa, luomiskertomuksen mukainen lankeemuksen aiheuttaja, nainen, joutui synnyttämään suuripäisempiä olentoja kovempien luiden muodostaman kehikon läpi. Ja koska hän oli tehnyt syntiä, Jahve tuomitsi hänet synnyttämään lapsensa kivulla.

Gorilla, simpanssi, oranki ja niiden sukulaiset varmaankin pitävät ihmistä sairaana eläinparkana, joka jopa varastoi kuollessa. Miksi?

Eikö tämä ensisijainen sairaus ja kaikki sitä seuraavat sairaudet olekin edistyksen keskeinen elementti? Esimerkiksi nivel tulehdus saastuttaa veren tuomalla siihen tuhkua, joka on peräisin epätäydellisestä orgaanisesta palamisesta, mutta eikö juuri tämä heikkous kenties tee veren kiihkeämmäksi? Eikö tämä epäpuhdas veri ehkä kiihdytä aivo toimintaa juuri siksi, että on epäpuhdasta? Kemiallisesti täysin puhdasta vettä ei voi juoda. Ja eikö voikin olla niin, että fysiologisesti puhdas veri on sopimatonta sellaisen nisäkkään aivoille, jonka täytyy elää ajattelusta?

Toisaalta lääketieteen historia opettaa meille, ettei edistyks niinkään ole sairauden itujen tai tarkemmin sanoen itse sairauksien poistamista, vaan sitä, että ne sopeutetaan elimistöömme, ne rikastavat sitä ja hajoavat vereemme. Mitä muuta tarkoittaa rokottaminen ja kaikki seerumit ja ajan myötä saavutettava immuniteetti?

Jos terveyden käsite ei olisi abstrakti kategoria, siis ankarasti ottaen olematonta, voisimme sanoa, ettei täysin terve ihminen olisi ihminen vaan irrationaalinen eläin. Irrationaalinen, koska ilman sairautta hänen järjellään ei olisi kipinää. On nimittäin olemassa todellinen ja traaginen sairaus; se saa meidät haluamaan pelkkää tietoa, maistamaan hyvän ja pahan tiedon puusta.

Παντες ανθρωποι τον ειδεναι ορεγονται φουσει, »[k]aikki ihmiset tavoittelevat luonnostaan tietämistä»⁴. Niin aloittaa Aristoteles *Metafysiikkansa*, ja sen jälkeen on toisteltu tuhansia kertoja, että uteliaisuus eli tiedonhalu, joka ensimmäisen Mooseksen kirjan mukaan johti ensimmäisen äitimme syntiin, on tiedon alkuperä.

Tässä on kuitenkin välttämätöntä erottaa toisistaan tiedon halu tai tahto tiedon itsensä tähden, tahto maistaa

hyvän ja pahan tiedon puusta, ja tahto tietää siksi, että se on elämiselle välttämätöntä. Viime mainittu antaa meille suoraa ja välitöntä tietoa, ja tiettyssä mielessä sitä voisi kutsua tiedottomaksi tiedoksi, ellei se kuulostaisi liian paradoksaaliselta. Se on yhteistä ihmiselle ja eläimille, kun taas eläimistä meidät erottaa refleksiivinen tieto, tieto siitä, että tiedämme.

Ihmiset ovat kiistelleet paljon tiedon alkuperästä ja tulevat aina kiistelemään siitä, sillä tuota kiistaa varten maailma on. Mutta kun jätämme myöhemmäs sen, mikä liittyy olemassaolon sisimpään, on täysin selvää, että enemmän tai vähemmän hämärällä tieto- tai havaintokyvyllä varustettujen olentojen elämässä, tai niiden, joilla ainakin käytöksensä perusteella näyttää olevan tieto- ja havaintokyky, elämässä tieto tuntuu liittyvän elämisen välttämättömyyteen ja tuottaa sitä mitä elämä tarvitsee. Se juontuu juuri siitä olion olemuksesta, joka Spinozan mukaan muodostuu pyrkimyksestä säilyä olemisessaan äärettömästi. Puhuaksemme lähes karkean konkreettisilla sanoilla voimme sanoa, että aivojen toiminta on riippuvainen vatsasta. Olennoissa, jotka ovat kaikkein alimpina elävien olentojen tikkailla, tahdonalaisilta vaikuttavat teot eli siis ne, jotka tuntuvat liittyvän enemmän tai vähemmän selkeään tietoisuuteen, ovat tekoja, joiden tarkoitus on tuottaa ravintoa tekijälleen.

Tätä voimme siis kutsua tiedon historialliseksi alkuperäksi, olipa sen alkuperä muussa mielessä millainen hyvänsä. Oliot, joilla tuntuu olevan havaitsemiskyky, havaitsevat voidakseen elää, ja havaitsevat vain silloin kun eläminen sitä edellyttää. Mutta ehkä tämä varastoitu tieto, joka alun perin oli hyödyllistä mutta ei enää ole, on muodostanut virran, joka ylittää selvästi pelkkään elämisen tarvittavan.

Ensiksi on siis tarve tietää voidakseen elää, ja siitä juontuu tämä toinen, jota voisimme kutsua ylelliseksi ja ylimääräiseksi tiedoksi. Siitä voi puolestaan muodostua uusi tarve. Uteliaisuus, niin sanottu synnynnäinen tiedontahto, herää ja alkaa toimia vasta kun elämälle välttämättömän tiedon tarve on tyydytetty. Ja vaikka nykyoloissa ei aina käy niin, uteliaisuus saattaa voittaa välttämättömyyden ja tieto ihmisen, on ensisijainen tosiasia kuitenkin, että uteliaisuus on peräisin elämälle välttämättömän tiedon tarpeesta, ja tämä on se kuollut paino ja karkea materia, jota tiede kantaa sylissään. Ja kun tiede pyrkii olemaan tietoa tiedon tähden ja totuuden tuntemista totuuden tähden, elämän välttämättömyydet pakottavat sen palvelukseensa, ja vaikka ihmiset luulevat etsivänsä totuutta sen itsensä tähden, tosiasiasa he etsivät totuudesta elämää. Tieteen muodot ovat riippuvaisia inhimillisten tarpeiden muodoista, ja tiedemiehet työskentelevät tahtoen tai tahtomattaan, tietäen tai tietämättään palvelen valtaapitäviä tai kansaa, jotka pyytävät heiltä tyydytystä kiihkeään kaipaukseensa.

Mutta onko tämä todella tieteen kuollutta painoa ja karkeaa materiaa, vai onko tämä sittenkin sen syvin, vapahava lähde? Tosiasiasa se on jälkimmäistä, ja on erittäin typerää yrittää kapinoida elämän itsensä asettamia ehtoja vastaan.

Tieto toimii elämän välttämättömyyden ja ennen kaikkea henkilökohtaisen itsesäilytysvaiston palveluksessa. Tämä välttämättömyys ja vaisto ovat luoneet ihmiseen tietämisen elimet ja antaneet niille niiden merkityksen. Ihminen näkee, kuulee, koskettaa, maistaa ja haistaa sen, mikä hänen tarvitsee nähdä, kuulla, koskettaa, maistaa ja haistaa säilyäkseen hengissä. Jos yksikin näistä aistikyvyistä heik-

kenee tai katoaa, hänen elämänsä muuttuu vaarallisemmaksi, ja jos meidän yhteiskunnassamme vaarat lisääntyvät vähemmän, syynä on se, että muut pystyvät näkemään, kuulemaan, koskettamaan, maistamaan ja haistamaan toisten puolesta. Yksinäinen, oppaaton sokea ei säilyisi pitkään hengissä. Välttämättömyys on toinen aisti, se on todellinen *sensus communis*.

Eristettynä yksilönä ihminen ei siis näe, kuule, kosketa, maista tai haista muuta kuin sen, mikä hänen tarvitsee nähdä, kuulla, koskettaa, maistaa tai haistaa elääkseen ja säilyäkseen hengissä. Jos hän ei havaitse värejä kuin punaisesta violettiin, voi olla, ettei hänen selviytyäkseen tarvitse havaita enempää. Ja itse aistit ovat yksinkertaistamiskoneistoja, jotka eliminoivat objektiivisesta todellisuudesta kaiken sen, minkä tunteminen ei ole tarpeellista käytettäessä esineitä elämän säilyttämiseksi. Jos eläin ei menehdy täydellisessä pimeydessä, siitä tulee sokea. Loiset elävät toisten eläinten sisuksissa ravintonesteistä, jotka nuo toiset ovat valmistaneet. Niiden ei tarvitse nähdä eikä kuulla, joten ne eivät kuule eivätkä näe, vaan ne ovat muuttuneet eräänlaisiksi pusseiksi ja pysyvät kiinnittyneinä olentoon josta elävät. Niille riittää, että eläimet, joiden sisuksissa ne elävät, näkevät ja kuulevat.

Tieto palvelee siis ensisijaisesti itsesäilytysvaistoa, joka puolestaan on, kuten Spinozan myötä sanoimme, olion olemus. Niinpä voidaan sanoa, että itsesäilytysvaisto tekee todellisuuden ja maailman totuuden meille havaittaviksi, sillä mittaamattomasta ja rajattomasta mahdollisen alueesta tämä vaisto ottaa esille ja erottelee vain sen, mikä on olemassa meille. Meille on itse asiassa olemassa kaikki se, mikä meidän on tavalla tai toisella pakko tuntea voidaksemme

olla olemassa. Meidän tiedossamme objektiivinen olemassaolo merkitsee riippuvaisuutta omasta henkilökohtaisesta olemassaolostamme. Eikä kukaan voi kiistää, eikä voisi olla olemassa ja etteikö olisi olemassa meille ainakin toistaiseksi tuntemattomia todellisuuden puolia, jotka ovat ehkä mahdollisimman tuntea, koska ne eivät ole millään tavoin välttämättömiä meille, kun pyrimme säilyttämään oman aktuaalisen olemassaolomme.

Ihminen ei kuitenkaan elä ainoastaan eristettynä yksilönä, vaan hän on yhteiskunnan jäsen, joten on varsin osuvaa sanoa, että atomiksi ajateltu yksilö on abstraktio. Aivan niin, maailmankaikkeudesta erotettu atomi on yhtä suuri abstraktio kuin atomeista erotettu maailmankaikkeus. Ja jos yksilö on olemassa, syynä on ikuisuuden vaisto. Ja tästä vaistosta, tarkemmin sanottuna yhteiskunnasta, ilmaantuu järki.

Se, mitä me kutsumme järjeksi, reflektoitu ja reflektiivinen tieto, se, joka erottaa ihmisen eläimistä, on yhteiskunnan tuote.

Se saattaa olla peräisin kielestä. Ajattelemme artikuloitusti eli reflektoidusti artikuloitun kielen ansiosta, ja kieli puolestaan on peräisin tarpeesta välittää ajatuksemme lähimmäisillemme. Ajatteleminen on itsekseen puhumista, ja me kaikki puhumme itsemme kanssa koska olemme joutuneet puhumaan toisillemme. Arkielämässä sattuu tavan takaa, että kohtaamme etsimämme ajatuksen ja onnistumme muotoilemaan sen, siis ottamaan sen haltuun vetämällä sen esiin epäselvien havaintojen sumusta, ja tämä onnistuu siksi, että joudumme ponnistelemaan voidaksemme ilmaista ajatuksen muille. Ajattelu on sisäistä kieltä, ja sisäinen kieli on peräisin ulkopuolelta. Niin ollen järki

on siis sosiaalista ja yhteistä. Tästä seikasta on lukuisia seurauksia, kuten saamme nähdä.

Jos on olemassa todellisuus, joka sikäli kuin sen tunemme on henkilökohtaisen itsesäilytysvietin ja sitä palvelevien aistien tuotetta, eikö pitäisi olla olemassa myös toinen, yhtä todellinen maailma, joka sikäli kuin sen tunemme on lajin jatkumisen vietin tuotetta ja sen palveluksessa? Itsesäilytysvaisto, nälkä, toimii ihmisyksilön perustana; lajin säilymisen vaisto, rakkaus alkeellisimmassa ja fysiologisimmassa muodossaan, toimii ihmisyhteiskunnan perustana. Ja samoin kuin ihminen tietää mitä hänen pitää syödä säilyäkseen hengissä, samoin yhteiskunta tai ihmisen yhteiskunnallisena olentona tietää mitä hänen pitää syödä jatkuakseen yhteiskunnassa.

On olemassa maailma, aistittava maailma, joka on syntynyt nälästä, ja toinen maailma, ideaalinen maailma, joka on syntynyt rakkaudesta. Ja samoin kuin on aisteja, jotka palvelevat aistittavan maailman tuntemista, on myös ideaalisen maailman tuntemista palvelevia aisteja, jotka toistaiseksi suurimmaksi osaksi uinuvat, sillä yhteiskunnallinen tietoisuus on hädin tuskin sarastuksessaan. Ja miksi meidän pitäisi kiistää rakkauden, jatkumisen vaiston luomuksilta objektiivinen todellisuus, kun kerran myönnämme sen nälän ja itsesäilytysvaiston luomuksille? Eikö nimittäin voida sanoa, että jos ensin mainitut ovat vain mielikuvituksemme tekoa eikä niillä ole objektivistista arvoa, sama pätee myös jälkimmäisiin, koska ne ovat pelkkiä aistiemme luomuksia? Kuka voi väittää, ettei ole olemassa näkymätöntä ja aineetonta maailmaa, ja sen voi havaita sisäisellä aistilla, joka toimii jatkumisen vaiston palveluksessa?

Ihmisyhteiskunnalla on aisteja, joita yksilöllä ei olisi, ellei hän kuuluisi yhteiskuntaan. Samoin yksilöllä, ihmisellä, joka itsekin on yhdenlainen yhteiskunta, on aisteja, joita hänen soluillaan ei ole. Hämärässä tietoisuudessaan kuulon sokeilla soluilla ei voi olla tietoa näkyvän maailman olemassaolosta, ja jos niille siitä kerrottaisiin, ne ehkä pitäisivät sitä kuurojen näkösolujen satunnaisena keksaisuna, kun taas näkösolut puolestaan pitäisivät kuulosolujen luomaa äänen maailmaa pelkkänä harhana.

Huomautimme aiemmin, ettei korkeampien eläinten sisuksissa elävien ja niiden ravintonesteiden ruokkimien loisten tarvitse nähdä tai kuulla, eikä niille ole olemassa näkyvää tai kuuluvaa maailmaa. Ja jos niillä olisi hieman tietoisuutta ja ne huomaisivat, että eläin, jonka kustannuksella ne elävät, uskoo toiseen maailmaan, ne saattaisivat pitää koko ajatusta mielikuvituksellisena houreena. Samoin on olemassa yhteiskunnallisia loisia, kuten Balfour⁵ niin osuvasti sanoo. He saavat yhteiskunnalta moraalisen käyttäytymisensä motiivit ja ja kiistävät, että usko Jumalaan ja tuonpuoleiseen olisi välttämätön hyvän käyttäytymisen ja siedettävän elämän perusteeksi; yhteiskunta kun on valmistanut heille henkisen nesteen, josta he elävät. Yksittäinen yksilö voi sietää elämää ja elää hyvin tai jopa sankarillisesti uskomatta sielun kuolemattomuuteen tai Jumalaan, mutta hän elää hengellisen loisen elämää. Se, mitä me kutsumme kunniantunnoksi, on ei-kristityissäkin kristinuskon tuotetta. Sanonpa vielä, että jos ihmisen usko Jumalaan yhdistyy puhtaaseen ja moraalisesti korkeaan elämään, hyvää hänestä ei niinkään tee Jumalaan uskominen, vaan Jumalan ansiosta hyvyys saa hänet uskomaan jumalaan. Hyvyys on hengellisen selvänäköisyyden paras lähde.

Tiedän kuitenkin, että minulle voidaan sanoa kaiken tämän olevan metaforaa: miten ihminen luo aistimaailman ja rakkaus luo ihanteen, kaikki nämä sokeat kuulosolut ja kuurot näkösolut, kaikki hengelliset loiset ja niin edelleen. Pitää paikkansa, enkä väitäkään tekeväni muuta kuin puhuvani metaforisesti. Tämä sosiaalinen aisti, rakkauden lapsi, kielen ja järjen isä ja ideaalisen maailman synnyttäjä, ei pohjimmiltaan ole muuta kuin sitä, mitä me kutsumme fantasiaksi ja mielikuvitukseksi. Järki on peräisin mielikuvituksesta. Ja jos mielikuvitus ymmärretään kyvyksi, joka oikukkaasti takoo mielikuvia, kysyn, mitä oikut sitten ovat. Sitä paitsi myös aistit ja järki erehtyvät.

Meidän pitää selvittää, mikä on tämä sisäinen sosiaalinen kyky, kaikenhenkilöivä mielikuvitus, joka jatkumisen vastoin palveluksessa paljastaa meille sielun kuolemattomuuden ja Jumalan ja tekee siten Jumalasta sosiaalisen tuotteen.

Mutta siihen palaamme tuonnempana.

Vaan nyt: mitä varten filosofoidaan, siis mitä varten pohditaan ensimmäisiä periaatteita ja perimmäisiä päämääriä? Mitä varten totuutta etsitään pyyteettömästi? On totta, että kaikki ihmiset tavoittelevat luonnostaan tietoa; mutta mitä varten?

Filosofit etsivät teoreettista tai ideaalista lähtökohtaa inhimilliselle työlleen, filosofoinnilleen; yleensä he eivät kuitenkaan etsi käytännöllistä ja todellista lähtökohtaa, tarkoitusta. Mikä on filosofoinnin tarkoitus, missä tarkoituksessa ajatellaan ja ilmaistaan ajatuksia vertaisille? Mitä filosofi etsii filosofiasta ja sen avulla? Totuutta sen itsensä tähdenkö? Vai totuutta, jotta voisimme alistua sille ja määrittää hengellisen asenteemme elämään ja maailmankaikkeuteen sen mukaisesti?

Filosofia on filosofin inhimillinen tuotos, ja jokainen filosofi on lihaa ja verta oleva ihminen, joka suuntautuu kohti toisia ihmisiä, jotka ovat lihaa ja verta kuten hänkin. Ja oli miten oli, hän ei filosofoi pelkällä järjellä, vaan tahdolla, tunteella, lihalla ja verellä, koko sielullaan ja koko ruumiillaan. Filosofiaa harjoittaa koko ihminen.

En tahtoisi käyttää tässä ensimmäistä persoonaa ja antaa ymmärtää, että minä filosofoin eikä ihminen, koska silloin on vaarana sekoittaa kaksi eri minää. Tämä konkreettinen, rajallinen, lihaa ja verta oleva minä, joka kärsii hammassärystä eikä kestä elämää, jos kuolema on henkilökohtaisen tietoisuuden loppu, ei saa mennä sekaisin tuon toisen näennäisminän kanssa, tuon isolla kirjaimella kirjoitetun teoreettisen Minän, jonka Fichte toi filosofiaan, eikä myöskään Max Stirnerin yhtä teoreettisen Ainutkertaisen kanssa. On viisainta puhua »meistä». Mutta tila erottaa meitä toisistamme.

Tieto tiedon vuoksi! Totuus totuuden tähden! Moinen on epäinhimillistä. Ja jos sanomme, että teoreettinen filosofia tähtää käytäntöön, totuus hyvyteen, tiede moraaliiin, niin kysyn: mikä tarkoitus hyvällä sitten on? Onko se ehkä päämäärä itsessään? Hyvä ei ole mitään muuta kuin sitä, mikä edesauttaa tietoisuuden säilymistä, jatkumista ja rikastumista. Hyvä suuntautuu ihmiseen, ihmisistä koostuvan inhimillisen yhteiskunnan ylläpitoon ja täydellistämiseen. Minkä tähden sitten on näin? »Toimi niin, että toimintasi voi toimia normina kaikille ihmisille», sanoo Kant. Hyvä, mutta miksi? Täytyy selvittää mitä varten.

Kaiken filosofian todellisessa lähtökohdassa, joka on käytännöllinen eikä teoreettinen, piilee syy miksi. Filosofi filosofoi jostakin suuremmasta syystä kuin filosofoi-

dakseen. *Primum vivere, deinde philosophari*, sanoo vanha latinankielinen sananlasku, ja koska filosofi on ihminen ennen kuin filosofi, hänen täytyy elää voidakseen filosofoida, ja hän filosofoi elääkseen. Ja yleensä hän filosofoi luopuakseen elämästä tai etsiäkseen jonkin perimmäisen päämäärän tai huvitellakseen ja unohtaakseen kärsimykset tai urheilullisuuttaan ja leikillään. Hyvä esimerkki viime-mainitusta on hirmuinen ateenalainen ironikko Sokrates, jonka Ksenofon kertoo *Muistelmissaan* paljastaneen kurtisaani Teodotalle keinot, joita tämän pitäisi käyttää rakastajien houkuttelemiseen taloonsa, jolloin tämä puolestaan pyysi filosofia metsästyskumppanikseen, *συνδηρατης*, lyhyesti sanottuna parittajaksi. Pitää paikkansa, että filosofia saattaa muuttua paritustaidoksi, vaikkakin hengelliseksi. Joskus se taas muuttuu oopiumiksi, johon murheet hukkuvat.

Otan umpimähkään käteeni metafysiikkaa käsittelevän kirjan, sen, joka on helpoiten ulottuvillani. *Time and Space: A metaphysical essay*, kirjoittanut Shadworth H. Hodgson⁶. Kun avaan sen, saan lukea ensimmäisen osan viidennen luvun viidennestä kappaleesta: »Metafysiikka ei tarkasti ottaen ole tiedettä, vaan filosofiaa; se on siis tiedettä, jonka päämäärä on siinä itsessään, sitä harjoittavien hengenvoimien tyydyttämisessä ja kasvattamisessa, ei ulkoisessa päämäärässä, kuten siinä, että opittaisiin elämään hyvin.» Tarkastelkaamme lainausta. Näemme ensin, ettei metafysiikka tarkkaan ottaen – *properly speaking* – ole tiede, »siis», *that is*, se on tiede jonka päämäärä ja niin edelleen. Ja tämän tieteen, joka ei tarkkaan ottaen ole tiede, päämäärä on siinä itsessään, sen harjoittajien hengenkykyjen tyydyttämisessä ja kasvattamisessa. Mitä tämä sitten tarkoittaa?

Onko sen päämäärä siinä itsessään vai sen harjoittajien hengenkykyjen tyydyttämisessä ja kasvattamisessa? Joko tai! Sitten Hodgson lisää, ettei metafysiikan päämääränä ole mikään ulkoinen tarkoitus, kuten se, että opittaisiin elämään hyvin. Eikö filosofian harjoittajan mielen tyydytys olekaan siis osa hänen elämänsä hyvinvointia? Jos lukija tarkastelee englantilaisen metafysiikon kirjoittamaa katkelmaa, hän havaitsee sen ristiriitojen kudelmaksi.

Niin on väistämättä, kun yritetään *inhimillisesti* määrittellä tiede tai tieto, jonka päämäärä on siinä itsessään; tieto tiedon vuoksi, totuuden saavuttaminen vain sen itsensä tähden. Tiedettä ei ole olemassa muualla kuin henkilökohtaisessa tietoisuudessa ja sen ansiosta; astronomia ja matematiikka ovat todellisia vain niissä mielissä, jotka niitä harjoittavat ja edistävät. Ja jos jonain päivänä kaikki henkilökohtainen tietoisuus katoaa maan päältä, jos jonain päivänä palataan tyhjyyteen, siis absoluuttiseen tiedottomuuteen, josta inhimillinen tietoisuus on peräisin, eikä ole henkeä, joka ottaisi haltuunsa kaiken kasaamamme tieteen, niin mitä sitten? Meidän ei pidä unohtaa, että sielun henkilökohtaisen kuolemattomuuden ongelmaan sisältyy koko ihmislajin tulevaisuus.

Koska englantilainen on ennen kaikkea ihminen, on helppo ymmärtää, millaisiin ristiriitoihin hän lankeaa yrittäessään selittää meille tieteen, jonka päämäärä on siinä itsessään. Kenties saksalainen ammattilainen, siis filosofi, joka on tehnyt filosofiasta erikoisalansa ja sitä varten ensin murhannut inhimillisyytensä ja sitten haudannut sen filosofiaansa, osaisi selittää paremmin tällaisen tieteen, jonka päämäärä on siinä itsessään, samoin kuin tietämisen tietämisen vuoksi.

Ottakaamme esimerkiksi Spinoza, tuo portugalinkuuntalainen, joka elää maanpaossa Hollannissa: lukekaa hänen *Etiikkaansa* sellaisena kuin se on, epätoivoisena elegisenä runona, ja kertokaa minulle, ettekö kuule näennäisen seesteisten ja koruttomien *more geometrico* esitettyjen propositionien ja skolioiden takaa profeetallisten psalmien murheellisen kaiun. Tämä ei ole luopumisen, vaan epätoivon filosofiaa. Ja kun hän kirjoitti, ettei vapaa ihminen ajattele mitään vähemmän kuin kuolemaa, ja että hänen viisautensa ei ole kuoleman vaan ihmiselämän pohtimista, *homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat et euis sapientiam non mortis, sed vitae meditatio est?*; kun hän kirjoitti tuon, hän tunsu itsensä orjaksi kuten me kaikki, ja ajatteli kuolemaa, ja kirjoitti näin vapautuakseen ajatuksesta, vaikkakin turhaan. Tai kirjoittaessaan osan V proposition XLII, jossa »onnellisuus ei ole hyveen palkinto vaan hyve itse», hän varmasti tunsu mitä kirjoitti. Tästä syystä ihmiset nimittäin usein filosofoivat: vakuuttaakseen itsensä, siinä onnistumatta. Ja tämä vakuuttamisen tahto, siis tahto tehdä väkivaltaa omalle ihmisluonnolleen, on monien filosofoiden todellinen sisäinen lähtökohta.

Mistä minä tulen, mistä tulee maailma, jossa ja josta elän? Mihin menen ja mihin menee kaikki minua ympäröivä? Mitä tämä tarkoittaa? Sellaisia kysyy ihminen, kun hän on vapauttanut itsensä aineellisen toimeentulon raa'alta välttämättömyydeltä. Ja jos katsomme tarkkaan, näemme, ettei näiden kysymysten takana ole niinkään halu tietää miksi kuin tietää mitä varten; ei syy, vaan päämäärä. Ciceron⁸ määritelmä filosofiasta tunnetaan: hän sanoi sitä »tieteeksi jumalallisesta ja inhimillisestä ja niistä syistä, joihin nämä sisältyvät», *rerum divinarum et humanarum*,

causarumque quibus hae res continentur; mutta tosiasiassa nämä syyt ovat meille päämääriä. Ja korkein syy, Jumala, mitä muuta Hän on kuin korkein päämäärä? »Miksi» kiinnostaa meitä ainoastaan »mitä varten» -kysymyksen valossa; tahdomme tietää mistä tulemme, jotta voisimme tietää paremmin, minne menemme.

Tämä Ciceron määritelmä on stoalainen ja sen esittää myös erinomainen älyniekka Klemens Aleksandrialainen⁹, jonka katolinen kirkko on kanonisoinut pyhimykseksi. Hän esittää sen ensimmäisen *Stromatansa* luvussa V. Mutta tämä sama kristitty – kristitty? – filosofi kertoo meille neljännen *stromansa* luvussa XXII, että gnostikolle eli älylliselle ihmiselle tiedon, *gnosiksen*, tulee olla kylliksi, ja lisäksi: »Uskallan väittää, ettei hän, joka omistautuu tiedolle jumallisen opin itsensä tähden, valitse tietoa pelastuksen tähden. Älyn ponnistelu muutetaan harjoittelemalla lakkaamattomaksi ponnisteluksi. Ja alituinen älyn ponnistelu on älyllisen olennon olemus, joka johtuu katkeamattomasta sekoituksesta ja pysyy ikuisena kontemplaationa, elävänä substanssina; ja jos joku kysyisi älylliseltä ihmiseltä, valitsisiko tämä Jumalan tiedon vai ikuisen pelastuksen, jos nämä asiat olisivat erotettavissa, vaikka ne ovat yhtä, hän valitsisi epäröimättä tiedon Jumalasta.» Kunpa Hän, Jumala itse, josta toivomme voivamme nauttia ja jonka me toivomme voivamme omistaa ikuisesti, vapahtaisi meidät tällaiselta klemensiläiseltä gnostisismilta tai intellektualismilta!

Miksi tahdon tietää mistä tulen ja minne menen, mistä kaikki minua ympäröivä tulee ja minne menee, ja mitä kaikki tämä tarkoittaa? Koska en tahdo kokonaan kuolla, ja tahdon tietää, kuolenko lopullisesti vai en. Jos en kuole, mitä minusta tulee? Ja jos kuolen, millään ei ole merkitystä.

On kolme ratkaisua: a) tiedän, että kuolen lopullisesti ja siitä seuraa parantumaton epätoivo, b) tiedän, etten kuole kokonaan ja siitä seuraa taipuminen Jumalan tahtoon, c) en voi tietää kumpakaan, ja niin seuraa luopuminen epätoivossa, tai toisinpäin, epätoivoinen luopuminen tai luovuttava epätoivo, ja kamppailu.

Joku lukija varmasti sanoo, että »on viisainta olla miettimättä sellaista mitä ei voi tietää.» Mutta onko se mahdollista? Erittäin kauniissa runossaan »The Ancient Sage» Tennyson¹⁰ sanoi: »Oi poikani, et voi todistaa nimetöntä (*The Nameless*), et voi todistaa maailmaa jossa liikut; et voi todistaa olevasi pelkkää ruumista, et voi todistaa olevasi pelkkää henkeä, tai että olisit kumpaakin; et voi todistaa olevasi kuolematon etkä sen paremmin että olet kuolevainen; niin, poikani, et voi todistaa että minä, joka puhun kanssasi, en olekaan sinä, joka puhut itsesi kanssa, sillä mitään todistamisen arvoista ei voi todistaa oikeaksi eikä vääräksi. Ole siis viisas ja kulje aina epäilyn aurinkoisemmallalla puolella ja kapua uskoon, joka sijaitsee uskon muotojen tuolla puolen!» Aivan: juuri kuten viisas mies sanoo, mitään todistamisen arvoista ei voida todistaa oikeaksi eikä vääräksi,

*for nothing worthy proving can be proven,
not yet disproven;*

Mutta voimmeko pidätellä tuota viettiä, joka saa ihmisen tahtomaan tietoa ja ennen kaikkea tietoa siitä, mikä auttaa häntä elämään, elämään ikuisesti? Elämään ikuisesti, ei tietämään ikuisesti toisin kuin Aleksandrian gnostikko väitti. Eläminen nimittäin on yksi asia ja tietäminen toinen, ja

kuten saamme nähdä, niiden välillä vallitsee ehkä niin suuri vastakkaisuus, että voimme sanoa kaiken elinvoimaisen olevan antirationaalista eikä vain irrationaalista, ja kaiken rationaalisen elinvoiman vastaista. Juuri tämä on traagisen elämäntunnon perusta.

Descartesin metodin esityksen vika ei piile edeltävässä metodisessa epäilyssä; se ei piile myöskään siinä, että hän tahtoo aluksi epäillä kaikkea, sillä epäilyhän on pelkkä keinotekoinen väline; vika on siinä, että hän alkaa tyhjentää itseään itsestään eli Descartesista, todellisesta lihaa ja verta olevasta ihmisestä, siitä, joka ei tahdo kuolla ja yrittää muuttua pelkäksi ajattelijaksi, siis abstraktioksi. Todellinen ihminen kuitenkin palasi takaisin ja ryhtyi filosofoimaan.

»*Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée*». Näin alkaa *Metodin esitys*, ja juuri terve järki pelasti Descartes'n. Hän puhuu itsestään, ihminen Descartesista, ja kertoo meille muun muassa, että arvosti kaunopuheisuutta suuresti ja rakasti runoutta; että häntä miellytti erityisesti matematiikka, koska sen perusteet olivat varmoja ja ilmeisiä, ja että hän kunnioitti teologiaamme, ja uskoi siinä missä kuka tahansa muukin pääsevänsä taivaaseen: *et prétendais autant qu'aucun autre à gagner le ciel*. Tämä uskomus on luullakseni hyvin kiitettävä ja ennen kaikkea hyvin luonnollinen, ja juuri se esti häntä tekemästä kaikkia päätelmiä, joihin hänen metodinen epäilynsä olisi antanut aiheen. Ihminen Descartes uskoi pääsevänsä taivaaseen siinä missä kuka tahansa muukin: »mutta opin pitämään varmana, että tie sinne on avoinna niin tietämättömille kuin oppineillekin. Lisäksi opin, että ne ilmoitetut totuudet, jotka sinne johdattavat, ylittävät ymmärryksemme, joten en rohjennut alistaa niitä heikon järkeni tarkasteluun. Ja niinpä ajattelin, että niitä

menestyksellisesti tutkiakseen täytyisi saada jotain poikkeuksellista apua taivaasta ja olla enemmän kuin ihminen.»¹¹ Ja tässä on ihminen. Ihminen, joka ei Jumalan kiitos tuntenut tarvetta ottaa tiedettä ammatikseen (*métier*) kasvattaakseen omaisuuttaan, ja joka ei ottanut työkseen kyynillistä kunnian halveksimista. Ja sitten hän kertoo, miten hänen piti viettää aikaa Saksassa, ja uuniin (*poêle*) kavunneena hän alkoi filosofoida metodinsa avulla. Saksassa, mutta uunin sisässä! Ja sellainen on hänen esityksensä, uuniesitys, ja uunikin on saksalainen, vaikka sen sisään sulkeutunut mies oli ranskalainen, joka uskoi pääsevänsä taivaaseen.

Hän päätyi tulokseen *cogito ergo sum*, jota Pyhä Augustinus jo ennako; mutta tässä edellytetty *ego, ego cogito, ergo ergo sum* on epätodellinen, ideaalinen *ego*, ja sen *sum*, olemassaolo, aivan yhtä epätodellista; »ajattelen, siis olen» ei voi tarkoittaa mitään muuta kuin »ajattelen, siis olen ajatteleva»; tuo olento, joka on ja johdetaan ajattelusta, ei ole muuta kuin tietoa; tietämistä, muttei elämää. Ensisijaista ei ole, että ajattelen, vaan että elän, sillä myös ne, jotka eivät ajattele, elävät. Tosin tämä elämä ei kenties ole todellista elämää. Luoja! Millaisia ristiriitoja kohtaammekaan, kun yritämme näyttää elämän ja järjen!

Totuus on *sum, ergo cogito*: olen, siis ajattelen, vaikka kaikki oleva ei ajattele. Eikö tietoisuus ajattelemisesta ole ennen kaikkea tietoisuutta olemisesta? Onko puhdas ajattelu ilman itsetietoisuutta, ilman persoonallisuutta edes mahdollista? Onko ehkä olemassa puhdasta tietämistä ilman tunnetta, ilman tunteen sille antamaa aineellisuutta? Emmekö tunnekin ajattelua ja tunne samalla, että tiedämme ja haluamme? Eikö uunissa kököttävä mies voisi yhtä hyvin sanoa »tunnen, siis olen» tai »tahdon, siis olen»?

Ja eikö itsensä tunteminen olekin itsensä tuntemista tuhou-
tumattomaksi? Eikö tahtominen ole ikuisen tahtomista,
siis sitä, ettei tahdo kuolla? Eikö se, mitä Amsterdamin
surullinen juutalainen kutsui asian olemukseksi, *conatuk-*
seksi, joka pyrki säilymään äärettömästi olemisessaan, siis
todellinen rakkaus, kaiho kuolemattomuuteen, ole kenties
ensimmäinen ja perustava ehto kaikelle refleksiiviselle ja
inhimilliselle tiedolle? Ja eikö se siis ole kaiken filosofian
todellinen perusta, todellinen lähtökohta, vaikka intellek-
tualismin kierouttamat filosofit eivät sitä tunnistaisikaan?

Ja lisäksi juuri *cogito* toi mukanaan erottelun, joka on
tosin tuottanut totuuksia, mutta yhtä lailla sekaannusta,
nimittäin erottelu objektin, *cogito*, ja subjektin, *sum*, välillä.
Tuskin onkaan erotteluja, jotka eivät tuottaisi myös häm-
mennystä, mutta palaamme asiaan myöhemmin.

Nyt meille jää kiihkeä epäily, että kaiho olla kuolematta,
henkilökohtaisen kuolemattomuuden jano, *conatus*, jolla
pyrimme säilymään äärettömästi omassa olemisessamme,
joka traagisen juutalaisen mukaan on olemuksemme, on
kaiken tiedon tunneperusta sekä kaiken inhimillisen eli
ihmisen ihmisille takoman filosofian sisäinen henkilökoh-
tainen lähtöpiste. Saamme nähdä, miten tämän sisäisen
tunneongelman ratkaisu, joka saattaa merkitä pelkkää epä-
toivoista luopumista ratkaisun etsimisestä, antaa värinsä
kaikelle muulle filosofialle. Edes niin kutsutun tietämisen
ongelman alla ei piile mitään muuta kuin tämä inhimilli-
nen tunne, samoin kuin syytä kysyvän »miksi»-kysymyk-
sen alla ei piile mitään muuta kuin »mitä varten»-kysymys,
päämäärän etsiminen. Kaikki muu on itsensä pettämistä
tai pyrkimystä pettää muita; ja muita taas tahdomme pet-
tää, jotta voisimme pettää itseämme.

Lähtökohta

Ja tämä kaiken filosofian ja kaiken uskonnon henkilökohtainen ja affektiivinen lähtökohta on traaginen elämäntunto. Tarkastelkaamme sitä.

III

KUOLEMATTOMUUDEN JANO

Pysähtykäämme kuolemattomaan kuolemattomuuden kappuuseen, vaikka gnostikot tai intellektuellit saattavat sanoa, että se, mikä nyt seuraa, on pelkkää retoriikkaa eikä filosofiaa. Kun jumalainen Platon käsitteli sielun kuolematto-
muutta *Faidonissaan*, myös hän sanoi, että se sopii kietoa legendoihin, *μυθολογείν*.

Palauttakaamme ennen kaikkea taas kerran mieliimme – eikä tämä ole viimeinen kerta – miten Spinoza sanoo, että jokainen olento pyrkii säilymään itsessään ja tämä pyrkimys on sen aktuaalinen olemus, joka edellyttää ääretöntä aikaa, ja loppujen lopuksi sielu, joskus kirkkaine ja erottuvine ideoineen, joskus taas hämmentyneenä, pyrkii säilymään olemisessaan äärettömän kauan ja on tietoinen tästä pyrkimyksestään¹².

Meidän on itse asiassa mahdoton kuvitella, ettei meitä olisi olemassa, eikä mikään ponnistus riitä saamaan tie-

toisuutta tajuamaan absoluuttista tiedottomuutta, omaa tyhjenemistään. Lukija, yritä kuvitella täysin valppaana, millaisessa tilassa sielusi on, kun nukut sikiuudessa; yritä täyttää tietoisuutesi kuvitelmallä tiedottomuudesta, niin huomaat asian. Käsittämisyritys johtaa vain hirvittävään pyörrytyksen tunteeseen. Emme voi käsittää itseämme ole-mattomina.

Näkyvä maailmankaikkeus, itsesäilytysvaiston lapsi, käy minulle ahtaaksi, se on kuin ahdas selli, jonka kaltereita vasten sieluni tempoilee; en saa ilmaa, en pysty hengittämään. Enemmän, enemmän, alati enemmän; tahdon olla minä, lakkaamatta minä, mutta samalla tahdon olla myös muut, tunkeutua syvemmälle näkyvien ja näkymättömien asioiden kokonaisuuteen, laajentua äärettömän kauas ja levittäytyä ajan loppumattomuuteen. Se, ettei ole kaikkea ja aina, on sama kuin ei olisi lainkaan: vähintään tahdon olla kokonaan oma itseni, ikuiset ajat. Ja olla minä on olla kaikki muut. Kaikki tai ei mitään!

Kaikki tai ei mitään! Mitä muuta voisi tarkoittaa Shakespearen »ollako vai eikö olla», *to be or not to be*, tai se rivi, jonka sama runoilija panee Marcion sanomaan *Coriolanuk-sessaan*¹³: hän tarvitsee jumalalta vain ikuisuutta, *he wants nothing of a god but eternity?* Ikuisuus, ikuisuus! Sellaista on kaipaus; ikuisuuden kaipaus, jota ihmisten kesken kutsutaan rakkaudeksi; ja se, joka rakastaa toista, tahtoo ikuistua häneen. Vain ikuinen on todellista.

Tämä näky, jossa elämä valuu pois kuin vesi, on saanut kaikkien aikakausien runoilijat parkumaan sielunsa uume-nista: Pindaroksen »varjon uni», *σκιας ονυα*, Calderónin »elämä on unta» ja Shakespearen »meidät on tehty unten kudoksesta». Viimeinen lause on vielä traagisempi kuin

kastilialaisen, koska tämä vain toteaa, että elämä on unta, emme me, jotka uneksimme sen. Englantilainen taas tekee meistä itsestämme unta: unta, joka näkee unta.

Rakkaus ja katoavaisen maailman turhuus – kaksi todellisen runouden syvälle juurtunutta ja syvälle painuvaa säveltä. Ja ne ovat kaksi säveltä, joista yhtä ei voi soittaa saamatta toista vuorostaan kaikumaan. Tunne katoavaisen maailman turhuudesta herättää meissä rakkauden, ainoan asian, joka kykenee voittamaan turhan ja väliaikaisen, ainoan asian, joka täyttää ja ikuistaa elämän. Näennäisesti ainakin, sillä todellisuudessa... Ennen kaikkea kun rakkaus taistelee kohtaloa vastaan, se täyttää meidät tunteella siitä, että tämä näennäinen maailma on yhdentekevä. Se tarjoaa meille mahdollisuuden vilkaista toista maailmaa, joka on voittanut kohtalon ja jossa vapaus säätää lait.

Kaikki on katoavaista! Niin toistelevat ne, jotka ovat juoneet elämän lähteestä täysin siemauksin, ne, jotka ovat maistaneet hyvän ja pahan tiedon puun hedelmää.

Olla, olla ikuisesti, olla lakkaamatta, olemisen himo, olla enemmän! Jano Jumalaan! Himo ikuistavaan ja ikuisen rakkauteen! Olla aina! Olla Jumala!

»Teistä tulee Jumalan kaltaisia», kertoo ensimmäinen Mooseksen kirja (3:5) käärmeen sanoneen ensimmäiselle rakastuneelle parille. »Jos olemme panneet toivomme Kristukseen vain tämän elämän ajaksi, olemme sääliävimpiä kaikista ihmisistä», kirjoitti apostoli (1. Kor., 15:19), ja historiallisesti kaikki uskonto on peräisin kuolleiden kultista, siis kuolemattomuudesta.

Amsterdamin traaginen portugalijuutalainen kirjoitti, ettei vapaa ihminen ajattele mitään vähemmän kuin kuolemaa; tämä vapaa ihminen on kuitenkin kuollut ihmi-

nen, vapaa elämän jousesta, rakkauden puutteesta hän on vapautensa orja. Ajatus siitä, että minun on kuoltava, ja sen jälkeisiin tapahtumiin liittyvä arvoitus, toimii tietoisuuteni sykkeenä. Tarkastellessani seesteistä vihreää peltoa tai kirkkaita silmiä, joista loistaa sisarsieluni, tietoisuuteni paisuu, tunnen sielun sykkeen ja ympäröivä elämä kastelee minut likomäräksi, ja uskon tulevaisuuteeni; mutta silloin salaisuuden ääni kuiskaa minulle: »Lakkaat olemasta!» Kuoleman enkeli koskettaa minua siivellään ja sielun syke täyttää henkeni jumalallisuuden verellä.

Pascalin tavoin en ymmärrä niitä, jotka vakuuttelevat, etteivät lainkaan välitä tällaisista asioista. Piittaamattomuus asiasta, »joka koskee heitä itseään, heidän iankaikista elämäänsä, kaikkea, mitä heillä on, kiihottaa minua enemmän kuin säälistää. Se hämmästyttää ja kauhistaa minua»¹⁴, ja se, joka tuntee niin, on »minulle» kuten Pascalillekin, jonka sanoja juuri lainasin, »luonnoton».

Ties kuinka usein ja ties kuinka monessa kirjassa on sanottu, että primitiiviset uskonnot ovat saaneet alkunsa kuolleiden kultista, ja voidaan ankarasti sanoa, että ihmisen erottaa selkeimmin muista eläimistä se, että hän tavalla tai toisella vartioi kuolleitaan hylkäämättä heitä äiti maan kaikkituhoavaan huomaa; ihminen on kuolleita vartioiva eläin. Miltä hän niitä vartioi? Miltä ihmis-parka kuolleita suojelee? Tietoisuusparka pakenee omaa tuhoutumistaan, ja samoin kuin maailmasta juuri irronnut elämänhenki se kohtaa maailman ja tajuaa olevansa maailmasta erillinen, joten sen täytyy tahtoa muuta elämää kuin tämän maailman elämää. Ja niin maa on vaarassa muuttua valtavaksi hautausmaaksi ennen kuin kuolleetkin kuolevat uudelleen.

Kun eläville ei rakennettu muuta kuin turvemajoja tai olkimökkejä, jotka eivät kestäneet säätä, korotettiin kuolleille hautakumpuja, ja hautoihin käytettiin kiveä jo aikaisemmin kuin asumuksiin. Kuolleiden vankat asunnot ovat kestäneet vuosisatoja, elävien eivät; väliaikaiset asumukset eivät ole kestäneet, pysyvät kestävätkin.

Tämä kuolemattomuuden vaan ei kuoleman kultti aloitti ja säilytti uskonnot. Tuhoamisvimman tuoksinassa Robespierre pani kansalliskonventin julistamaan Korkeimman Olennon olemassaolon ja »sielun kuolemattomuuden lohduttavan periaatteen»: »lahjomaton» järkyttyi ajatuksesta, että eräänä päivänä tuhoutuisi.

Sairauttako? Ehkäpä, mutta se, joka ei piittaa sairaudesta, ei piittaa terveydestäkään, ja ihminen on olemuksellisesti ja substanssiltaan sairas eläin. Sairauttako? Ehkä elämä itse on ansa, jolta kuolema on ainoa mahdollinen pelastus; mutta tämä sairaus on kaiken väkevän terveyden lähde. Tämän ahdistuksen pohjalta, kuolevaisuustietoisuutemme kuilusta, nousee toisen taivaan valoon aivan kuten Dante nousi helvetin syvyyksistä taas katselemaan tähtiä,

*e quindi uscimmo a riveder le stelle.*¹⁵

Vaikka kuolevaisuutemme pohtiminen alkaa pian ahdistaa meitä, loppujen lopuksi se vahvistaa. Lukijani, vetäydy itseesi ja kuvittele, miten hajoat hitaasti. Valo hämärtyy, asiat mykistyvät eivätkä enää tuota ääntä, kietoudut hiljaisuuteen, esineet hajoavat käsiisi, maa murenee jalkojesi alla, muistosi katoavat kuin pyörtyessä, näet, miten kaikki hajoaa tyhjyyteen ja myös sinä hajoat, eikä sinulle jää edes tietoisuutta olemattomuudesta, varjon kuvitteellista tukea.

Olen kuullut kerrottavan kurjasta niittomiehestä, joka kuoli sairaalavuoteessa. Kun pappi meni antamaan hänelle viimeisen voitelun, hän kieltäytyi avaamasta oikeaa kättään, jossa hänellä oli muutama likainen kolikko, sillä hän ei tajunnut, että pian hänen kättään tai häntä itseään ei olisi enää olemassa. Niin mekin puristamme ja puserramme, emme kättämme vaan sydäntämme, ja toivomme pystyvämme puristamaan maailman sen sisään.

Eräs ystäväni, joka oli fyysisesti täysin kunnossa, mutta arveli kuolevansa pian väkivaltaisesti, tunnusti minulle keskittyvänsä elämään niin, että eläisi harvoiksi olettamansa jäljellä olevat päivät kirjoittamalla kirjaa. Turhuuksien turhuus!

Jos minua ylläpitävä ruumis kuolee – siis se, jota kutsun omaksi ruumiikseni voidakseni erottaa sen omasta itsestäni, joka olen minä – ja tietoisuuteni palaa absoluuttiseen tiedottomuuteen, josta se on peräisin, ja jos vastaava kohtalo kohtaa kaikkia ihmiseljiäni, niin kovaonnilinen ihmisukumme ei ole muuta kuin haamujen synkkä kulkue, joka paarustaa tyhjyydestä tyhjyyteen, ja silloin inhimillisyys on epäinhimillisin asia jonka kuvitella saattaa.

Eikä lääkettä anna ainakaan nelisäe, joka sanoo:

*Cada vez que considero
que me tengo que morir,
tiendo la capa en el suelo,
y no me harto de dormir.¹⁶*

Ei! On katsottava totuutta silmiin, tuijotettava Sfinksin silmiin, sillä siten tämän tyyssijan pahuus purkautuu.

Jos me kaikki kuolemme lopullisesti, mitä varten kaikki on olemassa? Mitä varten? Juuri tämä on Sfinksin »mitä

varten», juuri se »mitä varten», joka syöpyy sielumme pohjaan saakka ja synnyttää ahdistuksen, joka saa meidät rakastamaan toivoa.

Cowper-paran runollisten valitusten joukossa on muutamia rivejä, jotka on kirjoitettu houreen painostamina, ja niissä Cowper kuvittelee itsensä jumalallisen koston uhriksi ja julistaa, että helvetti voisi tarjota majapaikan hänen kurjuudelleen.

*Hell might afford my miseries a shelter*¹⁷

Tuntemus on puritaaninen, synnistä ja predestinaatiosta kannettua huolta; kannattaa kuitenkin lukea Sénancourin paljon kammottavammat sanat, jotka ilmaisevat protestanttisen sijasta katolista epätoivoa. Hän panee *Obermanninsa* (kirje XC) sanomaan: »*L'homme est périssable. Il se peut; mais, périssons en résistant, et, si le neant nous est réservé, ne faisons pas que ce soit une justice.*»¹⁸ Ja itse asiassa minun täytyy tunnustaa – vaikka tunnustus minulle tuskaa tuottaakin – ettivät helvetin kidutusten kuvaukset koskaan ahdistaneet minua lapsuuteni viattomassa uskossa, olivat ne kuinka kammottavia tahansa, sillä olemattomuus tuntui minusta aina paljon kammottavammalta. Se, joka kärsii, elää, ja kärsien eläessään rakastaa ja toivoo, vaikka hänen talonsa ovelle olisikin kirjoitettu »Heittäkää kaikki toivo!», sillä on parempi elää tuskassa kuin kaikessa rauhassa lakata olemasta. Pohjimmiltani en kyennyt uskomaan helvetin kauhuihin ja ikuiseen kärsimykseen, enkä nähnyt mitään todellisempaa helvettiä kuin olemattomuuden ja sen mahdollisuuden. Uskon edelleen, että jos kaikki uskoisimme pelastuvamme olemattomuudelta, olisimme kaikki parempia.

Mitä on elämänilo, tuo *joie de vivre*, josta meille nykyään puhutaan? Nälkää Jumalaan, ikuisuuden ja selviytymisen janoa, joka aina tukahduttaa meissä tuon kurjan elämisen nautinnon, joka on väliaikaista eikä pysy. Se on rajatonta elämisen rakkautta, joka tahtoi tehdä elämästä loppumattoman ja joka syrjäyttää kuoleman halun. »Tuhoudun, jos kuolen koko maailmalta», sanomme itsellemme, »kun katoan, maailmakin katoaa, ja miksi se ei siis tuhoutuisi ennen kuin ilmaantuu uusia tietoisuuksia, jotka joutuvat kärsimään ohimenevän ja näennäisen olemassaolon kidutusta? Jos elämisen harha haihtuu, sielumme ei tyydy elämään elämisen takia tai muiden takia, sillä heidänkin täytyy kuolla. Miksi siis elää? Kuolema on lääke.» Niin laulamme ylistystä päättymättömälle levolle, koska pelkäämme sitä ja kutsumme kuolemaa vapauttajaksi.

Kun tuskan ja tuhoutumisen runoilija Leopardi oli menettänyt viimeisen illuusionsa, sen, että kuvittelisi elävänsä ikuisesti, hän kirjoitti:

*Peri l'inganno estremo
chèterno io mi credei.*

Hän puhui sydämelleen *l'infinita vanità del tutto*¹⁹, näki, miten läheisiä sisaruksia rakkaus ja kuolema ovat ja miten »syvällä sydämessä syntyy rakkaus, mutta rinnassa viipyy sen mukana kuoleman halu, joka uuvuttaa sen». Useimmat niistä, jotka kuolevat oman kätensä kautta, ajautuvat tekoonsa rakkauden tähden; heidät vie kuolemaan korkein kaipaus elämään, kaipaus elää enemmän, kaipaus pidentää elämää ja ikuistaa se, mutta sen jälkeen kun he ovat vakuutuneet kaipauksensa turhuudesta.

Ongelma on traaginen ja ikaikainen, ja mitä voimakkaammin yritämme siltä paeta, sitä tiukemmin se puristaa meidät syliinsä. Kaksikymmentäneljä vuosisataa sitten seesteinen – seesteinen? – Platon puhui sielun kuolemattomuutta käsittelevässä dialogissaan siitä, miten epäilyttävä unelmamme kuolemattomuudesta on, ja millaisen *riskin* otamme, koska unelma saattaa olla turha. Siksi hän lausui tämän syvällisen sanan: riski on kaunis, *καλος γαρ ο κινδυνος*, kaunis on mahdollisuus kohdata onni, ettei sielumme koskaan kuolisi; tässä lauseessa on idullaan Pascalin kuuluisa vedonlyöntiargumentti.

Tämän riskin edessä ja sen kukistamiseksi minulle tarjotaan järkiperusteita, joiden mukaan usko sielun kuolemattomuuteen on absurdia; tällainen järkeily ei kuitenkaan tee minuun vaikutusta, sillä se muodostuu järkiperusteista eikä mistään muusta kuin järkiperusteista, eivätkä järkiperusteet lepytä sydäntä. En tahdo kuolla; ei, en tahdo kuolla enkä tahdo, että tahtoisin kuolla. Tahdon elää aina, aina, aina, ja elää tänä kurjana minänä, joka olen ja tunnen olevani tässä ja nyt, ja siksi minua kiduttaa sieluni, minun oman sieluni pysyvyyden ongelma.

Olen oman maailmankaikkeuteni keskus, maailmankaikkeuden keskus, ja syvimmissä ahdistuksessani huuahdan Michelet'n tavoin: »Minun minäni! Antakaa minun minäni takaisin!» »Mitä hyödyttää ihmistä, jos hän voittaa omakseen koko maailman mutta menettää sielunsa?» (Matt. 16:26) Väitättkö tätä itsekkyydeksi? Mikään ei ole universaalimpaa kuin yksilö, sillä se, mikä kuuluu jokaiselle, kuuluu kaikille. Jokainen yksittäinen ihminen on arvokkaampi kuin koko ihmiskunta, ja on turha uhrata yksi kaikkien edestä, elleivät kaikki uhraudu

jokaisen edestä. Se, mitä kutsutaan itsekkyydeksi, on psyykkisen painovoiman periaate, välttämätön postulaatti. »Rakasta lähimmäistäsi kuten itseäsi!», meille sanotaan ja oletetaan, että jokainen rakastaa itseään; meille ei sanota »rakasta itseäsi!», vaikkemme osaa rakastaa itseämme.

Työnnä oma pysyvyytesi syrjään ja pohdi, mihin meitä kehoitetaan. Uhraudu lastesi tähden! Uhraudu heidän tähtensä, koska he ovat sinun, koska he ovat sinun jatkettasi, ja he uhrautuvat puolestaan omien lastensa tähden, ja he taas omien lastensa, ja niin edelleen, loputtomasti. Tällaisesta hedelmättömästä uhrautumisesta ei ole kenellekään mitään hyötyä. Tulin maailmaan luomaan oman minäni, mutta miten käykään meidän kaikkien minuuksille? Elä Totuuden, Hyvyyden ja Kauneuden tähden! Näemme korkeimman turhuuden ja koko tämän tekopyhän asenteen ylimmän epärehellisyuden.

Upanisadien mukaan minulle sanotaan »Se olet sinä!» Ja minä vastaan: kyllä, minä se olen, kunhan se olen minä ja kaikki kuuluu minulle ja minulle kuuluu kaikkien asioiden kokonaisuus. Ja rakastan lähimmäistäni ja pidän häntä omanani, koska hän elää minussa tietoisuuteni osana, koska hän on minun kaltaiseni, kuuluu minulle.

Voi, kuka pystyisi jatkamaan tätä suloista hetkeä ja nukahtamaan siihen ja ikuistumaan siinä? Tässä ja nyt, tässä herkässä ja hajoavassa valossa, tässä hiljaisuuden suvanossa, kun sydämen myrsky on tyyntynyt enkä enää kuule maailman kaikuja! Täyttymätön halu nukkuu minussa eikä edes näe unta; tottumus, pyhä tottumus hallitsee ikuisuudessa; muistojen myötä ovat kuolleet myös harhaluulot, ja toiveiden mukana pelko.

Ja meitä yritetään huijata mitä karkeimmalla petoksellalla, sanomalla, ettei mikään ole katoavaista, että kaikki muuttuu, muuntuu ja vaihtuu toiseksi, ettei vähäisinkään materian osa katoa eikä pieninkään voiman sysäys häviä, ja jotkut jopa kuvittelevat lohduttavansa meitä tällaisella! Kurja lohdutus! Minulle ei tuota levottomuutta materiani eikä voimani, sillä ne eivät kuulu minulle ellen itse kuulu itselleni, siis ole ikuinen. Ei, en tahdo vajota suureen kaikkeuteen, äärettömään ja ikuiseen materiaan tai voimaan tai Jumalaan; en tahdo olla Jumalan vallassa, vaan omistaa Jumalan, tehdä itsestäni Jumalan niin, etten kuitenkaan lakkaisi olemasta minä, joka nyt sanoo näin. Monismin temput eivät auta; tahdomme käsinkosketeltavaa kuolemattomuutta, emme sen varjoa.

Materialismi? Materialismi, niinkö sanotte? Epäilemättä, mutta henkemme joko on myös jonkinlaista materiaa tai sitten se ei ole mitään. Kammoksen ajatusta, että minun pitäisi repiä itseni irti omasta lihastani; vielä enemmän kammoksen ajatusta, että minun pitäisi repiä itseni irti kaikesta aistittavasta ja aineellisesta, kaikesta substanssista. Kenties tällainen ansaitsee materialismin nimen, ja jos takerrun Jumalaan kaikilla voimillani ja kaikilla aisteillani, teen sen jotta hän kantaisi minut käsivarsillaan kuoleman tuolle puolen, katsellen armostaan silmiini samalla kun silmäni ovat sammumassa ikuisiksi ajoiksi. Huijaanko siis itseäni? Älkää puhuko minulle petoksesta vaan antakaa minun elää!

Tällaista sanotaan myös ylpeydeksi; Leopardi sanoi sitä »haisevaksi ylpeydeksi». Meiltä kysytään: mikä oikeus meillä kurjilla maan matosilla on teeskennellä olevamme kuolemattomia? Minkä tähden? Mitä varten? Millä oikeu-

della? Mistä hyvästä? Näin te kysytte, ja minä vastaan: minkä ansiosta me elämme? Mitä varten? Ja miksi olemme olemassa? Millä oikeudella? Millä oikeudella me olemme olemassa? Olemassaolo on yhtä perusteetonta kuin olemassaolon ikuinen jatkuminen. Älkäämme puhuko ansioista tai oikeudesta tai siitä, mitä varten kaipaamme, sillä se on päämäärä itsessään. Järkemme vain hukkuisi järjettömyyksiin pyörteisiin. En vetoa mihinkään oikeuksiin tai ansioihin; puhun välttämättömyydestä, jota tarvitsen voidakseni elää.

»Kuka sinä sitten olet?» minulta kysytään ja vastaan Obermannin tavoin: maailmankaikkeudelle en ole mitään, mutta itselleni kaikki! Ylpeyttäkö? Onko ylpeyttä, että haluaa olla kuolematon? Ihmisparat! On varmasti traagista, että kuolemattomuuden joutuu perustamaan kuolemattomuuden halun epävakaaalle ja liukkaalle kalliolle; on kuitenkin todella tahditonta tuomita tämä kaipaus siksi, että kuvittelee kuolemattomuuden mahdottomuuden todistetuksi ilman todisteita. Näenkö siis unta...? Antakaa minun uneksia; jos tämä uni on elämäni, älkää herättäkö minua siitä. Uskon tämän kuolemattomuuden kaipauksen kuolemattomaan alkuperään ja se itse on sieluni substanssi. Mutta uskonko siihen todella...? Ja sitten kysyt minulta, miksi tahdot olla kuolematon, miksi? Rehellisesti sanoen en ymmärrä kysymystä, sillä siinä kysytään perusteen perustetta, päämäärän päämäärää, periaatteen periaatetta.

Sellaisista asioista ei voida puhua.

Apostolien teoissa kerrotaan, että minne Paavali menikin, juutalaiset selootit kerääntyivät häntä vastaan tuomitakseen hänet. Häntä kivitettiin Lycaonian kaupungeissa Ikonionissa ja Lystrassa, vaikka hän teki niissä ihmeitä; Makedonian Filippissä häntä ruoskittiin ja hänen rotu-

veljiään vainottiin Thessalonikissa ja Beroiassa. Mutta sitten hän saapui Ateenaan, älyniekkojen jaloön kaupunkiin, jota vallitsi Platonin ylevä sielu, sama, joka kertoi kuole-mattomuuden riskin kauneudesta, ja siellä Paavali väitteli epikurolaisten ja stoalaisten kanssa, jotka sanoivat hänestä joko »Minkähän tiedonjyvän tuokin luulee noukkineensa?» tai »Taitaa olla vieraiden jumalien julistajia» (Ap. 17:18), ja »He veivät hänet mukanaan Areiopagille ja sanoivat: 'Sai-simmeko tietää, mikä on se uusi oppi, jota sinä julistat? Me olemme kuulleet sinun puhuvan perin outoja asioita. Mistä oikein on kysymys? Sen me haluaisimme tietää'» (19–20), ja sitten seuraa upea kuvaus noista dekadenteista ateenalaisista, erikoisuuksilla herkuttelijoista: »Ateenalaiset samoin kuin kaupungissa asuvat muukalaisetkin olivat näet tavat-toman kiinnostuneita kaikista uusista asioista ja puheen-aiheista» (21). Upea siveltimenveto. Se maalaa eteemme ne, jotka olivat oppineet *Odyseasiasta*, että jumalat juonittelevat ja tuhoavat kuolevaisia, jotta heillä olisi jotakin kerrottavaa!

Siinä Paavali siis seiso i hienostuneiden ateenalaisten edessä, *graeculosin* edessä. He olivat oppineita ja suvait-sevaisia ihmisiä, jotka olivat valmiita hyväksymään minkä tahansa opin, tutkivat niitä kaikkia eivätkä koskaan kivit-äneet tai ruoskineet tai vanginneet ketään niiden julis-tamisesta; hän seiso i siellä, missä omantunnon vapautta kunnioitetaan ja jokaista näkemystä tarkastellaan ja kuun-nellaan huolellisesti. Ja hän korottaa äänensä Areopa-gin keskellä ja puhuu heille kuten Ateenan sivistyneille kansalaisille sopii puhua, ja kaikki kuuntelevat häntä vii-meisimmästä uutuudesta kiinnostuneina, mutta kun hän saapuu kuolleiden ylösnousemusta käsittelevään kohtaan, heidän kärsivällisyytensä ja suvaitsevaisuutensa loppuu, ja

jotkut pilkkaavat häntä ja toiset sanovat hänelle: »Kenties saamme kuulla sinulta tästä vielä toistekin» (32), tarkoittaen, etteivät tule hänestä toiste kuulemaan. Samalla tavoin hänelle kävi Kesareassa, missä roomalainen maaherra Felix, suvaitsevainen ja oppinut mies hänkin, halusi keventää raskasta virkavankeuttaan. Hän tahtoi kuulla ja sai kuulla Paavalin puhuvan oikeudenmukaisuudesta ja kohtuullisuudesta; mutta kun päädyttiin tulevaan tuomioon, Felix sanoi kauhistuneena (*εμφοβος γενομενος*): »Saat mennä. Kutsun sinut taas toiste, kun minulla on aikaa.» (Ap. 24:22-25) Ja kun Paavali puhui kuningas Agrippalle, maaherra Festus huusi kuullessaan hänen kertovan kuolleiden ylösnousemuksesta: »Paavali, sinä olet järjiltäsi! Kirjaviisaus on sekoittanut pääsi.» (Ap. 26:24)

Oli Paavalin Areopagi-puheessa miten paljon totuutta tahansa, tai vaikkei sitä olisi ollut ollenkaan, tämä ihailtava kertomus joka tapauksessa osoittaa, miten kauas attikalainen suvaitsevaisuus ulottuu ja missä älyniekkojen kärsivällisyys loppuu. He kuuntelevat kaikki rauhallisina ja hymyillen ja joskus he sanovat meille rohkaisevasti: »kuinka kiintoisaa!» tai »tuo mies on nerokas!» tai »suggestiivista!» tai »miten kaunista!» tai »sääli, ettei noin kaunis asia ole totta!» tai »tuo panee ajattelemaan!»; mutta heti kun heille puhuu ylösnousemuksesta ja kuolemanjälkeisestä elämästä, heidän kärsivällisyytensä loppuu ja he keskeyttävät puheen sanoen: »Anna olla, puhutaan tästä toisena päivänä!»; mutta juuri siitä, ateenalaisparkani, suvaitsemattomat älyniekkani, aion puhua nyt.

Vaikka tämä uskomus olisi absurdi, miksi sen ilmaisemista suvaitaan vähemmän kuin monien paljon absurdimpien väitteiden esittämistä? Miksi tähän uskemukseen

suhtaudutaan niin avoimen vihamielisesti? Onko se pelkoa? Juontuuko se kenties kyvyttömyydestä uskoa samoin?

Järkevät ihmiset, ne, jotka eivät aio antaa pettää itseään, tulkuttavat meille, ettei kannata antautua hulluuden valtaan ja taistella tutkainta vastaan, sillä se, mitä ei voi olla olemassa, on mahdotonta. He sanovat, että kohtalolle antautuminen on miehekästä, ja koska me emme ole kuolemattomia, meidän ei pitä haluta kuolemattomuutta; antautukaamme järjelle kiduttamatta itseämme ratkaisemattomilla ongelmilla, sellainenhan vain tekee elämästä synkempää ja surullisempaa. He lisäävät, että tämä pakkomielle on sairaus. Sairaus, hulluus, järki... Ainainen kertosäe! Mutta ei! En taivu järjen edessä vaan kapinoin sitä vastaan, ja aluksi luon uskoni voimalla ikuisiksi tekevän Jumalan ja pakotan tahdollani tähdet radoiltaan, sillä jos meillä olisi uskoa edes sinapinsiemenen verran, sanoisimme vuorelle: siirry täältä tuonne, ja se siirtyisi (Mat. 17:20).

Tuossa teillä on »energiavaras», kuten hän itse häpeällisesti kutsui Kristusta ja tahtoi yhdistää nihilismin olemassaolon taisteluun, ja hän vielä puhuu meille rohkeudesta. Hänen sydämensä rukoili kaiken ikuisuutta samalla kun hänen päänsä opetti tyhjyyttä, ja epätoivoisena ja hulluna ja suojellakseen itseään itseltään hän kirosi sen, mitä rakasti eniten. Koska ei voinut olla Kristus, hän pilkkasi Kristusta. Oman itsensä pöyhkeyttämänä hän toivoi itsensä päättömäksi ja uneksi ikuisen paluun, kurjan korvikkeen kuolemattomuudelle, ja itsesääliä täynnä hän kirosi kaiken säälin. Ja jotkut vielä väittävät, että tällainen on vahvan ihmisen filosofia! Ei, ei ole. Terveys ja voima kehottavat minua ikuistamaan itseni. Hänen oppinsa sopii heikoille, jotka tahtovat olla voimakkaita, mutta ei niille, jotka ovat

vahvoja! Vain heikot alistuvat kuoleman lopullisuuteen ja korvaavat henkilökohtaisen kuolemattomuuden kaipuun jollakin muulla. Voimakkaissa ihmisissä halu ikuisuuteen voittaa epäilykset sen saavuttamisesta, ja niin heidän elämänsä virtaa ylenpalttisenä kuoleman tuolle puolen.

Kuoleman hirvittävän arvoituksen edessä, Sfinksin kasvojen edessä, ihminen omaksuu erilaisia asenteita ja etsii erilaisia tapoja lohduttaa itseään siitä, että on syntynyt. Hän keksii suhtautua elämään pelinä ja hän sanoo itselleen Renanin tavoin, että maailmankaikkeus on näytös, jota Jumala esityttää itselleen, ja meidän tulee seurata suuren ohjaajan pyrkimyksiä ja tehdä parhaamme, jotta näytöksestä tulisi mahdollisimman mahtava ja monipuolinen. He ovat tehneet taiteesta uskonnon ja metafysisen vaivan parannuskeinon ja keksineet mongertaa »taidetta taiteen tähden».

Eikä se riitä heille. Se, joka sanoo teille, että hän kirjoittaa, maalaa, veistää tai laulaa omaksi huvikseen, valehtelee, jos hän tuo tekemisensä julkisuuteen; hän valehtelee, jos hän liittää nimensä kirjoitukseensa, maalaukseensa, patsaaseensa tai lauluunsa. Hän tahtoo vähintään luoda henkensä varjon, jotakin, joka jäisi elämään hänen jälkeensä. *Kristuksen seuraamisesta* on vailla tekijän nimeä, koska sen kirjoittaja etsi sielun ikuisuutta eikä piitannut nimen ikuisuudesta. Jos kirjallisuusmies väittää halveksivansa kunniaa, hän valehtelee kuin konna. Danten, hänen, joka kirjoitti kolmekymmentäkolme ankaraa säettä²⁰ maallisen kunnian turhuudesta, Boccaccio kertoo pitäneen arvonannosta ja mahtipontisuudesta ehkä enemmän kuin hänen hyveellisyydelleen olisi sopinut. Hänen tuomittujensa kiihkein toive on, että heidät muistettaisiin maan päällä ja että heistä

puhuttaisiin, ja tämä ajatus kirkastaa helvetin pimeyttä eniten. Ja sama mies esitteli monarkian käsitettä ei ainoastaan muiden hyödyksi, vaan jotta hänet seppelöitäisiin.²¹ Mitä vielä? Jopa Assisin pyhästä miehestä, joka näennäisesti oli köyhistä köyhin ja mitä kauimpana maallisesta turhuudesta, kertoo *Legenda Trium Sociorum: adhuc adorabor per totum mundum!* Saatte nähdä, miten koko maailma vielä palvoo minua!²² Ja jopa Jumalasta itsestään teologit sanovat, että hän loi maailman oman kunniansa osoittamiseksi.

Kun epäilykset valtaavat meidät ja peittävät uskon sielun kuolemattomuuteen, tarmokas ja tuskainen impulssi tahtoo kiihkeästi ikuistaa nimeimme ja maineemme. Ja siitä seuraa ihmisen taistelu itsensä ainutkertaistamiseksi, jotta jatkaisi elämäänsä muodossa tai toisessa muiden ja jälkipolvien muistissa; tuo taistelu on tuhat kertaa kammottavampi kuin taistelu elämästä, ja se sävyttää, värjää ja luonnehtii meidän yhteiskuntaamme, josta keskiaikainen usko sielun kuolemattomuuteen on katoamassa. Jokainen tahtoo myöntää ainakin ulkoisen olemassaolonsa.

Kun nälkä on tyydytetty, ja se on tyydytetty nopeasti, esiin nousee turhamaisuus, pakko – sillä pakkoa se on – vaikuttaa muihin ja jatkaa elämistä heissä. Ihminen uhraa elämänsä rahan vuoksi, mutta hän uhraa rahansa turhamaisuuden vuoksi. Hän ylpeilee jopa heikkouksillaan ja kurjuudellaan, jos hänellä ei ole mitään parempaa mistä ylpeillä, ja on kuin lapsi, joka yrittää huomiota saadakseen esitellä sormeen saamaansa haavaa. Ja mitä muuta turhamaisuus on kuin kiihkeää halua jatkaa elämäänsä?

Turhamainen ihminen on samanlainen kuin saita. Hän pitää välineitä päämäärinä ja unohtaessaan päämäärät keskittyy vain välineisiin. Lopulta tavoitteenamme on näyttää

joltakin, jotta voisimme olla sitä. Muiden on uskottava, että olemme heidän yläpuolellaan, jotta itse voisimme uskoa niin ja perustaa heihin uskon itsemme tai ainakin maineemme pysyvyyteen. Olemme kiitollisempia sille, joka kiittää taitoamme edistää jotakin asiaa, kuin sille, joka tunnustaa itse asian hyvyuden tai totuuden. Raivokas omaperäisyyden vimma puhaltaa nykymaailman hengenheimälä. Se näkyy joka asiassa. Mieluummin erehdymme nerokkaasti kuin osumme oikeaan kömpelösti. Rousseau sanoi *Émile*ssaan: »Vaikka filosofit kykenisivätkin löytämään totuuden, niin kuka heistä harrastaisi totuutta itse totuuden vuoksi? Kukin tietää varsin hyvin, ettei hänen järjestelmänsä ole paremmin perusteltu kuin muut järjestelmät; mutta hän puolustaa sitä sentähden, että se on hänen oma järjestelmänsä. Ei heidän joukossaan ole ainoatakaan, joka, tultuaan tietämään toden ja väärän, ei pitäisi tutkiessaan huomaamaansa valhetta toisen löytämää totuutta parempana. Missä on se filosofi, joka ei oman kunniansa vuoksi olisi valmis pettämään ihmiskuntaa? Missä on se, joka sydämensä syvyydessä pyrki muuhun kuin huomatuksi tulemiseen? Kunhan hän vaan kohoaa yläpuolelle rahvasta ja himmentää kilpailijainsa loiston, niin mitä enempiä hän kaipaisi? Pääasia on ajatella toisin kuin muut. Uskovaisten parissa hän esiintyy jumalankieltäjänä; jumalankieltäjien parissa hän taas esiintyy uskovaishenkinä.»²³ Kuinka totta ovatkaan nämä tuskallisen rehellisen miehen surulliset tunnukset!

Hartiavoimin käyty taistelu nimen pelastamiseksi ulottuu menneisyyteen ja pyrkii valloittamaan tulevaisuuden; ottelemme kuolleiden kanssa, koska he jättävät elävät varjoonsa. Kadehdimme menneisyyden neroja, joiden nimet

toimivat historian maamerkkeinä ja pelastavat menneet aikakaudet unohdukselta. Maineen taivas ei ole kovin suuri, ja mitä useammat sinne pääsevät, sitä vähemmän tilaa heistä kullekin on. Menneisyyden suurmiehet ryöstävät meidän paikkamme; tila, jonka he vievät ihmisten muistoissa, on poissa meiltä, jotka tahtoisimme päästä noihin mieliin. Siksi kapinoimme heitä vastaan. Siitä juontuu happamuus, jolla kirjallisen maailman maineen havittelijat suhtautuvat niihin, jotka ovat maineen saavuttaneet ja nauttivat siitä. Jos kirjallisuus rikastuu paljon, tulee päivä, jona jyvät erotetaan akanoista, ja jokainen pelkää jäävänsä akanaksi. Kun röyhkeä nuorukainen hyökkää mestarien kimppuun, hän vain puolustaa itseään: ikonoklasti tai kuvainraastaja on tyylittelijä, joka kohottaa itsensä kuvaksi, *ikoniksi*. »Vertaileminen on vastenmielistä», todetaan maininnan arvoisessa sanonnassa, ja me haluammekin olla ainutkertaisia. Älkää sanoko Fernándezille, että hän on yksi lahjakkaimmista nuorista espanjalaisista, sillä vaikka hän onkin kiitollinen siitä, moinen ylistys vain kiusaa häntä; vaan jos sanotte, että hän on lahjakkain espanjalainen... no niin! Mutta sekään ei riitä; maailmanlaajuinen maine tyydyttäisi häntä jo enemmän, mutta täysin tyytyväinen hän on vasta, kun häntä pidetään koko maailman ja kaikkien vuosisatojen parhaana. Mitä yksinäisempänä, sitä lähempänä näennäistä kuolemattomuutta, maineen kuolemattomuutta, sillä nimet jättävät toinen toisensa varjoon.

Miksi oikein ärsyynymme kun uskomme, että meiltä on varastettu lause, ajatus tai kuva, jonka luulimme omaksemme; kun siis ajattelempa, että meitä on plagioitu? Onko meidät muka ryöstetty? Kuuluuko se, minkä olemme yleisölle sanoneet, muka meille? Rakastamme sitä vain siksi että

se kuuluu meille, pidämme enemmän väärästä rahasta, jossa on meidän leimamme, kuin puhtaasta kultapalasta, josta meidän kuvamme ja tarinamme on pyyhitty. Hyvin usein sattuu, että kirjailija vaikuttaa eniten kansaansa sen jälkeen kun hänen nimeään ei enää mainita, sillä hänen henkensä on levinnyt ja tunkeutunut hänen lukijoidensa henkeen, kun taas aikaisemmin häntä siteerattaessa hänen sanansa ja ajatuksensa törmäsivät vallitseviin virtauksiin ja tarvitsivat nimen antaman takuun. Se, mikä ennen kuului yksin hänelle, kuuluu nyt kaikille, ja hän elää kaikissa. Mutta itse hän elää surullisena ja kuihtuneena ja ajattelee eksyneensä. Hän ei enää kuule lukijoidensa suosionosoituksia eikä heidän sydäntensä hiljaista sykettä. Kysykää keneltä tahansa taiteilijalta, mitä hän mieluummin haluaisi: että hänen työnsä katoaisi ja muistonsa eläisi, vai että hänen muistonsa katoaisi ja työnsä eläisi, ja saatte nähdä, mitä hän vastaa, jos todella on rehellinen. Kun ihminen ei työskentele elääkseen juuri nyt, hän työskentelee jatkaakseen elämäänsä elämänsä jälkeen. Aherrus työn itsensä tähden ei ole työtä vaan leikkiä. Entä sitten leikki? Siihen palaamme vielä.

On valtava intohimo isota, että muistomme eläisi muissa unohtumattomana, jos vain mahdollista. Se synnyttää kateutta. Raamatun tarinan mukaan se aiheutti rikoksen, joka käynnisti ihmiskunnan historian: Abel murhasi veljensä Kainin. Se ei ollut taistelua leivästä, se oli taistelua säilymisestä Jumalassa, jumalallisessa muistissa. Kateus on tuhat kertaa hirvittävämpää kuin nälkä, sillä se on hengellistä nälkää. Jos se, mitä me kutsumme elämän ongelmaksi, siis leivän ongelma, ratkaistaisiin, maailma muuttuisi helvetiksi, sillä taistelu oman elämän jatkumisesta kuoleman jälkeen tulisi esiin entistä väkivaltaisempänä.

Maineen vuoksi ei uhrata vain elämää, vaan onni. Elämä uhraataan ilman muuta. »Minä kuolen; eläköön maineeni!» Rodrigo Arias huudahti *Las Mocedades del Cidissa*²⁴, kun don Diego Ordóñez del Lara oli haavoittanut häntä kuolettavasti. Hän oli velkaa nimelleen. »Rohkeutta, Girolamo, jotta sinut muistettaisiin kauan; kuolema on katkera, mutta maine ikuista!» huusi Girolamo Olgiati, Cola Montanon oppilas, joka yhdessä Lampugnarin ja Viscontin kanssa murhasi Milanon tyrannin Galeazzo Sforzan.²⁵ On kaipausta, joka menee vaikka mestauslavalle saavuttaakseen mainetta, edes huonoa; *avidus malae famae*, kuten Tacitus sanoo.

Ja mitä tämä huonon maineen haluaminen pohjimmiltaan on, ellei kuolemattomuuden kaipausta, ei välttämättä olemuksellisen ja kosketeltavan, mutta ainakin nimen ja varjon kuolemattomuuden kaipausta?

Asteita on monia. Se, joka ei anna arvoa nykyajan väkijoukkojen suosionosoituksille, pyrkii säilymään yhä uusissa vähemmistöissä sukupolvien ajan. »Tulevat sukupolvet ovat vähemmistöjen kasautumista», sanoi Gounod²⁶. Hän tahtoo pidentää elämänsä pikemminkin ajassa kuin tilassa. Väkijoukko kaataa omat epäjumalansa ennen pitkää, ja patsas jää makaamaan jalustan juureen kenenkään siitä piittaamatta, mutta se, joka onnistuu voittamaan puolelleen valittujen sydämen, saa nauttia kiihkeästä palvonnasta pidemmän aikaa. Häntä toki palvotaan pienessä ja suljetussa kappelissa, mutta se riittää pelastamaan hänet unohduksen aalloilta. Taiteilija uhraa maineensa laajuuden maineensa kestolle; hän tahtoo mieluummin säilyä ikuisesti pienessä kulmauksessa kuin loistaa sekunnin koko maailmankaikkeudessa; hän on mieluummin ikuinen ja itsestään

tietoinen atomi kuin koko maailmankaikkeuden hetkellinen tietoisuus; hän uhraa äärettömyyden ikuisuudelle.

Mutta korviamme kiusataan yhä vain jankuttamalla ylpeydestä! Saastaisesta ylpeydestä! Onko ylpeyttä, että tahtoo jättää jälkeensä ikuisesti kestävä nimen? Onko se muka ylpeyttä? Aivan kuin rikkauden janoa kutsuttaisiin nautintojen janoksi. Ei, ihmisparkoja ei niinkään aja rahantavoitteluun halu saavuttaa nautintoa kuin köyhyyttä kohtaan tunnettu kauhu. Samalla tavoin keskiajalla ihmisiä ei ajanut luostariin kunnian halu vaan helvetin herättämä kauhu. Ei tämä ole ylpeyttä vaan tyhjyyden kauhua. Pyrimme olemaan kaikki, koska se on mielestämme ainoa keino välttää kutistuminen olemattomiin. Tahdomme pelastaa muistomme, sentään muistomme. Kuinka pitkään se voi kestää? Enintään niin kauan kuin ihmiskunta. Entä jos pelastaisimme muistomme Jumalan muistin avulla?

Tunnustukseni ovat kurjia, tiedän, mutta tämän kurjuuden alta nousee esiin uusi elämä, ja vain juomalla hengellisen tuskan kalkin pohjia myöten pääsemme maistamaan elämän maljan pohjalla olevaa hunajaa. Ahdistus johdattaa meidät lohdutukseen.

Tämä ikuisen elämän jano tyyntyy monilla, ennen kaikkea yksinkertaisilla, kun he saavat juodakseen uskonnollisen uskon lähteestä; kaikkien ei kuitenkaan ole suotu juoda siitä. Instituutio, jonka tärkein päämäärä on suojella uskoa sielun henkilökohtaiseen kuolemattomuuteen, on katolisuus; mutta katolisuus on pyrkinyt rationalisoimaan tämän uskon muuttamalla uskonnon teologiaksi, tarjoamalla elintärkeän uskon perustaksi filosofian, joka kaiken kukkuraksi on 1200-luvun filosofiaa. Käymme nyt tarkastelemaan sitä ja sen seurauksia.

IV

KATOLISUUDEN OLEMUS

Saavumme nyt katoliseen, paavalilaiseen tai atanasiolaiseen kristilliseen ratkaisuun, joka koskee sisäistä elämänongelmaamme: kuolemattomuuden nälkää.

Kristillisyytys syntyi kahden suuren hengellisen virtauksen, juutalaisuuden ja helleenisyyden, kohtaamisesta. Ne olivat jo vaikuttaneet toisiinsa ja lopuksi Rooma antoi kristinuskolle käytännöllisen sinetin ja teki siitä yhteiskunnallisesti pysyvää.

On väitetty, kenties ennenaikaisesti, että alkukristillisyytys oli epäeskatologista, että siinä ei esiintynyt selkeää uskoa kuolemanjälkeiseen elämään, vaan pikemminkin uskottiin pian saapuvaan maailmanloppuun ja Jumalan valtakunnan saapumiseen. Ajattelutapaa kutsuttiin *kiliasmiksi*. Mutta eivätkö nämä ole pohjimmiltaan sama asia? Usko sielun kuolemattomuuteen, jonka luonnetta ei ehkä paljonkaan täsmennetä, on eräänlainen *ennakko-oletus*, koko evanke-

liumin lausumaton oletus. Monien nykyisin evankeliumeja lukevien henkinen tilanne on päinvastainen kuin niillä kristityillä, joiden joukossa evankeliumi syntyi, ja se estää näkemästä tätä. Varmasti voidaan ymmärtää kiliastisesti kaikki se, missä kerrotaan Kristuksen toisesta tulemisesta suuressa voimassa, majesteettisuuteen ja pilviin kietoutuneena, tuomitsemaan eläviä ja kuolleita, avaamaan yksille taivaan valtakunnan ja syöksemään toiset Gehennaan, jossa vallitsee itku ja hammasten kiristys. Kristuksesta jopa sanotaan evankeliumissa (Mark. 9:1), että hänen kanssaan on niitä, jotka eivät maista kuolemaa ennen kuin näkevät Jumalan valtakunnan; tämä tarkoittaa, että sen pitäisi saapua heidän sukupolvensa aikana; ja samassa kappaleessa, säkeessä 10, sanotaan Jaakobista, Pietarista ja Johanneksesta, jotka kiipesivät Jeesuksen kanssa vuorelle, jolla Jeesuksen ulkomuoto muuttui, ja kuulivat tämän sanovan, että hän nousisi kuolleista, että »He pitivät Jeesuksen sanat mielessään ja pohtivat keskenään, mitä kuolleista nouseminen saattoi merkitä». Oli miten oli, evankeliumi kirjoitettiin silloin kun tämä uskomus, kristinuskon perusta ja olemassaolon syy, oli muotoutumassa. Katso Matt. 22:29–32; Mark. 12:24–27; Luuk. 16:22–31; 20: 34–37; Joh. 5:24–29; 6:40, 54, 58; 8:51; 9:25, 56; 14:2, 19. Ja ennen kaikkea katso Matt. 27:52, jossa kerrotaan, miten Kristuksen ylösnousteissa »monien poisnukkuneiden pyhiin ruumiit nousivat ylös».

Tämä ei suinkaan ollut luonnollinen ylösnousemus. Kristinuskko syntyi uskosta, ettei Jeesus ei jäänyt kuolleeksi vaan Jumala herätti hänet henkiin ja että tämä ylösnousemus oli tosiasia, mikä ei kuitenkaan edellyttänyt sielun kuolemattomuutta filosofisessa mielessä.²⁷ Ensimmäiset kirkkoisätkään eivät pitäneet sielun kuolemattomuutta

minään luonnollisena asiana; kuten Nimesius sanoi, sen todistamiseen riitti pyhien kirjoitusten opetus, ja Lactantiuksen²⁸ mukaan se oli Jumalan lahja ja sellaisena ansaitsematon. Mutta tähän palaamme myöhemmin.

Kuten sanottu, kristinusko syntyi kahden suuren hengellisen prosessin, juutalaisuuden ja helleenisyyden, kohtaamisesta. Kumpikin näistä oli omasta puolestaan päätyntä ellei nyt täsmälliseen tuonpuoleisen elämän määritelmään niin ainakin selkeään kaipaukseen sitä kohtaan. Juutalaisten keskuudessa ei vallinnut yleinen eikä selvä usko tuonpuoleiseen elämään; usko persoonalliseen ja elävään Jumalaan kuitenkin johdatti heidät siihen, ja tuon uskon muotoutumista on koko heidän hengellinen historiansa.

Jahve, juutalaisten jumala, aloitti yhtenä jumalana monien muiden joukossa. Hän oli Israelin kansan Jumala, joka ilmaantui esiin Siinai-vuorella myrskyn ja ukkosen seasta. Hän oli kuitenkin niin kiivas, että hän vaati palvontaa yksin itselleen, ja niin juutalaiset päätyivät monoiteismiin monokultismin kautta. Jahvea palvottiin elävänä voimana, ei metafyyssisenä olentona, ja hän oli taistelujen jumala. Mutta tämä yhteiskunnallisesti ja sodista alkunsa saanut jumala, jonka syntyyn meidän pitää palata, muuttui profeteoissa yksityisemmäksi ja persoonallisemmaksi, ja muuttuessaan yksityisemmäksi ja persoonallisemmaksi hän muuttui samalla yksilöllisemmäksi ja universaalimmaksi. Hän on Jahve, joka ei rakasta Israelia siksi, että tämä on hänen poikansa, vaan hän ottaa Israelin pojakseen, koska rakastaa sitä (Hoos. 11:1). Ja usko henkilökohtaiseen Jumalaan, ihmisten Isään, tuo mukanaan uskon yksittäisen ihmisen ikuisuuteen. Tämä näkyi jo Kristusta edeltäneestä farisealaisuudesta.

Helleeninen kulttuuri puolestaan löysi lopulta kuoleman; ja kuoleman löytäminen on kuolemattomuuden nälän löytämistä. Tätä kaipausta ei esiinny homeerisissa runoissa, sillä ne eivät ole alussa, vaan lopussa: ne eivät merkitse erään sivilisaation alkua vaan sen päätepistettä. Ne merkitsevät siirtymistä Zeuksen vanhasta luonnon uskonnosta hengellisempään pelastususkontoon, Apoloniin. Pohjalla säilyi kuitenkin aina Eleusiin mysteerien kansanomainen ja intiimi uskonto, sielujen ja edesmenneiden kultti. »Sikäli kuin voidaan puhua delfiläisestä teologiasta, täytyy ottaa huomioon, että sen tärkeimpiin elementteihin kuului usko sielujen elämän jatkumiseen kuoleman jälkeen kansanomaisine muotoineen sekä kuolleiden sielujen kultti», kirjoittaa Rohde²⁹. Oli titaaninen kultti ja dionyysinen kultti, ja orfilaisen opin mukaan ihmisen piti vapautua ruumiin kahleista, sillä sielu oli ruumiissa kuin vanki sellissä.³⁰ Nietzschen ajatus ikuisesta paluusta on orfilainen ajatus. Ajatus sielun kuolemattomuudesta ei kuitenkaan ollut filosofinen periaate. Empedokleen yritys yhdistää spiritualismiin ajatus kaiken aineen elollisuudesta todisti, ettei filosofinen luonnontiede yksin pysty vahvistamaan aksioomaa yksilöllisen sielun pysyvyydestä; se saattaa vain toimia teologisen spekulaaation tukena. Ensimmäiset kreikkalaisfilosofit perustelivat kuolemattomuuden ristiriidalla, astumalla luonnonfilosofian ulkopuolelle ja teologian sisään, muotoilemalla opin, joka ei ollut apolloninen vaan dionyysinen ja orfilainen. Mutta »ihmisen sielun kuolemattomuus sellaisenaan, kuolemattomuus, joka juontuu sielun omasta luonteesta jumalallisena voimana kuolevaisessa ruumiissa, ei koskaan kuulunut helleeniseen kansanuskuon».³¹

Muistakaa Platonin *Faidon* ja uusplatonistiset jatkokehitykset. Niistä näkyy jo kaipaus henkilökohtaiseen kuolemattomuuteen, eikä järki lainkaan tyydytä tuota kaipausta, jonka helleeninen pessimismi on tuottanut. Sillä kuten Pffeiderer on osuvasti havainnut³², »yksikään kansa ei koskaan ole tullut maan päälle niin rauhallisena ja auringonpaisteisena kuin kreikkalaiset historiallisen olemassaolonsa alkupäivinä [...] mutta mikään kansa ei myöskään ole muuttanut käsitystään elämän arvosta niin täydellisesti. Uuspythagoralaisuuden ja uusplatonismin uskonnollisiin spekulatioihin päätyneet kreikkalaisuus piti tätä kerran niin iloiselta ja valoisalta näyttäneitä maailmaa pimeyden ja erheen tyysijana ja maanpäällistä olemassaoloa koetelemusten jaksena, josta ei koskaan voinut päästä liian nopeasti eroon.» Nirvana on helleeninen käsite.

Niinpä juutalaiset ja kreikkalaiset, kummatkin omalla tahollaan, löysivät kuoleman toden teolla. Juuri tuo löytö saa niin kansat kuin yksittäiset ihmisetkin siirtymään hengelliseen puberteettiin, tajuamaan traagisen elämäntunnon, ja silloin ihmiskunta synnyttää elävän Jumalan. Kuoleman löytäminen paljastaa meille Jumalan, ja täydellisen ihmisen eli Kristuksen kuolema merkitsi kuoleman korkeinta paljastumista: mies, jonka ei olisi pitänyt kuolla, kuoli.

Kristinuskon erikoisuutena oli kuolemattomuuden löytäminen, jolle juutalaiset ja helleeniset uskonnolliset kehityskulut olivat valmistelleet tietä. Ja ennen kaikkea löydöstä oli vastuussa Paavali Tarsolainen, tuo hellenisoitunut farisealainen juutalainen. Paavali ei ollut tuntenut Jeesusta henkilökohtaisesti, ja sen vuoksi hän löysi tämän Kristuksena. »Voidaan sanoa, että yleisesti ottaen apostolin

teologia on ensimmäistä kristillistä teologiaa. Se oli hänelle välttämätöntä: eräässä mielessä teologia korvasi sen, ettei Paavali ollut tuntenut Jeesusta henkilökohtaisesti», sanoo Weizsäcker³³. Hän ei tuntenut Jeesusta, mutta tunsi tämän kuitenkin syntyvän uudelleen hänessä, ja niinpä hän saattoi sanoa »en elä itsessäni, vaan Kristuksessa» ja saarnata rististä, mikä oli juutalaisille skandaali ja kreikkalaisille hulluutta (1. Kor. 1:23). Kristuksen ylösnousemus oli keskeinen opinkappale kääntymyksen kokeneelle apostolille; hänelle tärkeää oli se, että Kristus oli tullut ihmiseksi ja kuollut ja noussut kuolleista, ei se, mitä tämä oli eläessään tehnyt; ei tämän moraalinen opetustyö, vaan tämän uskonnollinen ja ikuinen työ. »Jos kerran julistetaan, että Kristus on herätetty kuolleista, kuinka jotkut teistä voivat sanoa, ettei kuolleiden ylösnousemusta ole? Jos ei ole kuolleiden ylösnousemusta, ei Kristustakaan ole herätetty kuolleista. Mutta ellei Kristusta ole herätetty, silloin meidän julistuksemme on turhaa puhetta, turhaa myös teidän uskonne. [...] Ja silloin nekin, jotka ovat nukkuneet pois Kristukseen uskoen, ovat joutuneet perikatoon. Jos olemme panneet toivomme Kristukseen vain tämän elämän ajaksi, olemme sääliävimpiä kaikista ihmisistä.» (1. Kor. 15:12-19)

Tämän perusteella voidaan sanoa, että se, joka ei usko Kristuksen lihalliseen ylösnousemukseen, voi olla kristofiili muttei varsinainen kristitty. Justinus Marttyyri³⁴ tosin saattoi sanoa, että »kristittyjä ovat ne, jotka elävät järjen mukaisesti, vaikka heitä pidettäisiin ateisteina, kuten kreikkalaisia Sokratesta ja Herakleitosta ja muita heidän kaltaisiaan»: mutta oliko tämä marttyyri kristinuskon marttyyri, siis kristinuskon todistaja? Ei.

Ja koko kristologia muotoutui Paavalin sisäisesti kokeaman dogmin, Kristuksen ylösnousemuksen ja kuolematomuuden dogmin, jokaisen uskovan ylösnousemuksen ja kuolematomuuden takuun ympärille. Jumala tuli ihmiseksi ja sana tuli lihaksi, jotta ihmisestä tulisi Jumalan tapaan Jumala, siis kuolematon. Ja kristillinen Jumala, Kristuksen isä, väistämättömän antropomorfinen Jumala, loi – kuten kertoo kristinopin katekismus, joka meidän oli koulussa opetettava ulkoa – maailman ihmistä, jokaista ihmistä varten. Ja vaikka näennäisesti ei siltä näytäkään, koska varsinainen uskonnollinen oppi on harhautunut suunnastaan ja muuttunut eettiseksi, lunastuksen tarkoituksena oli pelastaa meidät kuolemalta pikemminkin kuin synniltä, tai synniltä sikäli kuin se merkitsee kuolemaa. Ja Kristus kuoli tai pikemminkin nousi kuolleista *minun* tähteni, meistä jokaisen tähden. Niin Jumalan ja hänen luomuksensa välille syntyi eräänlainen solidaarisuus. Malebranche³⁵ sanoi, että ensimmäinen ihminen lankesi, *jotta* Kristus voisi pelastaa meidät, Kristus ei pelastanut meitä *koska* ensimmäinen ihminen oli langennut.

Paavalin kuoleman jälkeen kului vuosia ja kristilliset sukupolvet työstivät kukin vuorollaan tätä keskeistä opinkappaletta ja sen seurauksia suojellakseen uskoa yksilöllisen sielun kuolematomuuteen. Sitten tuli Nikean kirkolliskokous ja sen myötä loistava Atanasios³⁶, jonka nimi on edelleen tunnuskuva, kansanuskon ruumiillistuma. Atanasios ei ollut kovinkaan oppinut, mutta hänellä oli paljon uskoa, ennen kaikkea kansanuskkoa, jota kuolematomuuden nälkä vahvisti. Hän vastusti areiolaisuutta, joka unitaarisen ja socinolaisen protestantismin³⁷ tavoin tietämättään ja tahtomattaan uhkasi tuon uskon

perustaa. Areiolaisille Kristus oli ennen kaikkea opettaja, moraalinen opettaja, täydellisistä täydellisin ihminen, joka takasi, että me muutkin voimme saavuttaa täydellisyyden; Atanasios kuitenkin tunsi, ettei Kristus voi tehdä meistä jumalia, ellei hän ole ensin tehnyt itseään Jumalaksi; jos hänen jumaluutensa olisi ollut osallisuutta jumaluudesta, me emme olisi voineet osallistua siihen. Atanasios sanoi, »ettei Kristus niin ollen ollut ihminen, joka muuttui sitten Jumalaksi, vaan hän oli ensin Jumala ja muuttui sitten ihmiseksi voidakseen jumalallistaa (θεοποίησθαι) meidät paremmin»³⁸. Se, minkä Atanasios tunsi ja mitä ihaili, ei ollut filosofien Logos, kosmologinen Logos³⁹. Niin luonto ja ilmestys irtaantuivat toisistaan. Atanasiolainen ja nikealainen Kristus, siis katolinen Kristus, ei ole kosmologinen eikä tarkkaan ottaen eettinen Kristus, vaan ikuisiksi tekevä, jumalallistava, uskonnollinen Kristus. Harnack toteaa nikealaisen tai katolisen kristologian Kristuksesta, että hän on pohjimmiltaan näennäinen, koska ihmisen jumalallistuminen Kristuksessa tapahtui eskatologisista syistä. Mutta kuka sitten on todellinen Kristus? Tuo rationalistisen eksegeesin historiallinen Kristusko, joka meille laimennetaan myytiksi tai sosiaaliseksi atomiksi?

Sama rationalistinen protestantti Harnack sanoo meille, että areiolaisuus tai unitarismi olisi tiennyt kristinuskon kuolemaa, sillä se olisi palauttanut kristinuskon kosmologiaan ja moraalisiin, ja että se toimi vain siltana, joka johdatti oppineet katolisuuteen, siis uskon järkeen. Tämän saman oppineen dogmien historioitsijan mielestä näyttää perverssiltä, että ihminen Atanasios, joka pelasti kristinuskon uskontona säilyttämällä elävän yhteyden Jumalaan, pyyhki pois historiallisen Jeesus Nasaretilaisen, jota Paavali

tai Atanasios eivät olleet henkilökohtaisesti tunteneet eikä häntä tuntenut myöskään Harnack. Protestanttien keskuudessa tämä historiallinen Jeesus kärsii kritiikin skalpellin alla samalla kun katolinen, todella historiallinen Kristus elää: hän elää läpi vuosisatojen ja takaa uskon henkilökohtaiseen kuolemattomuuteen ja pelastukseen.

Atanasioksella oli uskon korkeinta rohkeutta. Hän uskalsi väittää toisensa poissulkevia asioita: »täydellinen ristiriita, joka vallitsee *ομοovσιος*, veti mukanaan kokonaisen armeijan ristiriitoja, ja sitä enemmän mitä pidemmälle ajattelu eteni», sanoo Harnack. Pitää paikkansa, ja juuri niin kuului ollakin. »Dogmatismi hylkäsi selkeän ajattelun ja kestävät käsitteet ikiajoiksi, ja totuttautui järjenvastaisuuteen», Harnack lisää. Se tuli lähemmäs elämää, sillä elämä on järjenvastaista ja vastustaa selkeää ajattelua. Arvoarvostelmat eivät ole koskaan rationalisoitavissa. Ne ovat järjenvastaisia.

Nikeassa siis, kuten myöhemmin Vatikaanissakin, voitolle pääsivät idiootit, kun sana otetaan varsinaisessa alkuperäisessä ja etymologisessa merkityksessään, siis yksinkertaiset, karkeat ja voimakastahtoiset piispat, jotka edustivat ihmisen aitoa henkeä, kansan henkeä, sitä, joka ei tahdo kuolla, sanoo järki mitä tahansa; sitä, joka etsii mahdollisimman aineellisia takeita halulleen olla kuolematta.

Quid ad aeternitatem? Siinä tärkein kysymys. Ja uskon-tunnustus päättyy sanoihin *resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi*, kuolleiden ylösnousemukseen ja tulevaan elämään. Synnyinkaupunkini Mallonan nykyisin suljetulle hautausmaalle on kaiverrettu nelisäe, jossa sanotaan:

*Aunque estamos en polvo convertidos,
en ti, Señor, nuestra esperanza fia,
que tornaremos a vivir vestidos
con la carne y la piel que nos cubría;⁴⁰*

tai kuten katekismuksessa sanotaan: samassa ruumiissa ja sielussa kuin heillä oli. Tämä pitää paikkansa niin täydellisesti, että oikeaoppisen katolisen opin mukaan siunattujen onni ei ole täydellinen ennen kuin he saavat takaisin ruumiinsa. He valittavat taivaassa, sanoo espanjalainen baskiveljemme Pedro Malón de Chaide Pyhän Augustinuksen sääntökunnasta⁴¹: »tämä valitus syntyy siitä, etteivät he ole taivaassa aivan täydellisiä, koska siellä on vain sielu, ja vaikka he eivät voi kärsiä, koska he näkevät Jumalan, josta he nauttivat loppumattomasti, kaikesta siitä huolimatta he eivät tunnu täysin tyytyväisiltä. He tyydyttyvät vasta sitten, kun saavat taas pukeutua omaan ruumiiseensa».

Keskeistä opinkappaletta ylösnousemuksesta Kristuksessa ja Kristuksen avulla vastaa toinen yhtä keskeinen opinkappale, kansanomaisen katolisen hurskauden akseli: eukaristian sakramentti. Siinä tarjotaan Kristuksen ruumis, joka on kuolemattomuuden leipää.

Sakramentti on aidon realistinen, *dinglich* kuten saksaksi sanottaisiin, ja sana voidaan suurta väkivaltaa tekemättä kääntää »aineelliseksi». Tämä sakramentti on aidoimmin *ex opere operato*, protestantit taas korvaavat sanan idealistisella sakramentilla. Pohjimmiltaan kysymys on – ja tämän sanon mahdollisimman kunnioittavasti, mutta tahtomatta uhrata sanojen ilmaisukykyä – siitä, että Jumala, Ikuiseksi tekevä, syödään ja juodaan, ravinto saadaan Hänestä. Ei siis ihme, että Pyhä Teresa kertoo meille: kun hän oli toista vuotta

priorittarena lihaksitulon luostarissa, Pyhän Martinin ehtoollisella, isä, veli Ristin Johannes jakoi hostian hänen ja erään toisen sisaren kesken. Teresa ajatteli, että niin ei tehty hostioiden puutteen vuoksi vaan siksi, että isä tahtoi kuolettaa hänet, »sillä olin kertonut hänelle miten paljon pidin suurista hostioista: en siksi, etten olisi tiennyt ettei hostian koolla ole merkitystä, koska se on aina koko Herra, vaikka pala olisikin aivan pieni». Järkeä menee tässä yhteen suuntaan, tunne toiseen. Ja mitäpä tunne piittäisi niistä tuhannesta ja yhdestä ongelmasta, jotka nousevat esiin, kun tämän sakramentin mysteeriiä pyritään pohtimaan rationaalisesti? Mikä on Jumalan ruumis? Onko ruumis Kristuksen ruumiina jumalallinen? Mikä on kuolematon ja kuolemattomaksi tekevä ruumis? Mikä on aksidensseista erillinen substanssi? Nykyään olemme materiaalisuudesta ja substantiaalisuudesta paremmin perillä; mutta jopa kirkkoisien joukossa oli niitä, joille Jumalan aineettomuus ei ollut niin määritelty ja selvä asia kuin meille. Ja tämä eukaristian sakramentti on kaikkein kuolemattomaksi-tekevin asia ja siksi se toimii kansanomaisen katolisen uskon ytimenä. Ja jos niin voidaan sanoa, se on kaikkein ominaisimmin uskonnollinen sakramentti.

Katolisuuden uskonnollinen erityisyys piilee nimittäin kuolemattomaksi tekemisessä eikä protestanttisuuden tapaisessa oikeuttamisessa. Jälkimmäinen on pikemminkin etiikkaa. Ja ajattelevat puhtasoppiset protestantit Kantista mitä tahansa, juuri hänessä protestantismi teki toiseksi viimeiset johtopäätöksensä: uskonto on riippuvaista moraalista, ei päinvastoin kuten katolisuudessa.

Synnistä huolestuminen ei ole koskaan ollut yhtä ahdistavaa katolisille tai ainakaan se ei ole näyttänyt niin

ahdistavalta. Ripittäytymisen sakramentti auttaa asiaa. Ja voi olla, että katolisten joukossa on säilynyt primitiivinen juutalainen ja pakanallinen käsitys aineellisesta ja tarttuvasta ja periytyvästä synnistä, joka parannetaan kasteella ja synninpäästöllä. Aadamissa kaikki hänen jälkeläisensä tekivät syntiä lähes aineellisesti, ja hänen syntinsä siirtyi eteenpäin kuin konkreettinen sairaus. Katolisen kasvatuksen saanut Renan oli siis oikeassa noustessaan protestantti Amielia⁴² vastaan, kun tämä syytti häntä siitä, ettei hän pannut synnille tarpeeksi painoa. Protestantismi puolestaan uppoutuu oikeuttamisen merkitykseen, mutta ymmärtää oikeuttamisen ennen kaikkea eettisesti, vaikka se näyttääkin uskonnolliselta. Se hylkää nikealaisen symboliikan, lankeaa tunnustukselliseen anarkiaan, puhtaaseen uskonnolliseen individualismiin ja epämääräiseen esteettiseen, eettiseen tai kulttuuriseen uskonnollisuuteen. Se, mitä me voimme kutsua *tuonpuoleisuudeksi*, *Einseitigkeit*, pyyhkiytyy vähitellen *tämänpuoleisuuden*, *Diesseitigkeit*, tieltä. Ja näin käy Kantista huolimatta, sillä hän tahtoi pelastaa sen, vaikkakin tuhoamalla sen. Maallinen kutsumus ja passiivinen luottamus Jumalaan johtuu luterilaisuuden uskonnollisesta karkeudesta, joka oli melkein katoamassa valistuksen, *Aufklärungin*, aikakaudella ja jota pietismi hädin tuskin onnistui elävöittämään ruiskuttamalla siihen vähän katolisuuden uskonnollista mahlaa. Näin ollen Oliveira Martins sanoo osuvasti upeassa teoksessaan *Historia da civilização ibérica*⁴³, että »katolisuus tuotti sankareita, protestantismi puolestaan ulkoisilta instituutioiltaan ja taloudeltaan järkeviä, onnellisia, vauraita ja vapaita yhteiskuntia, jotka eivät kuitenkaan kykene mihinkään uljaaseen, koska uskonto aloitti tuhoamalla ihmisen sydäimestä sen, mikä antaisi hänelle kyvyn

urheuteen ja jaloon itseuhrautumiseen». Otetaan mikä tahansa dogmaattinen järjestelmä, jonka protestantismin viimeisin purkutyö on tuottanut, esimerkiksi nietscheläisen Kaftanin⁴⁴ järjestelmä, ja katsotaan, mikä kaikki palautetaan eskatologiaan. Kaftanin opettaja Albrecht Ritschl sanoo meille: »Syntien anteeksiannon tai oikeuttamisen välttämättömyyden ongelma voidaan ratkaista vain käsittelemällä ikuinen elämä tuon jumalallisen toimen suoraksi päämääräksi ja tavoitteeksi. Mutta jos tätä käsitettä sovelletaan vain kuolemanjälkeiseen elämään, sen sisältö jää kaiken kokemuksen ulkopuolelle, eikä se voi toimia minkään luonteeltaan tieteellisen tiedon perustana. Siitä huolimatta toiveet ja intohimot, vaikka niitä leimaisikin mitä väkevin subjektiivinen varmuus, eivät ole kirkaampia, eikä niissä itsessään ole mitään takuuta toivotun ja kaivatun yhtenäisyydestä. Ideaalisen representaation selkeys ja täydellisyys toimivat kuitenkin ymmärtämisen edellytyksinä, siis edellytyksinä sille, että ymmärretään välttämätön yhteys asian ja eri olettamusten välillä. Niinpä evankelinen uskonkappale, jonka mukaan perustavan uskon oikeutus tuo mukanaan varmuuden ikuisesta elämästä, on teologisesti sovel-luskelvoton, mikäli tätä tarkoitussuhdetta ei voida osoittaa mahdollisesta nykykokemuksesta.»⁴⁵ Kaikki tämä on hyvin rationaalista, mutta...

Melanchthonin⁴⁶ teoksen *Loci communes* ensimmäisessä eli vuoden 1521 laitoksessa, ensimmäisessä luterilaista teologiaa käsittelevässä kirjassa, kirjoittaja jättää pois kaiken kolminaisuutta käsittelevän ja kristologisen spekulatiion, eskatologian opillisen perustan. Marburgin professori tohtori Herrmann⁴⁷, joka on kirjoittanut kirjan kristityn kanssakäymisestä Jumalan kanssa (*Der Verkehr des*

Christem mit Gott), kirjan, jonka ensimmäinen luku käsittelee mystiikan ja kristinuskon vastakkaisuutta, ja joka Harnackin mukaan on luterilaisuuden täydellisin käsikirja, sanoo meille toisaalla⁴⁸ (viitatessaan kristologiseen tai atanasiolaiseen spekulatioon), että »todellinen Jumalan ja Kristuksen tunteminen, jossa usko elää, on jotakin täysin erilaista. Kristinopissa ei pitäisi olla tilaa millekään sellaiselle, joka ei voi auttaa ihmistä tunnustamaan syntejään, saamaan Jumalan armoa ja palvelemaan Häntä totuudessa. Siihen saakka (siis Lutheriin saakka) kirkossa oli käynyt *doctrina sacrata* paljon sellaista, mikä ei missään tapauksessa voi antaa ihmiselle sydämen vapautta ja rauhallista omaatuntoa». Omasta puolestani en pysty kuvittelemaan sydämen vapautta tai omantunnon rauhallisuutta, ellen ole varma siitä, että jään olemaan vielä kuolemani jälkeen. »Halu sielun pelastukseen», Herrmann jatkaa, »on varmasti lopulta johtanut ihmiset tuntemaan ja ymmärtämään todellisen pelastusopin». Kirjassaan kristityn kansakäymisestä Jumalan kanssa tämä merkittävä luterilainen tohtori jutustelee koko ajan luottamuksesta Jumalaan, omantunnon rauhasta sekä pelastusvarmuudesta, joka ei ankarasti ottaen ole varmuutta iankaikkisesta elämästä, vaan pikemminkin syntien anteeksiantamista.

Olen lisäksi lukenut protestanttiteologi Ernst Troeltschin sanovan, että korkeinta protestantismien tuottamaa käsitteellisyyttä on musiikin taide, jolle Bach on antanut väkevimmän taiteellisen ilmaisuuden. Siinä siis protestantismien ydin: taivaallisessa musiikissa! Vastaavasti voimme sanoa, että katolisuuden tai ainakin Espanjan katolisuuden korkein taiteellinen ilmaisuus on aineellisimmassa, käsin kosketeltavimmassa ja pysyvimmässä taiteessa – ääniä

nimittäin kuljettaa ilma – siis kuvanveistossa ja maalaus-taiteessa, Velázquezin *Kristuksessa*, joka tekee aina kuolemaa eikä koskaan lakkaa kuolemasta, ja niin Hän tekee antaakseen meille elämän!

Eikä katolisuus suinkaan hylkää etiikkaa! Eihän mikään nykyaikainen uskonto voi jättää sitä syrjään. Mutta vaikka tohtorit saattavatkin protestoida asiainlaitaa vastaan, meidän uskontomme on pohjimmiltaan ja suurelta osin eskatologian ja moraalin välinen kompromissi, eskatologian palvelukseen pantua moraalialia. Mitä muuta se on ellei tuota helvetin ikuisten tuskien kammottavuutta, joka sopii niin huonosti yhteen Paavalin apokatastaasin kanssa? Pitäkäämme mielessä, mitä *Theologia deutsch*, Lutherin lukema mystiikan käsikirja, pani Jumalan sanomaan: »Jos minun täytyy korvata sinun pahuutesi, minun on korvattava se hyvällä, sillä minä olen hyvä ja minulla on vain hyvyttä.» Ja Kristus sanoi: »Isä, anna heille anteeksi, sillä he eivät tiedä mitä tekevät», eikä ehkä yksikään ihminen tiedä mitä tekee. Yhteiskunnallisen järjestyksen vuoksi on kuitenkin ollut välttämätöntä muuttaa uskonto eräänlaiseksi poliisiksi: siitä helvetti. Itäinen tai kreikkalainen kristinusko on pääasiassa eskatologista, protestantismi pääasiassa eettistä, ja katolisuus on näiden kahden välinen kompromissi, vaikka eskatologia onkin etusijalla. Aidoin katolinen moraalii, luostariasketismi, on eskatologista moraalialia, joka pyrkii pikemminkin yksilöllisen sielun pelastamiseen kuin yhteiskunnan ylläpitämiseen. Ja eikö neitsytkultissa kenties vaikuta hämärä käsitys, jonka mukaan itsensä ikuistaminen muissa estää oman ikuistumisen? Askeettinen moraalii on negatiivista moraalialia. Ja ankarasti ottaen tärkeää on se, ettei kuole, tekee sitten syntiä tai ei. Kuuluisan sonettimme

sanoja ei tarvitse ottaa kovin sanatarkasti, vaan lyyrisenä tai pikemminkin retorisena ylenpalttisuutena:

*No me mueve, mi Dios, para quererte,
el cielo que me tienes prometido,⁴⁹*

ja niin edelleen.

Todellinen synti, ehkä anteeksiantamaton synti Pyhää Henkeä vastaan on vääräoppisuus, se, että ajattelee itse. Meidän Espanjassamme on sanottu, että on pahempi olla liberaali, siis vääräoppinen, kuin olla murhaaja, varas tai huorintekijä. Vakavin synti on se, ettei tottele kirkkoa, jonka erehtymättömyys suojelee meitä järjeltä.

Ja mitä järkyttymistä on yhden ihmisen, paavin, erehtymättömyydessä? Mitä eroa sillä on, onko erehtymättömänä kirja, Raamattu, vai ihmisyhteisö, kirkko tai yksittäinen ihminen? Muuttaako se muka rationaalista ongelmaa olennaisesti? Ja koska kirjan tai ihmisyhteisön erehtymättömyys ei ole sen rationaalisempaa kuin yksittäisen ihmisen, tämä rationalismin korkein skandaali tarvitsee vain todeta.

Elinvoimainen myöntää itsensä, ja myöntääkseen itsensä se luo vihollisensa eli rationaalisuuden avulla kokonaisen dogmaattisen rakennelman, jota kirkko puolustaa rationalismia, protestantismia ja modernismia vastaan. Kirkko puolustaa elämää. Se nousi vastustamaan Galileoa ja teki oikein, koska ennen kuin hänen löytönsä yhdistettiin inhimillisen tiedon kokonaisuuteen, se pyrki tuhoamaan antroposentrisen uskon, jonka mukaan maailmankaikkeus oli luotu ihmistä varten; se nousi vastustamaan Darwinia ja teki oikein, koska darwinismi pyrki tuhoamaan uskomme siihen, että ihminen on poikkeuksellinen eläin, joka on

luotu nimenomaan ikuisuutta varten. Ja lopuksi ensimmäinen erehtymättömäksi julistettu paavi eli Pius IX julisti, ettei hän sopeudu niin sanottuun moderniin sivilisaatioon. Ja hän teki oikein.

Entinen katolinen apotti Loisy⁵⁰ sanoi: »Sanon vain, etteivät kirkko ja teologia ole suosineet tiedettä, vaan estäneet sen kehityksen ratkaisevilla hetkillä jos asia vain on ollut niiden vallassa; sanon ennen kaikkea, ettei katolinen opetus ole liittänyt itseään tai sopeutunut tähän tieteelliseen liikkeeseen. Teologia on käyttäytynyt ja käyttäytyy edelleen ikään kuin sillä olisi omassa itsessään luonnontiede ja historiatiede sekä näitä asioita koskeva yleinen filosofia, joka johtaa niiden tieteelliseen tuntemiseen. Sanottakoon, että teologian ja tieteen valtakuntien, jotka ovat erillisiä periaatteessa ja jopa Vatikaanin kirkolliskokouksen määrittäminä, ei pidä olla erillään käytännössä. On aivan kuin teologialla ei olisi mitään opittavaa nykyaikaiselta luonnontai historiatieteeltä ja kuin sillä olisi oikeus valvoa suoraan ja absoluuttisesti kaikkia ihmismielen töitä.»⁵¹

Niin täytyy olla ja niin tosiaan on taistelussa modernismia vastaan. Loisy oli modernistinen tohtori ja johtaja.

Viimeaikainen taistelu kantilaista ja fideististä modernismia vastaan on taistelua elämän puolesta. Voisiko muka olla niin, että selviytymisvarmuutta etsivä elämä sietäisi katolisen papin Loisy'n väitettä, jonka mukaan Vapah-tajan ylösnousemus ei ole historiallinen, todistettava ja pelkästään historian todistuksen osoittama asia? Lukekaa toisaalta E. Le Royn erinomaisesta teoksesta *Dogme et critique* esitys keskeisestä opinkappaleesta, Jeesuksen ylösnousemuksesta, ja kertokaa minulle, onko meillä enää mitään vakaata pohjaa, jolle voisimme rakentaa toivomme.

Eivätkö he näe, ettei kysymys ole niinkään Kristuksen kuolemattomasta elämästä, joka on kenties supistettu elämäksi kollektiivisessa kristillisessä tietoisuudessa, vaan siitä, että tarvitsemme vakuuden henkilökohtaiselle ylönnosemuksellemme niin sieluna kuin ruumiina? Uusi psykologinen apologetiikka vetoaa moraaliseen ihmeeseen, ja me etsimme merkkejä kuin juutalaiset, etsimme jotakin, mihin voisimme tarttua sielun kaikilla voimilla ja ruumiin kaikilla aisteilla, ja jos mahdollista, käsillä ja jaloilla ja suulla.

Mutta voi! Emme saa kaipaamiamme merkkejä: järki hyökkää, ja uskonto, joka ei tunne olevansa turvassa ilman järkeä, yrittää tulla toimeen sen kanssa. Ja siitä saavat alkunsa tietoisuuden traagiset ristiriidat ja repeämät. Me tarvitsemme turvallisuutta, varmuutta, merkkejä, ja me saamme *motiva credibilitatis*, syitä uskoa, joille perustetaan *rationale obsequium*, ja vaikka usko Pyhän Augustinuksen mukaan edeltääkin järkeä, *fides praecedat rationem*, tuo sama tohtori ja piispa tahtoi edetä uskosta ymmärrykseen, *per fidem ad intellectum*, ja uskoa ymmärtääkseen, *credo ut intelligam*. Miten kaukana ollaankaan Tertullianuksen upeasta ilmaisusta: *et sepultus resurrexit, certum est quia impossibile est!*, »ja haudattu nousi kuolleista; se on varmaa, koska se on mahdotonta» ja hänen hienosta, rationalisteja järkyttäneestä toteamuksestaan *credo quia absurdum!* Kuinka kaukana ollaankaan Pascalin sanasta *il faut s'abêtir* ja Donoso Cortèsimme lauseesta »ihmisjärki rakastaa absurdia», jonka hän oli varmaankin oppinut suurelta Joseph de Maistrelta⁵²!

Ensimmäiseksi peruskiveksi haettiin perinteen arvovaltaa ja Jumalan sanan ilmestystä, ja päädyttiin yksimielisyyteen. *Quod apud multos unum invenitur, non est erratum*,

sed traditum, sanoi Tertullianus, ja vuosisatoja myöhemmin Lamennais lisäsi: »varmuus toimii elämän ja järjen periaatteena... se on, jos minun sallitaan niin sanoa, yhteiskunnallinen tuote»⁵³. Mutta tässä, kuten niin monissa muissakin asioissa, korkeimman muotoilun esitti tuo suuri katolinen, jonka katolisuus oli kansanomaista ja elävää, kreivi Joseph de Maistre. Hän kirjoitti: »en usko, että on mahdollista osoittaa ainoatakaan universaalisti hyödyllistä mielipidettä, joka ei olisi totta»⁵⁴. Tämä on katolisuutta: periaatteen totuus johdetaan sen korkeimmasta hyvyydestä tai hyödyllisyydestä. Ja mikä olisi parempaa, suvereenimmin hyvää, kuin sielun kuolemattomuus? »Koska kaikki on epävarmaa, meidän täytyy joko uskoa kaikkia tai ei ketään», sanoi Lactantius; mutta tuo loistava mystikko ja askeetti, siunattu dominikaani Heinrich Seuse⁵⁵ pyysi ikuista viisautta sanomaan yhdellä sanalla mitä rakkaus on; ja kun hänelle vastattiin »Kaikki olennot julistavat mitä olen», Seuse vastasi: »Voi, Herra, tuo ei riitä kaipaavalle sielulle.» Usko ei tunne olevansa turvassa muiden myöntymyksessä eikä perinteessä eikä myöskään arvovallan edessä. Se etsii apua viholliseltaan järjeltä.

Ja niin taottiin skolastinen teologia ja siitä puolestaan sen palvelijatar, *ancilla theologiae*, skolastinen filosofia, mutta tästä palvelijattaresta tuli nenäkäs. Skolastiikka oli upea katedraali, jossa kaikki arkkitehtuurin ongelmat oli ratkaistu tulevia vuosisatoja varten, mutta se oli tiilinen katedraali, joka sai vähitellen väistyä niin kutsutun luonnollisen teologian tieltä, eikä se ollut mitään muuta kuin heikennettyä kristillisyyttä. Jos vain mahdollista, se pyrki jopa perustelemaan opinkappaleet rationaalisesti; ainakin se pyrki osoittamaan, että vaikka ne ylittivätkin järjen,

ne eivät olleet järjen vastaisia, ja niin se rakensi niiden perustaksi 1200-luvun aristotelis-uusplatonis-stoalaisen filosofian; sellaista on Leo XIII:n⁵⁶ suosittelema tomismi. Kysymys ei ole vain dogmin hyväksymisestä, vaan sen keskiaikaisesta ja tomistisesta filosofisesta tulkinnasta. Ei riitä, että uskoo pyhitetyn hostian vastaanottamisen täyttävän meidät herramme Jeesuksen Kristuksen ruumiilla ja verellä; meidän on käytävä läpi koko transsubstantiaatio, aksidensseista erotettu substanssi, ja niin irrottauduttava koko rationaalisesta modernista substanssin käsitteestä.

Tähän tarvitaan kuitenkin kätkeytä uskoa, hiilikaiivosmiehen uskoa, niiden uskoa, jotka pyhän Teresan⁵⁷ tavoin eivät tahdo käyttää hyväkseen teologiaa. »Älkää kysykö sitä minulta, sillä minä en tiedä; pyhässä äidissämme kirkossa on tohtoreita, jotka osaavat vastata teille», kuten meille opetetaan Katekismuksessa. Muun muassa tästä syystä perustettiin pappeus, jotta oppinut kirkko voisi toimia teologisten salaisuuksien säiliönä pikemminkin kuin virtana, *reservoir instead of river*, kuten Brooks⁵⁸ sanoo. »Nikean kirkolliskokouksen työ», sanoo Harnack⁵⁹, »oli papiston voitto kristityn kansan uskosta. Oppi *logoksesta* oli jo muuttunut käsittämättömäksi niille, jotka eivät olleet teologeja. Nikealais-kappadokialaisen kaavan kohottaminen kirkon perustunnustukseksi sai aikaan sen, että katolisten maallikkojen oli täysin mahdoton saavuttaa läheinen ymmärrys kristinuskosta kirkon opin mukaisesti. Ja ihmisten mieliin piintyi koko ajan voimakkaammin ajatus, jonka mukaan kristinuskon on käsittämättömän ilmestymistä.» Ja niin se todella onkin.

Miksi näin? Koska usko, siis elämä, ei enää tuntenut oloaan varmaksi. Traditionalismi ei riittänyt sen paremmin

kuin Duns Scotuksen⁶⁰ teologinen positivismi, vaan usko tahtoi rationalisoida itsensä. Ja niin se pyrki laskemaan itselleen perustan ei järkeä vastaan, missä se todella sijaitsee, vaan järkeä varten, toisin sanoen järjen rajojen sisäpuolelle. Scotuksen nominalistinen tai positivistinen tai voluntaristinen kanta, jonka mukaan laki ja totuus eivät ole riippuvaisia olemuksesta vaan Jumalan vapaasta ja kiistattomasta tahdosta, korosti uskonnon korkeinta irrationaalisuutta ja saattoi siten uskonnon vaaraan niiden keskuudessa, joilla oli kypsä järki, muttei niiden, jotka olivat hiilikaivosmiehiä. Niinpä tomistinen teologinen rationalismi voitti. Ei enää riitä, että uskoo Jumalan olemassaoloon; kirkonkirous lankeaa sen päälle, joka uskoo Jumalan olemassaoloon, muttei usko, että se voitaisiin todistaa rationaalisilla argumenteilla, tai uskoo, ettei kukaan toistaiseksi ole vedennpitävästi todistanut sitä rationaalisilla argumenteilla. Tähän voidaan kuitenkin kenties soveltaa Pohlen huomautusta: »Jos ikuisen pelastus olisi riippuvainen matematiikan aksioomista, voisimme olettaa, että mitä vastenmielisin inhimillinen sofistertia hyökkäisi niiden pätevyuden kimppuun yhtä voimakkaasti kuin se nyt hyökkää Jumalan, sielun ja Kristuksen kimppuun»⁶¹.

Katolisuus värähtelee mystiikan ja vastustamansa rationalismin välissä; mystiikan, joka on sisäistä kokemusta Kristuksessa elävästä Jumalasta, toisille välittymätöntä kokemusta, jonka vaarana on kuitenkin se, että se sulauttaa oman persoonallisuutemme Jumalaan eikä siis pelasta elintärkeää kaipaustamme⁶²; se värähtelee uskonnollistetun tieteen ja tieteellisen uskonnon välillä. Apokalyptinen into vaihtui vähitellen uusplatonistiseen mystiikkaan, jonka teologia sysäsi syrjään. Se pelkäsi mielikuvitusta, joka syrjäytti uskon

ja loi gnostisia ylettömyyksiä. Sen täytyi kuitenkin tehdä eräänlainen sopimus gnostilaisuuden samoin kuin rationalismin kanssa; mielikuvitus ja järki eivät sallineet kukistaa itseään täysin. Niinpä katolisesta opista tuli enemmän tai vähemmän sopusointuun saatettujen ristiriitojen järjestelmä. Kolminaisuus oli eräänlainen sopimus monoteismin ja polyteismin välillä ja ihmisyys ja jumalallisuus taas löysivät sovituksen Kristuksessa; luonto sovittui armoon, armo vapaaseen tahtoon, vapaa tahto Jumalan kaikkietävyyyteen ja niin edelleen. Saattaa olla, kuten Herrmann sanoo⁶³, että »heti kun viemme uskonnollisen ajattelun loogisiin johtopäätöksiinsä, se ajautuu kiistaan muiden ajatusten kanssa, vaikka nuo ajatukset yhtä lailla kuuluvat uskonnon elämään.» Tämä antaa katolisuudelle sen syvällisen, elintärkeän dialektiikan. Mutta mikä hinta siitä maksetaan?

On pakko sanoa, että hintana on kypsää järkeään käytävien uskovaisten henkisten tarpeiden tukahduttaminen. Heiltä vaaditaan, että he uskovat kaiken tai eivät mitään, että he hyväksyvät koko dogmin tai se menettää kaikki ansionsa jos siitä hylätään osakaan. Kuten suuri unitaarisarnaaja Channing sanoo⁶⁴, tämä saa aikaan sen, että Ranskassa ja Espanjassa on laajoja joukkoja, jotka ovat edenneet paavinuskon hylkäämisestä ehdottomaan ateismiin, koska »paljastuttuaan väärät ja järjettömät opit luonnollisesti herättävät skeptisyyttä niissä, jotka ovat omaksuneet ne miettimättä, eikä kukaan muu ole valmiimpi uskomaan liikaa (*believing too much*)». Sehän hirvittävä vaara on: että uskoisi liikaa. Mutta ei! Hirvittävä vaara piilee muualla, siinä, että tahtoo uskoa järjellä eikä elämällä.

Katolinen ratkaisu ongelmaamme, ainoaan elintärkeään ongelmaamme eli yksilöllisen sielun kuolemattomuuden ja

ikuisen pelastuksen ongelmaan, tyydyttää tahtoa ja niin ollen se tyydyttää elämää; yritys rationalisoida se dogmaattisen teologian avulla ei kuitenkaan tyydytä järkeä. Ja järjellä on yhtä väkeviä vaatimuksia kuin elämälläkin. On turha yrittää pakottaa tunnistamaan ylijärjelliseksi se, mikä näyttää selvästi järjen vastaiselta, on myös turha yrittää muuttua hiilikaivosmieheksi, jos ei kerran ole hiilikavosmies. Hellenistisperäinen erehtymättömyyden käsite on pohjimmiltaan rationaalinen kategoria.

Tarkastelkaamme nyt ongelmamme rationalistista tai tieteellistä ratkaisua tai pikemminkin purkamista.



V

RATIONAALINEN PURKAMINEN

Rationalistisen fenomenalismin suurmestari David Hume aloittaa esseensä »Sielun kuolemattomuudesta» seuraavilla ratkaisevilla sanoilla: »Pelkällä järjen valolla näyttää vaikealta todistaa sielun kuolemattomuutta. Argumentit sen puolesta johdetaan tavallisesti *metafyysisistä, moraalisista* tai *fysikaalisista* aiheista. Mutta todellisuudessa yksin evankeliumi on nostanut elämän ja kuolemattomuuden esille.»⁶⁵ Tämä on yhtä kuin kiistää, että usko meidän jokaisen sielun kuolemattomuuteen olisi rationaalista.

Kant, joka kritiikissään lähti liikkeelle Humesta, yritti perustella tämän kaipauksen ja sen mukana tulevan uskon rationaalisesti, ja siinä piileekin hänen käytännöllisen järjen kritiikkinsä ja kategorisen imperatiivinsa ja Jumalansa todellinen, sisäinen alkuperä. Tästä kaikesta huolimatta Humeen skeptinen toteamus pätee: sielun kuolematto-

mutta ei voi millään tavoin todistaa. Kuolevaisuus sen sijaan voidaan todistaa rationaalisesti.

Ei olisi ainoastaan anteeksipyydeltävää vaan jopa naurettavaa, jos ryhtyisimme mittavasti selittelemään, miten yksilön inhimillinen tietoisuus on riippuvainen ruumiista, miten se syntyy vähitellen aivojen saadessa vaikutelmia ulkopuolelta, miten se keskeytyy hetkellisesti unen, pyörtyymisten ja muiden vastaavien vastoinkäymisten ajaksi, ja miten kaikki saa meidät tekemään rationaalisen päätelmän, että kuoleman myötä tietoisuus katoaa. Ja samoin kuin ennen syntymää meitä ei ollut eikä meillä ole mitään henkilökohtaisia muistoja ajasta syntymäämme ennen, myös kuoleman jälkeen lakkaamme olemasta. Tämä on rationaalista.

Se, mitä me kutsumme sieluksi, ei ole muuta kuin termi, jolla kuvaamme yksilöllistä tietoisuutta kokonaisuudessaan ja jatkuvana; ja on täysin ilmeistä, että tämä sielu muuttuu ja hajoaa siinä missä rakentuukin. Aristoteleelle se oli sielun substantiaalinen muoto, *entelekia*, mutta ei substanssi. Useampi kuin yksi nykyaikainen ajattelija on kutsunut sitä epifenomeeniksi, mutta termi on absurdi. Riittäisi, että puhutaan fenomeenista.

Rationalismi, ja sillä tarkoitan oppia joka noudattaa vain järkeä, objektiivista totuutta, on väistämättä materialistista. Idealistit älkööt järkyttykö.

On pakko sanoa asia täysin selvästi. Totuus on, että se, mitä me kutsumme materialismiksi, ei merkitse meille mitään muuta kuin oppia, joka kiistää yksilöllisen sielun kuolemattomuuden, siis henkilökohtaisen tietoisuuden säilymisen kuoleman jälkeen.

Toisessa mielessä voidaan sanoa, että koska emme tiedä sen paremmin mitä aine on kuin mitä on henkikään, ja

koska materia ei ole meille muuta kuin ajatus, materialismi on idealismia. Tosiaan: meidän ongelmistamme elintärkeimmässä, ainoassa todella elintärkeässä ongelmassa on sama sanoa, että kaikki on materiaa, kuin sanoa, että kaikki on ajatusta, tai että kaikki on energiaa tai mitä tahansa. Jokainen monistinen järjestelmä on mielestämme aina materialistinen. Vain dualistiset järjestelmät pystyvät pelastamaan sielun kuolemattomuuden. Ne opettavat, että inhimillinen tietoisuus on substantiaalisesti jotakin muuta kuin muiden ilmiöiden manifestaatiot. Ja järki on luonnostaan monistinen. Järjen tehtävänä nimittäin on maailmankaikkeuden ymmärtäminen ja selittäminen, ja voidakseen ymmärtää ja selittää sitä sielun ei suinkaan tarvitse olla katoamaton substanssi. Sielunelämän selittämisessä ja ymmärtämisessä, psykologiassa, ei tarvita oletusta sielusta. Se, mitä aikoinaan kutsuttiin rationaaliseksi psykologiaksi erotuksena empiirisestä psykologiasta, ei ole psykologiaa vaan metafysiikkaa, ja vieläpä hyvin sekavaa metafysiikkaa, se ei ole rationaalista, vaan syvän irrationaalista tai pikemminkin järjenvastaista.

Teeskelty rationaalinen oppi sielun substantiaalisuudesta ja henkisyydestä kaikkine koristuksineen on syntynyt vain ja ainoastaan siitä, että ihmisillä on tarve perustella lakkaamaton kuolemattomuuden kaipuunsa sekä usko siihen. Kaikki viisastelu, joka pyrkii todistamaan sielun yksinkertaiseksi ja hajoamattomaksi substanssiksi, juontuu tästä. Lisäksi itse substanssin käsite, sellaisena kuin se määriteltiin skolastiikassa ja jollaisena se ei kestä kritiikkiä, on teologinen käsite, jonka tarkoituksena on tukea uskoa sielun kuolemattomuuteen.

Kolmannessa pragmatismia käsitelleistä luennoistaan Bostonin Lowell-instituutissa joulukuussa 1906 ja tammi-

kuussa 1907 William James⁶⁶ – sivumennen sanoen tämä on heikoin teos kuuluisan pohjoisamerikkalaisen ajattelijan tuotannossa, erittäin heikko teos – sanoi seuraavasti: »Skolastiikka on lainannut substanssin käsitteen terveeltä järjeltä ja muuttanut sen sangen tekniseksi ja vaikeatajuiseksi. Vain harvoilla asioilla vaikuttaisi olleen meihin vähemmän pragmaattisia vaikutuksia kuin substansseilla siitäkin huolimatta, että meiltä puuttuu täydellisesti kosketus niihin. Kuitenkin ainakin yhdessä tapauksessa skolastiikka on tunnustanut substanssin idean painavuuden suhtautumalla siihen pragmaattisesti. Viittaa nyt eräisiin ehtoollisen arvoituksesta käytyihin keskusteluihin. Niissä substanssilla vaikuttaisi olevan suuri pragmaattinen painoarvo. Koska öylätin aksidenssit eivät pyhässä ehtoollisessa muutu lainkaan, mutta uhrileipä muuttuu silti Kristuksen ruumiiksi, on muutoksen tapahduttava yksinomaan substanssissa. On väistämättöntä, että leipäsubstanssi katoaa, ja jumalallinen substanssi jonkin ihmeen avulla korvaa sen muuttamatta kuitenkaan lainkaan sen välittömästi aistittavia ominaisuuksia. Mutta vaikkemme odotakaan sen aistittavien ominaisuuksien muuttuvan, olemme jo tehneet suunnattoman erottelun, jonka mukaan meitä sakramentin nauttivia ravitsee nyt jumalallinen substanssi ei mikään sitä mitättömämpi. Jos substanssien sallitaan voivan erottua aksidensseistaan ja vaihdella niitä, ovat substanssikäsityksen vaikutukset elämäämme valtavat. Tämä on ainoa tuntemani pragmaattinen sovellus substanssin ideasta. On selvää, että siihen suhtautuvat vakavissaan vain ne, jotka uskovat jo valmiiksi aivan muista syistä jumaluuden 'todelliseen läsnäoloon'.»

Hyvä on; jättäkäämme syrjään kysymys siitä, onko hyvää teologiaa (en sano hyvää järkeilyä, koska kaikki

tämä on järjen ulkopuolella) sekoittaa Kristuksen ruumiin – siis ruumiin, ei sielun – substanssi Jumalan substanssiin, siis Jumalaan itseensä. Näyttää siltä, että niinkin kiihkeä sielun kuolemattomuuden kaipaaja kuin William James, jonka koko filosofia pyrkii perustelemaan tämän uskon rationaalisesti, ei olisi havainnut, että substanssikäsitteen käytännöllinen soveltaminen on vain seurausta siitä, että aikaisemmin sitä sovellettiin sielun kuolemattomuuden oppiin. Kuten edellisessä kappaleessa selitin, ehtoollisen sakramentti on pelkkä heijastus uskosta kuolemattomuuteen; uskovalle se on mystinen kokemuksellinen todiste sielun kuolemattomuudesta sekä siitä, että sielu saa nauttia Jumalasta ikuisesti. Ja substanssin käsite syntyi ennen kaikkea sielun substantiaalisuuden käsitteestä, joka puolestaan esitettiin, jotta usko voitaisiin tukea siihen, että sielu säilyy vielä ruumiista eroamisensa jälkeenkin. Sellainen oli sekä käsitteen ensimmäinen käytännön sovellus että sen alkuperä. Sitten olemme ryhtyneet soveltamaan tätä käsitettä ulkoisiin kappaleisiin. Koska tunnen itseni substanssiksi, siis muutoksista huolimatta pysyväksi, pidän substantiaalisina myös muita ihmisiä, sillä hekin pysyvät samoina muutoksista huolimatta. Samalla tavoin ajatus liikkeestä erillisestä voimasta syntyy henkilökohtaisesta ponnistuksestani saada jokin liikkeeseen.

Lukekaa huolellisesti Tuomas Akvinolaisen *Summa Theologicana* ensimmäisen osan seitsemän ensimmäistä artiklaa kysymyksestä LXXV, jossa tarkastellaan sitä, onko ihmissielu ruumiillinen, jotakin pysyvää, onko alempienkin eläinten sielu sellainen, onko sielu sama kuin ihminen, koostuuko sielu materiasta ja muodosta ja onko se tuhoutumaton, ja sanokaa sitten, eikö kaiken tämän hienostuneena

tarkoituksena ole tukea uskoa siihen, että sielun tuhoutumaton substantiaalisuus tekee sen kykeneväksi ottamaan kuolemattomuuden vastaan Jumalalta, sillä onhan selvää, että Hän loi sen sijoittaessaan sen ruumiiseen, kuten pyhä Tuomas sanoo, jotta voisi tuhota ruumiin irrottaessaan sielun siitä. Ja koska näitä todistuksia on kritisoitu sata kertaa, arvostelua on turha toistaa tässä.

Jos järki ei olisi saanut ennakkovaroitusta, voisiko se päätellä, että sielumme on substantiaalinen, että tietoisuus identiteetistämme – ja tämä hyvin ahtaissa ja vaihtelevissa rajoissa – säilyy kaikkien ruumiimme kokemien muutosten läpi? Voitaisiinhan yhtä lailla sanoa, että satamasta lähtevällä laivalla on substantiaalinen sielu. Kun laivasta sitten irtoaa lauta ja se korvataan tismalleen samanlaisella, sitten siitä irtoaa toinen ja niin edelleen kaikki yksi kerrallaan, se palaa takaisin satamaan samana laivana, sillä sen muoto on pysynyt samana, sillä on samat meriominaisuudet ja kaikki tunnistavat sen samaksi. Mikä ennakkovaroitusta saamaton järki voisi päätellä sielun yksinkertaisuuden siitä, että meidän täytyy arvioida ja yhdistää ajatuksia? Ajattelu ei ole yksi vaan monta, eikä sielu ole järjelle mitään muuta kuin keskenään koordinoitujen tietoisuuden tilojen seuraanto.

Spiritualistisen psykologian kirjoissa on tapana käsitellä sielun olemassaoloa yksinkertaisena ja ruumiista erotettuna substanssina seuraavaan tapaan: Minussa toimii periaate, joka ajattelee, tahtoo ja tuntee... Sellainen on kysymyksen kiertämistä. Ei nimittäin ole välitön totuus, että moinen periaate toimisi minussa; välitön totuus on, että minä ajattelen, tahdon ja tunnen. Ja minä, joka ajattelee, tahtoo ja tuntee, on välittömästi elävä ruumiini sekä

sen kannattelemat tietoisuuden tilat. Minun ruumiinihan se ajattelee, tahtoo ja tuntee. Miten? Miten vain.

Sitten he siirtyvät paikantamaan sielun substantiaalisuutta, tekemään tietoisuuden tiloista hypostaaseja. He aloittavat sanomalla, että tämän substanssin tulee olla yksinkertainen, toisin sanoen asettamalla ajattelun ja ulottuvaisuuden vastakkain samaan tapaan kuin kartesiolainen dualismi. Ja koska meidän Balmesimme⁶⁷ oli yksi spirituaaliteista, jotka antoivat kaikkein tiiviimmän ja selkeimmän muodon argumentille sielun yksinkertaisuudesta, esittelen sen sellaisena kuin hän sen esittää teoksensa *Curso de Filosofia Elemental* psykologian ensimmäisessä luvussa. »Ihmisielu on yksinkertainen», hän sanoo. Ja jatkaa: »Yksinkertaisessa ei ole osia, eikä sielussa ole niitä. Olettakaamme, että siinä on kolme osaa: A, B ja C. Kysyn: missä ajattelu sijaitsee? Jos vain A:ssa, B ja C ovat ylimääräistä; ja niin ollen yksinkertainen subjekti A on sielu. Jos ajattelu taas sijaitsee A:ssa, B:ssä ja C:ssä, siitä seuraa, että ajattelu on jaettu osiin, mikä on absurdia. Mitä olisi havainto, vertailu, arviointi tai järkeily, joka on jaettu kolmeen subjektiin?» Kysymystä ei voi paremmin kiertää. Balmes aloittaa pitämällä itsensä selvänä, ettei kokonaisuus kokonaisuutena voi tehdä arvostelmia. Hän jatkaa: »Tietoisuuden ykseys on sielun jakamisen vasta-argumentti; kun ajattelemme, on olemassa subjekti, joka tietää kaiken minkä ajattelee, eikä näin voisi olla jos se olisi jakautunut osiin. A:ssa olevasta ajatuksesta eivät B ja C tietäisi mitään ja toisinpäin; niin ollen koko ajattelulla ei olisi yhtä tietoisuutta; jokaisella osalla olisi oma erityinen tietoisuutensa, ja meidän sisällämme olisi yhtä monia ajattelevia olentoja kuin on osia.» Kysymyksen kiertäminen jatkuu; oletetaan ilman mitään todisteita, ettei

kokonaisuus kokonaisuutena kykene havaitsemaan yhtenäisesti. Sitten Balmes kysyy, ovatko osat A, B ja C yksinkertaisia vai osista koostuvia, ja toistaa argumentin kunnes päätyy siihen, että ajattelevan subjektin tulee olla osa, joka ei ole kokonaisuus, siis yksinkertainen. Kuten nähdään, argumentti perustuu havaitsemisen ja arvostelman esittämisen ykseyteen. Sitten hän yrittää kumota oletuksen siitä, että osat kommunikoivat keskenään.

Balmes ja hänen mukanaan *a priori* -spiritualistit, jotka pyrkivät rationalisoimaan uskon sielun kuolemattomuuteen, jättävät syrjään ainoan rationaalisen selityksen: sen, että entiseen liittyvä havaitseminen ja arvostelman tekeminen ovat kokonaistulos, erilliset havainnot tai yksittäiset ajatukset taas yhteensopivia osia, joista ne koostuvat. He olettavat ensin jotakin tietoisuuden tiloille ulkoista ja niistä erillistä, joka kannattelee niitä, mutta ei ole elävä ruumis,, siis jotakin, joka en ole minä, vaan minun sisälläni.

Toiset taas väittävät, että sielu on yksinkertainen, koska se pystyy tarkastelemaan itseään. Ei: tietoisuuden tila A, jossa ajattelen aikaisempaa tietoisuuden tilaani B, ei ole sama kuin se. Tai jos ajattelen sieluani, ajattelen ajatteluaktista erillistä ideaa. Se, että ajattelee ajattelua eikä mitään muuta, ei ole ajattelemista.

Sanotaan, että sielu on elämän periaate. Niin; samoin voiman tai energian kategoria on ajateltu liikkeen periaateeksi. Nämä kuitenkin ovat käsitteitä eivätkä ilmiöitä, ulkoisia tosiasioita. Liikkuuko liikkeen periaate? Vain se, mikä liikkuu, on ulkoisesti todellista. Eläkö elämän periaate? Hume oli oikeassa kirjoittaessaan: »En koskaan kohdannut ideaa itsestäni, havainnoitsin vain itseni haluamassa tai työstämässä tai tuntemassa jotakin.» Ajatus

jostain yksilöllisestä, kirjoituspöydästä edessäni, talon ovella seisovasta hevosesta, noista kahdesta eikä mistään muista samaan luokkaan kuuluvista yksilöistä, on itse asiassa ilmiö itse. Ajatus minusta itsestäni on minä. Kaikki ponnistelut tietoisuuden substantialisoimiseksi, yritykset tehdä siitä ulottuvaisuudesta riippumaton – muistettakoon, että Descartes asetti ajattelun ulottuvaisuuden vastakohdaksi – eivät ole mitään muuta kuin taitavaa viisastelua, jonka tarkoituksena on vakuuttaa, että usko sielun kuolemattomuuteen on rationaalista. Objektiivisen todellisuuden arvo tahdotaan antaa jollekin sellaiselle, mikä ei sitä ole, sille, mikä on todellista ainoastaan ajattelussa. Mutta kaipaamamme kuolemattomuus on ilmenevää kuolematomuutta, tämän elämän jatkumista.

Tieteelliselle psykologialle, ainoalle rationaaliselle psykologialle, tietoisuuden ykseys ei ole muuta kuin fenomenaalista ykseyttä. Kukaan ei osaa sanoa, mitä substantiaalinen ykseys on. Sitä paitsi kukaan ei osaa sanoa, mitä on substanssi. Substanssin kategoria ei nimittäin ole fenomenaalinen kategoria. Se on *noumen*, joka ankarasti ottaen kuuluu tuntemattoman piiriin. Siis sen mukaan, miten sanaa käytetään. Mutta transsendenttissa käytössään sana merkitsee jotain tuntematonta ja ankan irrationalista. Juuri tämän substanssikäsitteen varoitusta saamaton järki palauttaa käyttöön, joka on hyvin kaukana Jamesin mainitsemasta käytännön soveltamisesta.

Eikä tätä sovellusta pelasta, että se ymmärretään idealistisesti Berkeleyyn periaatteen mukaan eli ajatellaan oleminen havaituksi tulemiseksi, *esse est percipi*. Jos sanoo, että kaikki on ideaa tai kaikki on henkeä, voi yhtä hyvin sanoa, että kaikki on materiaa tai kaikki on voimaa, sillä jos kaikki

on ideaa tai henkeä, tämä timantti on ideaa tai henkeä samalla tavoin kuin tietoisuuteni; ei ole selvää, miksi tämä timantti ei säilyisi ikuisesti, jos kerran tietoisuuteni ollessaan ideaa tai henkeä säilyy ikuisesti.

George Berkeley, Cloynen anglikaanipiispa ja toisen anglikaanipiispan Joseph Butlerin hengenheimolainen, tahtoi hänkin pelastaa uskon sielun kuolemattomuuteen. Heti teoksen *Treatise concerning the Principles of Human Knowledge* esipuheen alussa hän kertoo meille pitävänsä tutkielmaa hyödyllisenä erityisesti niille, joita vaivaa skeptisismi tai jotka tahtovat todistuksen Jumalan olemassaolosta ja aineettomuudesta tai sielun luonnollisesta kuolemattomuudesta. Luvussa CXL hän toteaa, että meillä on hengen idea tai pikemminkin käsitys siitä ja tunnemme muut henget oman henkemme avulla. Seuraavassa kappaleessa hän toteaa suoraan, että tästä seuraa sielun luonnollinen kuolemattomuus. Ja sitten hän ajautuu sarjaan sekaannuksia, jotka aiheutuvat hänen monimielisestä tavastaan käyttää termiä »käsitys». Oletettuaan sielun kuolemattomuuden miltei kuin *per saltum*, koska sielu ei ole kappaleiden tavoin passiivinen, hän sanoo meille luvussa CXLVII, että Jumalan olemassaolo on ilmeisempää kuin ihmisen. Ja sitten on vielä niitä, jotka tästä huolimatta epäilevät Jumalan olemassaoloa!

Kysymys monimutkaistui, koska tietoisuudesta tehtiin sielun ominaisuus sielun ollessa jotakin enemmän kuin tietoisuus, toisin sanoen siitä tehtiin ruumiin substantiaalinen muoto, kaikkien ruumiin elintoimintojen alkuperä. Sielu ei ainoastaan ajattele, tunne ja halua, se myös liikuttaa ruumista ja toimii sen elintärkeiden toimintojen alkuperänä; ihmissielussa yhdistyvät vegetatiiviset, animaaliset

ja rationaaliset tehtävät. Näin väittää tämä oppi. Mutta ruumiista erotetussa sielussa ei voi olla vegetatiivisia ja animaalisia tehtäviä.

Loppujen lopuksi tämä on järjelle todellisten hämmennyksen kudosta.

Renessanssista ja puhtaan rationaalisen, kaikesta teologiasta vapautuneen ajattelun valtaaanpääsystä lähtien oppia sielun kuolemattomuudesta tukivat taas Aleksanteri Afrodiaslainen, Pietro Pomponazzi⁶⁸ ja muut. Siihen, mitä Pomponazzi kirjoitti teoksessaan *Tractatus de immortalitate animae*, voidaan tarkasti ottaen lisätä vain vähän tai ei mitään. Hän puhuu järkeä ja on turha toistaa sitä.

Monasti on kuitenkin yritetty perustella ajatus sielun kuolemattomuudesta empiirisesti, ja näihin yrityksiin kuuluu Frederic W.H. Myersin⁶⁹ teos inhimillisestä persoonallisuudesta ja sen elämän jatkumisesta ruumiin kuoleman jälkeen: *Human Personality and its Survival of Bodily Death*. Kukaan ei minua innokkaammin ole alkanut tutustua teoksen kahteen paksuun niteeseen, joihin *Society for Psychical Researchin*⁷⁰ sielu on koonnut huomattavasti tietoa, joka on koottu ennen kaikkea ennako-aavistuksista, kuolleiden ilmestymisistä, uni-ilmiöistä, telepatiasta, hypnoosista, aistiautomatiasta, ekstaasista ja kaikesta muusta spiritualistien arsenaaliin kuuluvasta. Aloin lukea teosta en vain ilman epäileväistä varovaisuutta, jolla tiedemiehet tällaisiin tutkimuksiin suhtautuvat, vaan jopa asennoituen siihen myönteisesti kuin se, joka etsii vahvistusta sisimmälle kaipaukselleen; mutta sen tähden pettymykseni oli sitäkin suurempi. Kriittisestä koneistostaan huolimatta kirja ei eroa millään tavalla keskiaikaisesta ihmeuskosta. Kirja perustuu metodiseen, loogiseen virheeseen.

Ja jos usko sielun kuolemattomuuteen ei ole onnistunut löytämään todistusta rationaalisesta empiirisyydestä, sitä ei tyydytä myöskään panteismi. Jos sanotaan, että kaikki on Jumalaa ja kuollessamme palaamme Jumalaan tai tarkemmin sanottuna jatkumme Hänessä, kaipauksemme ei vastata millään tavalla; jos moinen nimittäin pätee, olimme olemassa Jumalassa jo ennen syntymäämme, ja jos kuoltuamme palaamme sinne, missä olimme ennen syntymää, ihmissielu, yksilöllinen tietoisuus, on katoavainen. Ja koska tiedämme vallan hyvin, että Jumala, kristillisen monoteismin persoonallinen ja tiedostava Jumala, ei ole mitään muuta kuin kuolemattomuutemme aikaansaaja ja ennen kaikkea takaaja, tämän pohjalta voidaan täysin perustellusti sanoa, ettei panteismi ole muuta kuin naamioitua ateismia. Ne, jotka sanoivat Spinozaa ateistiksi, olivat oikeassa, sillä hänen panteisminsa on loogisinta ja rationaalisinta. Myöskään agnostismi eli tuntemattomuusoppi ei pelasta kuolemattomuuden kaipuuta, vaan pikemminkin hajottaa ja hävittää sen. Se on halunnut olla loukkaamatta uskonnollisia tunteita, mutta se on toiminut mitä tekopyhimmin. Koko Spencerin kirjan *First Principles*⁷¹ ensimmäinen osa ja eritoten osa »Reconciliation» siis sovitus järjen ja uskon tai tieteen ja uskonnon välillä on malliesimerkki sekä filosofisesta pinnallisuudesta että uskonnollisesta epävarmuudesta, mitä hienostuneimmasta brittiläisestä virrenveisuusta. Jos tuntemattomalla tarkoitetaan enemmän kuin sitä, ettei jotain vielä tiedetä, se on täysin negatiivinen käsite, rajakäsite. Sen päälle ei voida rakentaa minkäänlaista tunnetta.

Toisaalta uskontotiede, jossa uskontoa tarkastellaan yksilöpsykologisena ja sosiaalisena ilmiönä uskonnollisten väitteiden transsendentista objektiivisesta pätevytydestä

piittaamatta, on tiede, joka tuhoaa uskon rationaalisuuden selittäessään, mistä on peräisin usko siihen, että sielu voi elää erillään ruumiista. Uskonnollinen ihminen voi toisella Schleiermacherin sanoja »tiede ei voi opettaa sinulle mitään, on tieteen tehtävä ottaa oppia sinulta» miten paljon tahansa, mutta sisimmässään hän ajattelee toisin.

Tarkastellaan asiaa nimittäin miltä kannalta tahansa, lopputulos on aina se, että järki vastustaa kaipuutamme kuolemattomuuteen ja on ristiriidassa sen kanssa. Ankarasti ottaen järki on elämän vihollinen.

Äly on hirvittävä asia. Se tavoittelee kuolemaa siinä missä muisti tavoittelee pysyvyyttä. Elävä, siis ehdottoman epävakaa ja ehdottoman yksilöllinen, on ankarasti ottaen käsittämätöntä. Logiikka pyrkii palauttamaan kaiken olioihin ja lajeihin, siihen, ettei millään representaatiolla olisi enempää kuin yksi ja sama sisältö, kohtaamme sen sitten milloin, missä ja millaisessa suhteessa tahansa. Mutta mikään ei pysy samana olemassaolonsa kahtena peräkkäisenä hetkenä. Ajatukseni Jumalasta on erilainen aina kun mietin sitä. Äly pyrkii identiteettiin eli kuolemaan. Mieli etsii kuolemaa, sillä elävä pakenee siltä; se tahtoo jäädyttää virran, pysäyttää sen. Voidakseen analysoida kappaletta sen on pakko kaventaa tai tuhota se. Jotta jotakin voisi ymmärtää, se on pakko tappaa, jäykistää se mieltä varten. Tiede on kuolleiden ajatusten hautausmaa, vaikka kuolleista ajatuksista syntyisikin elämää. Saavathan madotkin ravintonsa raadoista. Kun omat, myrskyisät ja mieleni sopukoissa liikkuvat ajatukseni on revitty irti sydämeen juontuvista juuristaan, kaadettu tälle paperille ja kiinnitetty muuttumattomaan muotoon, ne ovat enää pelkkiä ajatusten raatoja. Miten siis järki avautuu elämän ilmestykselle? Elämän

taistelu järjen kanssa on traagista kamppailua, tragedian perusta. Entä totuus? Eletäänkö se vai ymmärretäänkö se?

Tarvitsee vain lukea Platonin hirvittävä *Parmenides* päätyäkseen traagiseen johtopäätökseen, jonka mukaan »olipa yksi olemassa tai ei, yksi ja muut sekä suhteessa itseensä että toisiinsa, kaikki ja joka tavalla sekä ovat että eivät ole, näyttävät olevan ja eivät näytä.»⁷² Kaikki elinvoimainen on irrationaalista ja kaikki rationaalinen on elinvoiman vastaista, sillä järjen olemus on skeptinen.

Itse asiassa rationaalinen ei ole muuta kuin suhteellista: järki rajoittuu suhteuttamaan irrationaalisia elementtejä toisiinsa. Matematiikka on ainoa täydellinen tiede sikäli kuin se laskee yhteen, vähentää, kertoo ja jakaa lukuja, mutta ei todellisia, kouriintuntuvia esineitä, siis sikäli kuin se on tieteistä formaalein. Kukapa pystyisi laskemaan tämän saarnin neliöjuuren?

Silti tarvitsemme logiikkaa, tuota hirvittävää voimaa, voidaksemme välittää ajatuksia ja havaintoja ja jopa voidaksemme ajatella ja havaita, sillä me ajattelemme sanoilla ja havaitsemme muodoilla. Ajatteleminen on itsensä kanssa puhumista ja puhuminen on sosiaalista, ja sosiaalista ovat myös ajattelu ja logiikka. Mutta eikö niillä ehkä ole sisältö, yksilöllinen materia, jota ei voi välittää eikä kääntää? Ja eikö niiden voima piile juuri siinä?

Ihminen on logiikan vanki, koska ei voi ajatella ilman sitä. Hän on aina pyrkinyt alistamaan logiikan palvelemaan kaipaustaan, ennen kaikkea syvintä kaipaustaan. Hän on tahtonut pitää kiinni logiikasta aina, mutta ennen kaikkea keskiajalla hän pani logiikan teologian ja oikeusopin palvelukseen, sillä niistä kumpikin perustui auktoriteettiin. Logiikka tarttui tiedon ongelmaan, oman pätevyytensä

ongelmaan, metalogisten perusteiden tarkasteluun vasta paljon myöhemmin.

»Läntinen teologia», kirjoitti Arthur Stanley, »on muodoltaan olennaisen loogista ja perustuu filosofiaan. Lati-nankielinen teologi seurasi roomalaista lakimiestä, itämai-nen teologi taas kreikkalaista sofistia»⁷³.

Eivätkä mitkään rationaaliseksi tai loogiseksi teeskellyt kehittelyt kuolemattomuuden nälkämme tueksi ole muuta kuin asianajotaitoa ja viisastelua.

Asianajotaidolle ominaista ja luontaista on itse asiassa panna logiikka palvelemaan puolustettavaa väitettä, kun taas ankanan tieteellinen metodi lähtee liikkeelle tosi-asioista, todellisuuden meille tarjoamista tiedoista. Se pyr-kii pääsemään – tai sitten se ei pääse, kuten saattaa käydä – tiettyyn johtopäätökseen. On tärkeä määritellä ongelma selkeästi, ja siksi edistys on usein jo tehdyn purkamista. Asianajaminen edellyttää aina *petitio principii*, ja kaikki sen argumentit ovat *ad probandum*. Rationaaliseksi väitetty teologia ei ole mitään muuta kuin asianajamista.

Teologia lähtee liikkeelle dogmista, ja alkuperäisim-mässä ja suorimmassa merkityksessään dogmi, *dogma*, tar-koittaa määräystä, jotakin latinan *placitum* kaltaista, sitä, minkä lainsäätäjän mielestä pitäisi toimia lakina. Teolo-gia lähtee liikkeelle tästä juridisesta käsitteestä. Teologille, samoin kuin asianajajalle, dogmi, laki on jotakin annettua, lähtökohta, josta itsestään ei kiistellä; korkeintaan kiistel-lään sen soveltamisesta ja täsmällisimmästä merkityksestä. Tästä seuraa, että teologinen tai asianajollinen henki on periaatteellisesti dogmaattista, kun taas ankanan tieteelli-nen ja puhtaan rationaalinen henki on skeptistä, *σκεπτικός*, siis tutkivaista. Sanon »periaatteessa», sillä sanaa »skepti-

sismi» käytetään nykyisin yleensä toisessa merkityksessä eli epäilyksen, epäluuloisuuden ja epävarmuuden järjestelmää merkitsemässä, ja tämä käyttötapa on syntynyt järjen teologisesta tai asianajollisesta käytöstä, dogmatismien väärinkäytöstä. Pyrkimys soveltaa auktoriteetin lakia, *placitumia*, dogmia, erilaisiin ja joskus vastakkaisiin käytännön tarpeisiin on synnyttänyt epäilyn skeptisismien. Se on asianajoa eli toisin sanoen teologiaa, joka opettaa olemaan luottamatta järkeen. Se ei ole todellista tiedettä, tutkivaa tiedettä, skeptistä sanan primitiivisessä ja suorassa merkityksessä, tiedettä, joka ei kulje ennalta määrättyä ratkaisua kohti ja joka etenee vain hypoteeseja koettelemalla.

Ottakaa käteenne pyhän Tuomaan *Summa Theologica*, katolisen teologian, siis asianajon, klassinen monumentti, ja avatkaa se umpimähkään. Ensin esitetään teesi: *utrum...* onko sejase asia näin vai jollakin muulla tavoin; sitten seuraavat vastaväitteet: *sed contra est...* tai *respondeo dicendum...* Asianajoa, ei mitään muuta. Ja monien, ellei useimpien argumenttien taustalla piilee looginen virhe, joka *more scholastico* voidaan ilmaista seuraavalla syllogismilla: En ymmärrä tätä seikkaa muutoin kuin antamalla sille tämän selityksen; siksi minun täytyy ymmärtää se näin ja siksi tämän täytyy olla sen selitys. Tai sitten en ymmärrä sitä lainkaan. Todellinen tiede opettaa ennen kaikkea epäilemään ja olemaan tietämättä; asianajo ei epäile eikä usko ettei tiedä. Se vaatii ratkaisua.

Sieluntila, jossa enemmän tai vähemmän tietoisesti oletetaan, että meidän täytyy löytää ratkaisu, on seurauksiltaan tuhoisa. Ottakaa käteenne mikä tahansa apologeettinen kirja, siis asianajoteologiaa sisältävä kirja, ja katsokaa miten usein kohtaatte siinä lauseita, joissa sanotaan: »tämän opin

tuhoisat seuraukset». Opin tuhoisat seuraukset todistavat enintään, että oppi on tuhoisa, mutta ne eivät todista sitä vääräksi, sillä ei ole todistettu, että meille parhaiten sopiva olisi totta. Toden ja hyvän samastaminen on vain hurskas toive. Kirjassaan *Études sur Blaise Pascal* A. Vinet sanoo: »Kaksi tarvetta työstää ihmisluontoa alituisesti, ja niistä onni paitsi tunnetaan universaalimmin ja koetaan useammin, on myös voimakkaampi. Eikä se ole vain aistien tarve: se on älyllinen tarve. Onni ei ole välttämätöntä vain *sielulle*, se on välttämätöntä myös *hengelle*⁷⁴. Onni muodostaa osan totuutta.»⁷⁵ Viimeinen väite *le bonheur fait partie de la vérité* on todellinen asianajajan väite, mutta se ei ole tieteellinen eikä puhtaan järjellinen. Olisi parempi sanoa, että totuus muodostaa osan onnesta tertullianilaisessa mielessä, siis *credo quia absurdum*, sillä sehän merkitsee itse asiassa *credo quia consolans* uskon koska se lohduttaa minua.

Ei, järjelle totuus on sitä, mikä voidaan todistaa olemassa olevaksi, lohduttaa se sitten meitä tai ei. Eikä järki taatusti ole lohduttava kyky. Tuo karmea latinalainen runoilija Lucretius, jonka näennäinen seesteisyys ja epikurolainen ataraksia peittävät alleen niin paljon epätoivoa, sanoi, että hurskaus on kykyä tarkastella kaikkea rauhallisin sieluin, *pacata posse mente omnia tueri*. Samainen Lucretius kirjoitti, että uskonto voi vakuuttaa meidät tekemään suuria pahuuksia: *tantum religio potuit suadere malorum*. Pitää paikkansa, että uskonto, ja ennen kaikkea kristillinen uskonto myöhemmin, on ollut apostolin sanojen mukaan skandaali juutalaisille ja hulluutta intellektuelleille. Tacitus kutsui kristinuskoa eli sielun kuolemattomuuden uskontoa turmiolliseksi taikaukoksi, *exitialis superstitio*, ja vakuutti, että siihen kuului ihmislajin vihaaminen, *odium generis humani*.

Puhuessaan aikakaudesta, jolla nämä ihmiset elivät, maailmanhistorian mitä rationalistisimmasta aikakaudesta, Flaubert kirjoitti seuraavat painokkaat sanat kirjessään madame Roger de Genettes'lle: »Olette oikeassa; meidän tulee puhua Lucretiuksesta kunnioittavasti; nähdäkseni häntä voi verrata vain Byroniin, eikä Byron ole yhtä vakava kuin hän eikä surussaan yhtä rehellinen. Antiikin melankolia näyttää modernia syvällisemmältä, sillä kaikki nykyajan ihmiset olettavat enemmän tai vähemmän, että kuolemattomuus odottaa *mustan aukon* tuolla puolen. Antiikin ihmisille tuo musta aukko kuitenkin oli äärettömyys itse; heidän unensa piirtyivät muuttumattomalle norsunluutaustalle. Jumalia ei enää ollut eikä Kristusta vielä, joten Ciceron ja Marcus Aureliuksen välissä vallitsi ainutkertainen hetki, jolloin ihminen oli yksin. En ole kohdannut tällaista suuruutta missään muualla; mutta se, mikä tekee Lucretiuksesta sietämättömän, on hänen fysiikkansa, jonka hän esittää ikään kuin se olisi positiivista. Hän oli heikko, koska hän ei epäillyt tarpeeksi, hän tahtoi selittää, esittää loppupäätelmän!»⁷⁶

Aivan, Lucretius tahtoi päästä johtopäätökseen, ratkaisuun, ja mitä pahinta, hän tahtoi löytää lohdutuksen järjestä. On nimittäin olemassa myös antiteologista asianajoa ja *odium antitheologicum*.

Monet, hyvin monet tiedemiehet, useimmat niistä, jotka kutsuvat itseään rationalisteiksi, ovat sen vaikutuksen alaisina.

Rationalisti käyttäytyy rationaalisesti, siis pysyttelee omassa osassaan, kun hän tyytyy kiistämään sen, että järki riittäisi tyydyttämään elintärkeän kuolemattomuuden nälkämme; mutta koska kyvyttömyys uskoa täyttää

hänet raivolla, häneen vaikuttaa pian *odium antiatheologium*, ja hän sanoo fariseusten mukana: »Kirottu olkoon tämä kansa, joka ei tunne lakia.» Seuraavissa Solovjevin⁷⁷ sanoissa on paljon totuutta: »Aavistan, että lähellä on aika, jona kristityt kokoontuvat taas katakombeihin, koska heidän uskoaan vainotaan, kenties vähemmän brutaalisti kuin Neron aikana, mutta silti hienostuneen ankarasti, valheella, pilkalla ja kaikella mahdollisella tekopyhyydellä.»

Teologian vastainen viha, skientistinen – en sano tietellinen – raivo toiseen elämään kohdistuvaa uskoa kohtaan on täysin ilmeistä. Älkää ajatelko pyyteettömmimpiä tieteellisiä tutkijoita, sillä he osaavat epäillä, vaan katsokaa fanaattisia rationalisteja. Saatte nähdä, miten karkean brutaalisti he puhuvat uskosta. Vogtin mielestä oli mahdollista, että apostolien kallonrakenteessa oli selkeitä apinamaisia piirteitä; kaikkein ymmärtämättömmän eli Haeckelin hölmöyksistä ei ole syytä edes puhua, ei myöskään Büchnerin; edes Virchow⁷⁸ ei ole niistä vapaa. Ja muut toimivat samoin, vain hienostuneemmin. On ihmisiä, jotka eivät vain pidättäydy uskomasta kuolemanjälkeiseen elämään tai eivät täsmällisemmin sanottuna he eivät tyydy uskomaan, ettei sitä ole, vaan heitä kiusaa ja satuttaa, että muut uskovat siihen tai edes toivovat, että sellainen on olemassa. Ja tämä asenne on yhtä halveksittava kuin on kunnioituksen arvoista se, että jotkut ponnistelevat voidakseen uskoa kuolemanjälkeiseen elämään, vaikkeivät kykene uskomaan siihen. Tästä hengen jaloimmasta, syvällisimmästä, inhimillisimmästä ja hedelmällisimmästä asenteesta, epätoivosta, puhumme kuitenkin myöhemmin.

Rationalistit, jotka eivät lankea antiteologiseen raivoon, yrittävät puolestaan vakuuttaa ihmiset siitä, että elämälle

on syitä ja syntymiselle lohdutusta, vaikka kymmenien tai tuhansien tai miljoonien vuosisatojen kuluttua on tuleva aika, jolloin kaikki inhimillinen tietoisuus on kadonnut. Ja nämä syyt elää ja tehdä työtä, joita joskus kutsutaan humanismiksi, ovat rationalismin ja sen typeryttävän tekopyhyiden tunteen ontouden ihmeellisiä tuotteita, sillä tuo tekopyhyys pyrkii uhraamaan rehellisyyden totuudellisuu-delle ja olemaan tunnustamatta, että järki hajottaa ja riistää lohdutuksen.

Pitääkö minun toistaa, mitä olen jo sanonut kaikesta tästä kulttuurin rakentamisesta, edistymisestä, hyvyyden, totuuden ja kauneuden toteuttamisesta, oikeudenmukai-suuden tuomisesta maan päälle, meidän jälkeemme tulevien elämänlaadun parantamisesta, ties minkä kohtalon palvelemisesta ja siitä, ettei samalla piitata lainkaan viimeisestä lopusta, joka kohtaa meistä jokaisen? Täytyykö minun taas puhua teille kulttuurin, tieteen, taiteen, hyvän, totuuden, kauneuden ja oikeuden pohjimmaisesta tyhjyydestä... jos neljän päivän tai neljän miljoonan vuosisadan päästä – väliäkö sillä – ei loppujen lopuksi ole enää inhimillistä tietoisuutta, joka saisi ottaa vastaan kulttuurin, tieteen, hyvän, totuuden, kauneuden, oikeuden ja kaiken muun, ne jäisivät pelkiksi kauniiksi ajatuksiksi.

Rationalistit ovat tehneet paljon ja monenlaisia enemmän tai vähemmän rationaalisia keksintöjä, ja niiden avulla on epikurolaisten ja stoalaisten päivistä lähtien pyritty löytämään rationaalinen lohdutus totuudesta ja vakuuttamaan ihmiset siitä – vaikka yrittäjät itse eivät ole olleetkaan vakuuttuneita – että työnteolle on motiiveja ja elämiselle syitä siitä huolimatta, että inhimillisen tietosuuden kohtalona onkin eräänä päivänä kadota.

Epikuroslainen asenne, jonka äärimmäisin ja karkein muoto on »syökäämme ja juokaamme, sillä huomenna kuolemme» tai horatiuslainen *carpe diem*, joka voidaan kääntää »elä tätä päivää», ei eroa pohjimmiltaan stoalaisesta asenteesta, joka sanoo »tee mitä moraalinen tietoisuus sinulle käsklee, ja jälkeenpäin anna olla». Kummallakin asenteella on yhteinen perusta, ja mielihyvä mielihyvän tähden on sama asia kuin velvollisuus velvollisuuden tähden.

Loogisin ja johdonmukaisin ja samalla hurskain ateisti, siis henkilö, joka kiistää, että yksilön tietoisuus säilyisi loputtoman pitkään, oli Spinoza, joka omisti *Etiikkansa* viidennen ja viimeisen osan vapauteen johtavan tien selvittämiseksi ja pyrki määrittelemään onnellisuuden käsitteen. Käsitteen! Käsitteen, ei tunnetta! Koska Spinoza oli hirvittävä intellektualisti, onni, *beatitudo*, oli hänelle käsite, ja rakkaus Jumalaan intellektuaalista rakkautta. Todettuaan viidennen osan propositiossa XXI, että »tajunta voi kuvitella jotain ja muistaa menneitä asioita vain niin kauan kuin ruumiin olemassaolo kestää»⁷⁹ mikä on sama asia kuin kiistää sielun kuolemattomuus, sillä sielu, joka asuttamastaan kehosta irrotettuna ei muista menneisyyttään, ei ole kuolematon eikä sielu hän toteaa propositiossa XXIII: »Ihmistajunta ei voi täydelleen tuhoutua ruumiin myötä, van siitä jää jotain, mikä on ikuista»,⁸⁰ ja tämä tajunnan ikuisuus on tietty ajattelun moodi. Älkäämme kuitenkaan antako pettää itseämme; sellaista yksilöllisen mielen ikuisuutta ei ole. Kaikki on *sub aeternitatis specie*, siis puhdasta harhaa. Mikään ei ole surullisempaa, lohduttomampaa, elämänavastaisempaa kuin tällainen onni, Spinozan *beatitudo*, joka muodostuu Jumalan intellektuaalisesta rakkaudesta. Se ei ole mitään muuta kuin Jumalan itsensä rakkautta,

rakkautta, jolla Jumala rakastaa itseään⁸¹. Meidän onnemme eli meidän vapautemme muodostuu Jumalan alituisesta ja ikuisesta rakkaudesta ihmisiä kohtaan. Niin todetaan tämän proposition korollarissa. Ja kaikki tämä, jotta päästäisiin koko *Etiikan* viimeiseen johtopäätökseen, sen huipentumaan eli siihen, että onni ei ole hyveen palkkio vaan hyve itse. Aivan! Tai suoraan sanottuna: saamme alkumme Jumalasta ja palaamme Jumalaan, mikä konkreettiselle, elämän ja tunteen kielelle käännettynä merkitsee, että henkilökohtainen tietoisuuteni on peräisin tyhjyydestä, tiedottomuudestani, ja tyhjyydeksi se on tuleva.

Ja mitä synkin ja lohduttomin Spinozan ääni on itse järjen ääni. Ja vapaus, josta hän puhuu meille, on hirvittävä vapautta. Eikä Spinozaa ja hänen onnellisuuspoppiaan vastaan ole kuin yksi vastaansanomaton argumentti: argumentti *ad hominem*. Oliko Baruch Spinoza onnellinen, kun hän pohti onnea voidakseen hätistää sisäisen onnettomuutensa? Oliko hän vapaa?

Etiikkansa valtaisan tragedian viimeisessä ja traagisimmassa osassa, proposition XLI huomautuksessa, Amsterdamin epätoivoinen juutalaisparka kertoo meille kansan tavanomaisesta uskomuksesta, jonka mukaan on olemassa ikuinen elämä. Kuunnelkaamme häntä: »Hurskautta, uskontoa ja yleensä kaikkea, mikä liittyy sielun voimaan, he pitävät taakkoina, jotka he toivovat voivansa kuoleman jälkeen heittää sivuun ja saada palkan orjuudesta, nimittäin hurskaudesta ja uskonnosta. Mutta ei yksin tämä toivo, vaan myös ja ennen kaikkea tuskallisen rangaistuksen pelko, saa heidät elämään jumalallisen lain ohjeiden mukaan, sikäli kuin heidän rajoittuneisuutensa ja voimaton sielunsa antaa myöten. Ja jos ihmisillä ei olisi tätä

toivoa ja pelkoa, vaan he päinvastoin uskoisivat tajuntojen menehtyvän ruumiin myötä, eikä hurskauden taakan raskauttamilla kurjilla olisi sen pitempää elämää, niin silloin he palaisivat vanhoihin taipumuksiinsa ja mieluummin järjestäisivät kaiken himojaan vastaavalla tavalla sekä noudattaisivat pikemmin onnen oikkuja kuin omaa harkintaansa. Minusta tämä tuntuu yhtä järjettömältä kuin jos joku sen takia, ettei hänellä ole toivoa ylläpitää ruumistaan hyvän ravinnon avulla ikuisesti, mieluummin söisi itsensä täyteen myrkyjä ja tappavia aineita; tai jos havaitessaan, ettei tajunta ole ikuinen eikä kuolematon, silloin tahtoisi mieluummin olla mieletön (*amens*) ja elää vailla järkeä. Tämä on niin absurdia, ettei siitä kannata enempää puhua (*quae adeo absurda sunt, ut vix recenseri mereantur*).»⁸²

Kun sanotaan, ettei jokin ole kumoamisen arvoista, voi pitää varmana, että se on joko ilmeisen järjetöntä, missä tapauksessa siitä ei ole mitään sanottavaa, tai sitten se on jotakin upeaa, itse ongelman avain. Ja tässä tapauksessa on juuri jälkimmäisellä tavalla. Maanpaossa Hollannissa elävä portugalijuutalaisparka on vakuuttunut täysin epäilyksittä, vailla pienintäkään toivoa pelastavasta epävarmuudesta, että hänen sielunsa ei ole kuolematon, joten siinä, että hän tahtoisi olla sieluton (*amens*) tai järjetön tai mieletön, ei ole mitään, yhtään mitään, absurdia. Oliko tuo intellektualistinen, intellektuaalista rakkautta ja onnea määrittelevä juutalaisparka onnellinen? Ongelma nimittäin piilee juuri siinä eikä missään muualla. »Mitä hyötyä sinulle on katumuksen määritelmästä, jos et kadu?» kysyy Tuomas Kempiläinen⁸³. Ja mitä hyötyä on onnen käsittelemisestä tai määrittelemisestä, jos sen avulla ei voi saavuttaa onnea? Tähän sopii karmea tarina, jonka Diderot kertoo eräästä

eunukista. Tämä tahtoi ottaa estetiikan oppitunteja eräältä marseillelaiselta voidakseen paremmin valita orjia herransa sulttaanin haaremiin. Ensimmäinen oppitunti oli raa'an ja lihallisen fysiologinen ja eunukki huusi katkerana: »On selvää, etten koskaan opi estetiikkaa!» Juuri niin; eunukit eivät koskaan opi soveltamaan estetiikkaa kauniiden naisten valitsemiseen eivätkä puhtaat rationalistit opi koskaan etiikkaa, eivätkä he koskaan onnistu määrittelemään onnea, sillä onni on elettävä ja koettava, sitä ei voida järkeillä eikä määritellä.

Ja tässä meillä on toinen rationalisti, joka ei olekaan Spinozan tavoin lannistunut ja surullinen. Hän on kapinallinen, joka tekopyhästi teeskentelee olevansa iloinen, vaikka onkin yhtä epätoivoinen kuin Spinoza; tässä meillä on Nietzsche, joka keksi *matemaattisesti* (!!!) lääkkeen sielun kuolematomuuteen. Lääkettä kutsutaan ikuisiksi paluuksi, ja se on mitä huiminta tragikomedialla ja komitragediaa. Koska atomien tai palautumattomien ensisijaisten elementtien määrä on äärellinen, ikuisessa maailmankaikkeudessa käy väistämättä niin että asiat ovat joskus täsmälleen samoin kuin nyt, ja niin ollen sen, mikä tapahtuu nyt, täytyy tapahtua lukemattomia kertoja uudelleen. Näin on, ja samoin kuin olen elävä uudelleen juuri nyt elämäni elämän, olen jo aikaisemmin elänyt sen äärettömiä kertoja, sillä ikuisuus ulottuu menneisyyteen *a parte ante* samoin kuin se ulottuu tulevaisuuteen *a parte post*. Valitettavasti sattuu vain olemaan niin surullisesti, etten muista ainoatakaan aikaisempaa elämääni, eikä edes ole mahdollista että ne muistaisin, sillä kaksi absoluuttisen ja täydellisen identtistä asiaa ovat yksi ja sama asia. Sen sijaan, että olettaisimme elävämme äärellisessä maailmankaikkeudessa, joka koostuu äärellisestä määrästä

palautumattomia alkuelementtejä, olettakaamme elävämme äärettömässä maailmankaikkeudessa, joka on avaruudellisesti ääretön – tämä konkreettinen äärettömyys ei ole sen vaikeampaa kuvitella kuin konkreettinen ikuisuus ajassa – ja niin tästä seuraa, että meidän järjestelmämme, Linnunrata, toistuu äärettömiä kertoja äärettömässä avaruudessa, ja niin ollen elän nyt parhaillaan loputtoman monia elämiä, jotka kaikki ovat tarkalleen toistensa kaltaisia. Kuten näette, tämä on pelkkä vitsi, mutta se ei ole lainkaan vähemmän koominen eli ei lainkaan vähemmän traaginen kuin nauravan leijonan Nietzschen vitsi. Ja mille leijona oikein nauraa? Luulen, että se nauraa raivosta, koska se ei koskaan onnistu löytämään lohdutusta siitä, että se on jo aikaisemmin ollut sama leijona ja tulee uudelleen olemaan sama leijona.

Mutta sikäli kuin Spinoza ja Nietzsche olivat kumpikin omalla tavallaan rationalisteja, he eivät olleet hengellisiä eunukkeja; heillä oli sydän, tunne ja ennen kaikkea nälkä, mieletön nälkä ikuisuuteen, kuolemattomuuteen. Fyysinen eunukki ei tunne lihallisen lisääntymisen tarvetta, eikä hengellinen eunukki itsensä ikuistamisen tarvetta.

Tietysti on niitä, jotka vakuuttavat, että järki riittää heille. He neuvovat meille, ettei meidän pitäisi yrittää tunkeutua läpitunkemattomaan. En kuitenkaan tiedä, mitä minun pitäisi ajatella niistä, jotka väittävät, ettei heidän tarvitse uskoa ikuiseseen henkilökohtaiseen elämään saadakseen syytä elää ja motiiveja toimia. Syntymästään saakka sokea voi vakuutella meille, ettei hän juuri kaipaa näön maailmaa eikä hän myöskään tunne ahdistusta siitä, ettei ole päässyt nauttimaan näkemisestä. Meidän täytyy uskoa häntä, sillä täysin tuntematon ei voi olla kaipuun

kohteena, *nihil volitum quin praecognitum*; tahtoa voi vain jo tuntemiaan asioita; mutta se, joka on kerran elämässään, nuoruudessaan tai hetkellisesti, hellinyt uskoa sielun kuolemattomuuteen, ei pysty vakuuttamaan minua, että tulisi toimeen ilman sitä. Ja tässä mielessä vain harvat meistä ovat syntymästä lähtien sokeita, ja silloinkin vain oudon vääristymän takia. Vain ja ainoastaan rationaalinen ihminen nimittäin on vääristymä eikä mitään muuta kuin vääristymä.

Rehellisempiä, paljon rehellisempiä ovat ne, jotka sanovat: »Meidän ei pidä puhua tästä, sillä silloin vain haaskaamme aikaa ja ärsytämme tahtoa; täyttäkäämme velvollisuutemme maan päällä, sen jälkeen tapahtukoon mitä tapahtuu»; tällainen rehellisyys peittää kuitenkin vielä syvemmän epävarmuuden. Voi tietysti sanoa »meidän ei pidä puhua siitä», mutta pystyykö silloin olemaan ajattelematta sitä? Ärsyyntykö tahtomme? Ja mitä sitten? Menevämmekö kykymme toimia inhimillisesti? Entä sitten? On hyvin kätevää sanoa tappavaan tautiin sairastuneelle, joka on tuomittu varhaiseen kuolemaan ja joka tietää sen, ettei hänen pitäisi ajatella asiaa, että:

*Meglio oprando obliar, senza indagarlo,
questo enorme mister de l'universo!*

»Parempi unohtaa ja tehdä töitä ja olla tunkeutumatta maailmankaikkeuden valtaisaan mysteeriin», kirjoitti Carducci⁸⁴ *Idilio Maremmanossaan*, sama Carducci, joka oodinsa *Sul Monte Mario* lopussa kertoo meille, miten maa, pakenevan sielun äiti, joutuu kuljettamaan kunniansa ja tuskansa taakkaa auringon ympäri

*hasta que bajo el Ecuador rendida,
a las llamadas del calor que huye,
la ajada prole una mujer tan sólo
tenga y un hombre,
que erguidos entre trozos de montañas,
en muertas bosques, lívidos, con ojos
vitreos te vean sobre inmenso cielo,
¡oh, sol, ponerte!*⁸⁵

Mutta onko mahdollista tehdä mitään vakavaa tai kestäväää, jos unohtaa maailmankaikkeuden valtaisan mysteerin eikä yritä pohtia sitä? Voiko kaikkea tarkastella seesteisin sie-luin lucretiolaisen hurskauden hengessä jos ajattelee, että eräänä päivänä tämä kaikkeus ei enää heijastu ainoastakaan inhimillisestä tietoisuudesta?

»Oletteko onnellisia?» kysyy Kain Byronin runossa intellektuellien ruhtinaalta Luciferilta, ja tämä vastaa: »Olemme mahtavia»; ja Kain toistaa »Oletteko onnellisia?» ja sitten suuri intellektuelli vastaa hänelle: »Emme; oletko sinä?» Ja myöhemmin tämä sama Luzbel sanoo Kainin sisarelle ja vaimolle Adahille: »Valitse rakkaus tai tieto, sillä muita vaihtoehtoja ei ole.» Samassa hämmästyttävässä runossa, kun Kain sanoo että hyvän ja pahan tiedon puu on valehteleva puu, koska »emme tiedä mitään, ja se lupasi tietoa kuoleman hinnalla», Luzbel vastaa hänelle: »Voi olla, että kuolema johtaa korkeimpaan tietoon eli tyhjyyteen.»⁸⁶

Kaikissa kohdissa, jotka olen kääntänyt »tiedoksi», lordi Byron sanoo *knowledge*; ranskan *sciencen* ja saksan *Wissenschaftin* vastakohtaksi asetetaan usein *wisdom*, ranskan *sagesse* ja saksan *Weisheit*, eli viisaus. »Tieto tulee,

mutta viisaus viipty, ja se kantaa raskasta taakkaa, täynnä surullista kokemusta, etenee kohti levon rauhaa.»

*Knowledge comes, but wisdom lingers, and he bears a laden breast,
Full of sad experience, moving toward the stillness of his rest,*

sanoo toinen lordi, Tennyson, runossaan »Locksley Hall»⁸⁷. Ja mitä sitten on tämä viisaus, jota meidän täytyy etsiä lähinnä runoilijoilta ja jättää tiede syrjään? On oikein sanoa samoin kuin Matthew Arnold esipuheessaan Wordsworthin⁸⁸ runoihin, että runous on todellisuutta ja filosofia illuusiota; järki on aina järkeä ja todellisuus todellisuutta, sitä, minkä voidaan todistaa olevan olemassa meidän ulkopuolellamme, lohduttamassa tai epätoivoa tuottamassa.

En tiedä, miksi niin monet ihmiset järkyttyivät tai teeskentelivät järkyttyvänsä, kun Brunetière⁸⁹ julisti taas tieteen vararikkoa. Uskonnon sijaiseksi astunut tiede, samoin kuin uskon sijaiseksi astunut järki, on nimittäin aina murskautunut palasiksi. Tiede pystyy tyydyttämään ja todella tyydyttääkin koko ajan paremmin kasvavat loogiset ja henkiset tarpeemme, halumme tietää ja tuntea totuus, mutta tiede ei tyydytä tunteemme ja tahtomme tarpeita, eikä se todellakaan tyydytä kuolemattomuuden nälkäämme, vaan on ristiriidassa sen kanssa. Rationaalinen totuus ja elämä ovat vastakohtia. Ja onko kenties olemassa muunlaista totuutta kuin rationaalista totuutta?

Näin ollen täytyy olla selvää, ettei järki, inhimillinen järki pysty omissa rajoissaan rationaalisesti osoittamaan sielua kuolemattomaksi ja inhimillistä tietoisuutta tuhoutumattomaksi läpi tulevien aikojen, vaan pikemminkin se – korostan: omissa rajoissaan – osoittaa, ettei yksilöllinen

tietoisuus voi säilyä sen jälkeen, kun sen kannattimena toiminut ruumis on kuollut. Ja rajat, joiden sisällä väitän inhimillisen järjen todistavan tämän, ovat rationaalisuuden rajat, todistuksen perusteella tiedetyn rajat. Niiden ulkopuolella vallitsee irrationaalinen, sanotaan sitä sitten ylijärjelliseksi tai infrarationaaliseksi tai järjenvastaiseksi, siellä vallitsee Tertullianuksen absurdi, mahdottomuus lauseessa *certum est, quia impossibile est*. Ja tämän absurdiuden perustana voi toimia vain mitä ehdottomin epävarmuus.

Rationaalinen purkamistyö päättyy itse järjen purkamiseen, mitä ehdottomimpaan skeptisismiin, Humeen fenomenalismiin tai johdonmukaisimman ja loogisimman positivistin Stuart Millin absoluuttiseen satunnaisuusoppiin. Järjen, analyttisen eli tuhoavan ja hajottavan kyvyn korkein voitto on tehdä oma pätevyytensä kyseenalaiseksi. Kun vatsassa on kasvain, se sulattaa loppujen lopuksi itsensä. Ja järki tuhoaa lopulta sekä totuuden käsitteen että välttämättömyyden käsitteen välittömän ja ehdottoman pätevyuden. Kumpikin käsite on suhteellinen; ei ole olemassa absoluuttista totuutta tai välttämättömyyttä. Sanomme todeksi sellaista käsitettä, joka sopii yhteen kaikkien käsitteidemme kokonaisjärjestelmän kanssa; sanomme todeksi sellaista havaintoa, joka ei ole ristiriidassa kaikkien havaintojemme järjestelmän kanssa; totuus on johdonmukaisuutta. Mutta mitä tulee kokonaisjärjestelmään, kokonaisuuteen, niin koska emme tiedä mitään sen ulkopuolella, emme voi sanoa, onko se totta vai ei. Voidaan kuvitella, että meidän ulkopuolellamme maailmankaikkeus on itsessään hyvin erilainen kuin millaisena se meille näyttää, vaikka tästä oletuksesta puuttuukin rationaalinen mieli. Ja onko sitten ehdotonta välttämättömyyttä olemassa? Välttämätöntä

on vain se, mikä on sellaista kuin on, mutta kun puhutaan transsendentaalisemmassa mielessä, niin mitä ehdotonta, loogista ja maailmankaikkeuden olemassaolosta riippumatonta välttämättömyyttä on maailmankaikkeuden olemassaolossa tai ylipäänsä missään?

Absoluuttinen relativismi, joka ei ole enempää eikä vähempää kuin skeptisismiä sanan kaikkein moderneimassa merkityksessä, on järkeilevän järjen korkein saavutus.

Tunne ei onnistu tekemään lohdutuksesta totta eikä järki tekemään totuudesta lohdutusta; mutta koska järki ohittaa jopa todellisuuden, sen käsitteenkin, se onnistuu vajoamaan syvään skeptisismiin. Tässä kuulussa järjen skeptisismi kohtaa tunteiden epätoivon, ja tästä kohtaamisesta syntyy perusta – hirveä perusta! – jolle lohdutus voi rakentua. Tutkikaamme sitä.

VI

KUILUN POHJALLA

Parce unicae spei totius orbis.

– TERTULLIANUS, *Adversus Mencionem*, 5.

Ihmisen elinvoimainen kaipaus kuolemattomuuteen ei löydä järjestä vahvistusta itselleen, eikä järkikään puolestaan anna meille kannustinta tai lohdutusta elämään tai todellista päämäärää sille. Mutta tässä, kuilun pohjalla, tunteiden ja tahdon epätoivo kohtaa kasvoista kasvoihin järjen epäilykset ja niin ne syleilevät toisiaan kuin veljet. Saamme nähdä, että tästä traagisesta, sydämellisesti rakastavasta syleilystä virtaa elämän, vakavan ja kammottavan elämän, lähde. Skeptisismi, epävarmuus, siis viimeinen paikka johon järki saapuu kohdistettuaan analyysinsä itseensä, on perusta, jolle tunteen elintärkeän epätoivon on rakennettava toivonsa.

Meidän täytyi pettyneesti hylätä niiden kanta, jotka tahtoivat tehdä lohdutuksesta rationaalisen ja loogisen totuuden ja teeskentelivät pystyvänsä todistamaan lohdutuksen rationaaliseksi tai ainakin epärationaaliseksi, ja samoin meidän täytyi hylätä niiden kanta, jotka pyrkivät tekemään rationaalista totuudesta lohdutuksen ja elämisen motiivin. Kumpikaan näistä asenteista ei tyydyttänyt meitä. Yksi on ristiriidassa järkemme kanssa, toinen taas tunteidemme kanssa. Nämä kaksi voimaa eivät koskaan voi elää sovussa, ja siksi meidän on elettävä niiden sodasta. Siitä, itse sodasta, meidän on tehtävä hengellisen elämämme ehto.

Tähän ei sovi myöskään vastenmielinen ja karkea väline, jonka enemmän tai vähemmän parlamentaariset poliitikot ovat keksineet ja jota he kutsuvat kompromissiksi: se ei siis synnytä voittajia eikä voitettuja. Tässä ei ole sijaa nahkapäätöksille. Rappeutunut ja pelkurimainen järki saattaisi ehkä ehdottaa kompromissia, sillä tosiasiaa järki elää kaavoista. Elämää ei kuitenkaan voi pakottaa kaavoihin; elämä, joka elää ja tahtoo elää aina, ei hyväksy kaavoja. Sen ainoa kaava on: kaikki tai ei mitään. Tunne ei myönny välitysratkaisuihin.

Initum sapientiae timor Domini, sanotaan, ehkä tarkoitetaan *timor mortis* tai ehkä *timor vitae*, joka on sama asia. Lopputuloksena on aina, että pelko on viisauden alku.

Alan nyt puhua pelastavasta skeptisismistä. Onko se epäilyä? Onhan se, mutta se on myös paljon enemmän. Tavallisesti epäily on hyvin kylmää, hyvin vähän elävöittävää, ja ennen kaikkea se on jokseenkin keinotekoisista, eritoten sen jälkeen kun Descartes alensi sen metodiksi. Järjen ja elämän kiista on enemmän kuin epäilyä. Epäily nimitäin on helposti silkkaa komediaa.

Descartesin metodinen epäily on koomista, täysin teoreettista ja väliaikaista epäilyä. Niin epäilee sellainen, joka oikeastaan epäilee epäilemättä. Ja koska sellainen epäily oli uuniepäilyä, mies, joka päätteli olevansa olemassa koska ajatteli, ei suvainnut »hutiloivia [*brouillonnes*] ja levottomia luonteita, joita syntyperä ja kohtalo eivät kutsuneet hoitamaan julkisia asioita, mutta jotka silti ovat jatkuvasti ideomassa jotakin uudistusta», ja häntä kiusasi epäily, että hänen omissa kirjoituksissaan saattaisi piillä jotakin vastaavaa. Ei: hän, Descartes, tahtoi ainoastaan »uudistaa omia ajatustiansi ja rakentamaan sellaiselle perustalle, joka on kokonaan omani.» Niinpä hän päätti, ettei hyväksyisi todeksi mitään, mitä ei tunnistaisi selvästi todeksi, ja tuhoaisi kaikki ennakkoluulot ja valmiit ajatukset, jotta voisi rakentaa älyllisen asuntonsa uudelleen. Mutta koska »ei riitä, että hän vain ensin purkaa sen ja hankkii rakennusaineita ja pestaa arkkitehteja tai perehtyy itse arkkitehtuuriin [...] täytyy nimitäin lisäksi varata jokin muu paikka, jossa asua mukavasti rakennustöiden aikana», hän muodosti itselleen väliaikaisen moraalin *une morale de provision* jonka ensimmäisenä lakina toimi oman maan tapojen noudattaminen ja pitäytyminen aina uskonnossa, johon hänet Jumalan armosta oli kasvatettu jo lapsuudessa, päätös käyttäytyä kaikessa mahdollisimman maltillisten ajatusten mukaan. Kappas vain, väliaikainen uskonto ja jopa väliaikainen Jumala! Ja Descartes noudatti maltillisimpia mielipiteitä, koska niitä oli »mukavinta soveltaa». ⁹⁰ Turha jatkaa pidemmälle.

Kartesiolainen epäily, metodinen tai teoreettinen, filosofinen uuniepäily, ei ole sitä epäilyä, skeptisismiä, epävarmuutta, jota tarkoitan. Ei! Tämä toinen epäily on intohimoista epäilyä, järjen ja tunteen, tieteen ja elämän,

loogisen ja bioottisen ikuista kiistaa. Tiede nimittäin tuhoaa persoonallisuuden käsitteen palauttamalla sen kompleksiksi, joka virtaa alati hetkestä hetkeen. Se siis tuhoaa tunne-elämämme hengellisen perustan, joka peräänantamattomana asettuu järkeä vastaan.

Eikä tämä epäily voi varustautua millään väliaikaisella moraalilla, vaan kuten saamme nähdä, sen täytyy perustaa etiikkansa taistelumoraaliin, konfliktiin itseensä, ja sen itsensä täytyy toimia uskonnon perustana. Ja se asuu talossa, jota tuhotaan jatkuvasti ja joka sen on alituisesti rakennettava uudelleen. Tahto, siis tahto olla koskaan kuolematta, alistumattomuus kuolemalle, ponnistelee jatkuvasti rakentaakseen elämälle asuinsijan, ja alituisesti järki yrittää lyödä sen alas vihureillaan ja kaatosateellaan.

Sitä paitsi järki ei ota minkäänlaista kantaa meitä koskevaan konkreettiseen elintärkeään ongelmaan. Ankarasti ottaen se tekee jotakin pahempaa kuin kieltää ratkaisun, sielun kuolemattomuuden; se kieltäytyy jopa tunnustamasta ongelmaa sellaisena kuin elintärkeä halumme sen meille esittää. Jos sana »ongelma» ymmärretään rationaalisessa ja loogisessa merkityksessä, moista ongelmaa ei ole olemassa. Kysymys sielun kuolemattomuudesta, yksilöllisen tietoisuuden säilymisestä, ei ole rationaalinen; se lankeaa järjen ulkopuolelle. Esitetään siihen millainen vastaus tahansa, se on ongelmana irrationaalinen. Rationaalisesti ajatellen sitä ei maksa vaivaa edes esittää. Sielun kuolemattomuutta on itse asiassa yhtä mahdoton käsittää kuin ehdotonta kuolevaisuuttakin. Maailman ja olemassaolon selittämiseksi mikä on järjen tehtävä ei ole välttämätöntä olettaa, että sielumme olisi kuolevainen tai kuolematon. Niin ollen jo kysymyksen asettaminen on irrationaalista.

Kuunnelkaamme veli Kierkegaardia, joka sanoo meille: »Abstrahoinnin epäilyttävyys näyttäytyy juuri kaikkien eksistenssikysymysten yhteydessä, joihin liittyvät vaikeudet abstrahointi poistaa jättämällä ne huomiotta ja rehen- telee selvittävänsä kaiken. Se selvittää kuolemattomuuden ylipäänsä, ja kas, se käy mainiosti siten, että kuolematto- muus samastetaan ikuisuuteen, siihen ikuisuuteen, joka on ajattelun väliaine. Mutta siitä, onko yksityinen eksistoiva ihminen kuolematon mikä nimenomaan on oleellista abstrahointi ei piittaa. Se ei ole siitä kiinnostunut, mutta eksistenssin vaikeus on eksistoivan ihmisen kiinnostuksen kohde, ja eksistoiva ihminen on äärettömän kiinnostunut eksistenssistään. Abstrakti ajattelu siis auttaa minua kuo- lemattomuuden kysymyksessä lyömällä minut yksityisenä eksistoivana ihmisenä kuoliaaksi ja tekemällä minut sitten kuolemattomaksi. Niin ollen se auttaa minua jokseenkin samalla tavoin kuin Holbergin lääkäri, joka riisti lääkkeil- lään potilaan hengen mutta karkotti samalla hänen kuu- meensa. Kun tarkkailee abstraktia ajattelijaa, joka ei halua tehdä itselleen selväksi ja tunnustaa, miten hänen abstrakti ajattelunsa suhtautuu siihen, että hän eksistoi, niin vaikka hän olisi kuinka huomiota herättämätön, hän tekee koo- misen vaikutuksen, sillä hän on luopumassa ihmisenä olemisestaan. Todellinen ihminen, joka koostuu äärettö- myydestä ja äärellisyydestä, on todellinen juuri siksi, että hän äärettömän kiinnostuneena eksistenssistään yhdistää nämä kaksi ulottuvuutta, mutta tuollainen abstrakti ajat- telija sitä vastoin on kahtalainen olio: hän on mielikuvivi- tusolento, joka elää abstraktion puhtaassa olemisessä, ja toisinaan murheellinen professorin hahmo, jonka tuo abst- rakti olento pistää syrjään samaan tapaan kuin kävelykeppi

lasketaan kädestä. Kun lukee tuollaisen ajattelijan elämästä (sillä hänen kirjoituksensa ovat ehkä erinomaisia), tuntee hetkittäin puistatusta ajatellessaan, mitä ihmisen oleminen on. [...] Ja kun sitten lukee hänen kirjastaan, että ajattelu ja oleminen ovat yhtä, niin silloin tulee hänen elämänsäkuukaan ajatellessaan ajatelleeksi, että se oleminen, jonka kanssa ajattelu on yhtä, ei ole ihmisenä olemista».⁹¹

Mikä kiihkeä intohimo, siis mikä totuus, piilekkään tässä katkeruudessa rationalistin prototyyppiä Hegeliä vastaan. Rationalisti nimittäin parantaa kuumeemme tapamalla meidät ja lupaa meille konkreettisen kuolemattomuuden sijasta abstraktia kuolemattomuutta, ikään kuin meitä polttava kuolemattomuuden nälkä olisi abstraktia eikä konkreettista!

Voidaan sanoa, että kun koira on kuollut, raivotautikin on kadonnut, ja kun kuolen, tämä kuolemattomuuden nälkä ei enää kiduta minua, ja että kuoleman tai tarkemmin sanoen tyhjyyden pelko on irrationaalista pelkoa, mutta... Niin, mutta! *Eppur si muove!* Se pyörii sittenkin ja jatkaa pyörimistään. Se nimittäin on kaiken liikkeen lähde!

En kuitenkaan usko, että veli Kierkegaard on täysin oikeassa, sillä tuo sama abstrakti ajattelijai abstraktioiden ajattelijai ajattelee *voidakseen* olla olemassa, ettei lakkaisi olemasta, tai ehkä hän ajattelee unohtaakseen, että hänen täytyy lakata olemasta. Tämä on intohimoisen abstraktin ajattelun perusta. Ja ehkäpä Hegel oli yhtä loputtoman kiinnostunut konkreettisesta, yksilöllisestä olemassaolostaan kuin Kierkegaard, vaikka valtionfilosofin ammatin vaatima säädyllisyys pakottikin hänet peittämään tuon seikan.

Usko kuolemattomuuteen on irrationaalista. Siitä huolimatta usko, elämä ja järki tarvitsevat toisiaan. Tämä elin-

tärkeä kaipaus ei varsinaisesti ole ongelma, sitä ei voi pitää loogisena, sitä ei voi muotoilla rationaaliseen keskusteluun sopiviksi väitteiksi; silti se ilmenee meissä samalla tavoin kuin nälkä. Ei susikaan, joka syöksyy saaliinsa kimppuun nälästä raivoissaan tai naarassuden kimppuun viettinsä kiihottamana, muotoile impulssiaan rationaalisesti, loogisena ongelmana. Järkeä ja usko ovat vihamiehiä, mutta kumpikaan niistä ei tule toimeen ilman toista. Irrationaalinen haluaa tulla järjestettyksi ja järki puolestaan voi toimia vain irrationaalisen perustalla. Järjen ja uskon on pakko etsiä toisiltaan tukea ja apua. Mutta yhdistyminen on taistelua, sillä taistelu on yksi tapa tulla yhteen.

Elävien olentojen maailmassa taistelu elämästä, *the struggle for life*, muodostaa hyvin läheisen liiton ei ainoastaan niiden välille, jotka yhdessä taistelevat yhteistä vihollista vastaan, vaan myös itse taisteluosapuolten välille. Ja onko olemassa tiukempaa liittoa kuin se, joka yhdistää syvän eläimen siihen eläimeen, joka tulee syödyksi? Ja jos tämä näkyy selvästi yksilöiden välisestä kamppailusta, se on vielä ilmeisempää kansojen välisessä taistelussa. Sota on aina ollut voimakkain edistyksen eteenpäinviejä, vielä voimakkaampi kuin kauppa. Juuri sodassa voittajat ja voitettut oppivat tuntemaan toisensa ja niin ollen rakastamaan toisiaan.

Rationalistinen helleeninen kulttuuri pelasti kristinuskon, ristin hulluuden, irrationaalisen uskon siihen, että Kristus nousi kuolleista herättääkseen meidät kuolleista, ja kristinuskon puolestaan pelasti helleenisen kulttuurin. Ilman kristinuskon renessanssia ei olisi koskaan tullut; ilman evankeliumia, ilman Paavalia keskiajan kansat eivät olisi koskaan ymmärtäneet Platonian eivätkä Aristotelesta. Puhtaan rationalistinen perinne on yhtä mahdoton

kuin täysin uskonnollinen perinne. Usein kiistellään siitä, syntykö uskonpuhdistus renessanssin lapsena vai protestina sitä vastaan. Kummankin väitteen voi sanoa pitävän paikkansa, sillä poika syntyy aina protestina isää vastaan. Sanotaan myös, että juuri uudelleen eloon heränneet kreikkalaiset klassikot saivat Erasmusen kaltaiset miehet palaamaan takaisin Paavaliin ja alkukristillisyyteen, irrationaalisimpaan kristinuskoon; tähän voidaan kuitenkin vastata, että juuri Paavali ja hänen katolisen teologiansa perustana toiminut kristillinen irrationaalisuus johti heidät takaisin klassikkoihin. On sanottu, että »kristinusko on sitä, mitä se nyt on, ainoastaan koska se on tehnyt liiton antiikin kanssa, kun taas koptien ja etiopialaisten parissa kysymys on pelkästä narrinpelistä. Islam kehittyi persialaisen ja kreikkalaisen kulttuurin vaikutuksen alaisena, mutta turkkilaisten vaikutuksesta se on muuttunut tuhoavaksi epäkulttuuriksi»⁹².

Olemme sisäistä, syvää epävarmuutta tuntien lähteneet liikkeelle keskiajalta, keskiajan uskosta, joka oli yhtä kiihkeää kuin pohjimmiltaan epätoivoistakin, ja saapuneet rationalismin kaudelle, johon siihenkin kuuluu oma epävarmuutensa. Järkeisuskoa on yhtä mahdoton puolustaa rationaalisesti kuin mitä tahansa uskoa. Voimme sanoa Robert Browningin sanoin, ettemme »ole voittaneet epäuskollamme kuin epäilevän elämän, jota usko monipuolistaa, sen sijaan, että meillä olisi usko, jota epäily monipuolistaa».

All we have gained, then, by our unbelief

Is a life of doubt diversified by faith

For once of faith diversified by doubt

(»Bishop Blougram's Apology»)⁹³

Ja jos, kuten sanoin, usko eli elämä voi säilyä olemassa vain järjen varassa, sillä järjen ansiosta sen voi välittää eteenpäin ja ennen kaikkea minä voin välittää sen itselleni reflektiivisesti ja tietoisesti on yhtä totta, että järki puolestaan voi säilyä olemassa ainoastaan tukeutumalla uskoon, elämään, vaikkapa vain järkeisuskoon, uskoon, että järki palvelee muutakin kuin pelkkää tietämistä, palvelee elämää. Ja näin on siitä huolimatta, ettei usko ole välitettävää eikä rationaalista, eikä järki elintärkeää.

Tahto ja äly tarvitsevat toisiaan, eikä vanhan aforismin *nihil volitum quin praecognitum*, »vain ennalta tunnettua voidaan tahtoa», vastakohta ole niin paradoksaalinen kuin se ensi näkemältä saattaa vaikuttaa: *nihil cognitum quin praevolitum*, »mitään muuta ei tunneta kuin se, mitä on ennalta tahdottu». »Itse hengen tuntemiseen», kirjoittaa Vinet tutkielmassaan Cousinin kirjasta, joka puolestaan käsittelee Pascalin kirjaa *Pensées*,⁹⁴ »tarvitaan sydäntä. Ilman näkemisen halua ei ole näkemistä; elämän ja ajattelun suureen aineellistumiseen ei mahdu uskoa hengen asioihin.» Nyt saamme nähdä, että uskominen on ennen muuta uskomisen tahtoa.

Tahto ja äly etsivät vastakkaisia asioita: tahto pyrkii siihen, että imisimme maailman itseemme, omaksuisimme sen; äly taas siihen, että maailma imisi meidät itseensä. Vastakkaisia asioitako? Eivätkö nämä päämäärät pikemminkin ole yksi ja sama? Ei, eivät ole, vaikka siltä saatinkin näyttää. Äly on monistista tai panteistista, tahto monoteistista tai egoistista. Äly ei tarvitse toimintaansa mitään itsensä ulkopuolista; sen perustana toimivat itse ajatukset, kun taas tahto tarvitsee materiaalia. Se, että tietää jotakin, merkitsee sitä, että luo jotakin, minkä itse

tietää; sen käyttämiseksi ja hallitsemiseksi sen tulee kuitenkin pysytellä minusta erillisenä.

Filosofia ja uskonto ovat vihollisia, ja koska ne ovat vihollisia, ne tarvitsevat toisiaan. Ei ole olemassa uskontoa, jolla ei olisi mitään filosofista pohjaa, ei myöskään filosofiaa, jonka juuret eivät juontuisi uskontoon; kumpikin elää vastakohtaan. Filosofian historia on ankarasti ottaen uskonnon historiaa. Ja hyökkäykset, jotka uskontoon suunnataan oletetun tieteellisestä tai filosofisesta näkökulmasta, eivät ole muuta kuin hyökkäyksiä toisesta, mutta vastakkaisesta uskonnollisesta näkökulmasta. »Luonnontieteen ja kristinuskon törmäys on tosiasiaa törmäys tieteelliseen luonnon tarkastelemiseen perustuvan luonnollisen uskonnon vaiston ja kristillisen maailmankuvan välillä, joista jälkimmäinen varmistaa hengen hallitsevan koko luonnon maailmaa», sanoo Ritschl⁹⁵. Juuri tämä vaisto on itse rationaalisuuden vaisto. Ja Kantin kriittinen idealismi on uskonnollista alkuperää, ja juuri pelastaakseen uskonnon Kant laajensi järjen rajoja hajotettuaan sen ensin skeptisismiin. Antiteesien, ristiriitojen ja antinomioiden järjestelmällä, jonka varaan Hegel rakensi absoluuttisen idealisminsa, on juurensa ja itunsa itsessään Kantissa, ja tämä juuri on irrationalinen juuri.

Myöhemmin uskoa tarkastellessamme saamme havaita, ettei usko ole olemukseltaan mitään muuta kuin tahdon, ei järjen, asia, sillä uskominen on uskomisen tahtomista, ja Jumalaan uskominen on ennen kaikkea ja yli kaiken sen tahtomista, että Jumala olisi olemassa. Niinpä sielun kuolemattomuuteen uskominen on sen tahtomista, että sielu olisi kuolematon. Tuo tahtominen on niin väkevää, että tahto ajaa järjen yli ja nousee sen yläpuolelle. Järkeä kuitenkin kosta.

Tietämisen vaisto ja elämisen tai pikemminkin selviytymisen vaisto ajautuvat kiistaan. Teoksessaan *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältniss des Physischen zum Psychischen* tohtori Ernst Mach⁹⁶ kertoo meille eräässä huomautuksessa⁹⁷, ettei edes tutkija, oppinut, *der Forscher*, voi olla ottamatta osaa olemassaolon taisteluun, että jopa tieteen polut johtavat kohti suuaukkoa, ja että nykyisissä yhteiskunnallisissa oloissamme puhdas tietämisvietti, *der reine Erkenntnistrieb*, on pelkkä ihanne. Ja niin on aina oleva. *Primum vivere, deinde philosophari*⁹⁸ tai kenties tarkemmin sanoen *primum supervivere superesse*.

Mikään pysyvä sopu ja harmonia ei ole mahdollista järjen ja elämän, filosofian ja uskonnon välillä. Eikä inhimillisen ajattelun traaginen historia ole mitään muuta kuin järjen ja elämän välisen taistelun historiaa: järki ponnistelee rationalisoidakseen elämän ja panee sen alistumaan väistämättömälle, kuolevaisuudelle, elämä taas ponnistelee elävöittääkseen järjen ja velvoittaakseen sen toimimaan oman elintärkeän kaipauksensa tukena. Tätä filosofian historiaa ei voi erottaa uskonnon historiasta.

Maaikmantuntonne, tunto objektiivisesta todellisuudesta, on väistämättä subjektiivista, inhimillistä ja antropomorfista. Vitalismi on aina nouseva rationalismia vastaan; tahto asettuva aina järkeä vastaan. Tästä juontuu filosofian historian rytmi ja se, että elämän vallitsevat aikakaudet synnyttävät hengellisiä muotoja ja järjen vallitsevat aikakaudet puolestaan materialistisia, vaikka kumpaakin näistä ajattelutavoista voidaan kutsua jollain toisella nimellä. Järki tai elämä ei koskaan myönnä jääneensä tappiolle. Tähän kuitenkin palaamme seuraavassa luvussa.

Elämän näkökulmasta rationalismi johtaisi itsemurhaan. Kierkegaard ilmaisee asian osuvasti: »Puhtaasta ajattelusta seuraa näet itsemurha ainoana johdonmukaisena eksistenssiratkaisuna [...] Emme ylistä itsemurhaa, mutta intohimoa kylläkin. Nyt sitä vastoin ajattelijat on näkemisen arvoinen otus, joka tiettyinä aikoina päivästä on merkillisen viisas, mutta jolla ei muutoin ole mitään yhteistä ihmisen kanssa.»⁹⁹

Koska ajattelijat kaikista huolimatta ei lakkaa olemasta ihmisiä, hän käyttää järkeä inhimillisiin päämääriin, tietäen tai tietämättään. Elämä huijaa järkeä ja päinvastoin. Elämän palvelukseen asettunut skolastis-*aristotelinen* filosofia rakensi teologis-evolutionistisen metafysisen järjestelmän, joka näytti rationaaliselta, mutta toimi elintärkeän kaipuamme tukena. Tämä filosofia, niin katolisen kuin protestanttisenkin puhdasoppisen kristillisen ylikuulatuuden perusta, ei ollut olemukseltaan muuta kuin elämän tempu, jonka avulla se sai järjen tuekseen. Järkeä kuitenkin tuki elämää niin painokkaasti, että lopulta hajotti sen tomuksi.

Olen lukenut, että entinen karmeliittamunkki Hyacinthe Loyson¹⁰⁰ sanoi voivansa astua Jumalan eteen rauhallisin mielin, sillä hän oli rauhassa omantuntonsa ja järjensä kanssa. Minkä omantunnon? Jos puhe on hänen uskonnollisesta omastatunnostaan, en ymmärrä. On nimittäin niin, ettei kukaan voi palvella kahta herraa, ainakaan jos nuo kaksi, vaikka sopimuksia, aselepoja ja kompromisseja ehkä solmivatkin, ovat vihollisia koska heidän etunsa ovat ristiriidassa.

Puuttuu vain, että joku sanoisi kaikkeen tähän: elämän tulisi alistua järjelle. Moiseen vastaamme, ettei kenenkään

pitäisi tehdä sellaista mihin ei pysty, eikä elämä voi alistua järjelle. »Pitää, siis voi», tokaisee joku kantilainen. Siihen sanomme: »Ei voi, joten ei pidä.» Eikä elämä voi alistua järjelle, koska elämän päämääränä on eläminen eikä ymmärtäminen.

Monet ovat puhuneet uskonnollisesta velvollisuudesta alistua kuolevaisuudelle. Tämä on hairahtumisen ja epärehellisyys huippu. Joku varmasti asettaa totuudellisuuden ajatuksen rehellisyyden ajatusta vastaan. Miten vain, mutta nämä asiat voidaan sovittaa keskenään. Totuudellisuus, siis kunnioitus rationaaliseksi uskomaani, loogiseksi totuudeksi kutsumaamme kohtaan, saa minut myöntämään, että yksilöllisen sielun kuolemattomuus on looginen ristiriita, ei ainoastaan irratiionalista vaan täysin järjenvastaista. Rehellisyys kuitenkin panee minut myöntämään, että kieltäydyn alistumasta ensimmäiselle johtopäätökselleni ja protestoin sen pätevyyttä vastaan. Se, mitä tunnen, on totuus; ainakin se on yhtä totta kuin se, mitä näen, kosketan, kuulen tai mikä minulle todistetaan ja uskoakseni se on vielä todempaa ja rehellisyys velvoittaa minut olemaan piilottamatta tuntemuksiani.

Elämä puolustaa itseään ja etsii järjen heikkoutta. Sen se löytää skeptisismistä, johon se saman tien tarrautuu ja yrittää pelastaa itsensä kuristusotteella. Se tarvitsee vastustajansa heikkoutta.

Mikään ei ole varmaa; kaikki on pelkkää ilmaa. Intohimon vallassa Lamennais huudahtaa¹⁰¹: »Mitä? Sulksimmeko silmämme ja lankeaisimme yleisen skeptisismien äänettämiin syvyyskiin menetettyämme kaiken toivon? Alammeko epäillä sitä, että ajattelemmekin, tunnemme ja olemme? Sellainen ei onnistu luonnostaan; luonto pakottaa

meidät uskomaan silloinkin, kun järkemme ei ole vakuuttunut. Ehdoton varmuus ja ehdoton epäily ovat meille yhtä mahdollittomia. Kellomme kahden ääripään välillä kuin olemisen ja olemattomuuden välillä; täydellinen skeptisismi olisi älyn sammumista ja merkitsisi ihmisen täydellistä kuolemaa. Mutta ihmiselle ei ole annettu mahdollisuutta hävittää itseään; jokin hänessä vastustaa hävitystä taipumattomasti. En tiedä mitä tuo elinvoimainen usko on, mutta se ei lannistu edes hänen tahdolleen. Tahtoo hän tai ei, hänen on pakko uskoa, sillä hänen on pakko tehdä työtä säilyäkseen. Jos hän ei enää kuuntelisi kuin järkeään, hänen järkensä opettaisi hänet epäilemään kaikkea, myös järkeä itseään, ja niin hänet pakotettaisiin täydelliseen toimettomuuteen; hän katoaisi jo ennen kuin onnistuisi todistamaan itselleen olevansa olemassa.»

Ankarasti ottaen järki ei kuitenkaan johda meitä ehdottomaan skeptisismiin. Ei! Järki ei johda minua epäilemään olemassaoloani, sillä se ei voi tehdä niin; järki johtaa minut elämänskeptisismiin tai täsmällisemmin sanottuna elämänskeptisismiin; en epäile, vaan kiellän, että tietoisuuteni jää olemaan kuolemani jälkeen. Elämänskeptisismi syntyy järjen ja halun yhteentörmäyksestä. Ja tästä törmäyksestä, tästä epätoivon ja skeptisismien syleilystä, syntyy korkein lohdutuksemme, pyhä, suloinen, pelastava epävarmuus.

Täydellisen ehdoton varmuus siitä, että kuolema on henkilökohtaisen tietoisuuden täydellistä, lopullista ja palautumatonta häviämistä, jos se olisi vastaavaa kuin varmuus siitä, että kolmion kolmen kulman summa on yhtä suuri kuin kahden suoran kulman summa, tai ehdoton ja täydellinen varmuus siitä, että henkilökohtainen tietoisuutemme jatkuu kuoleman jälkeen nykyisissä tai joissakin

muissa olosuhteissa ja vieläpä niin, että mukana on tuo outo ja täydentävä ajatus ikuisesta palkinnosta tai rangaistuksesta; tällaiset varmuudet tekisivät elämämme mahdolliseksi. Kun uskoo olevansa vakuuttunut siitä, että kuolema merkitsee henkilökohtaisen tietoisuuden lopullista katoamista, hengen kaikkein syvimässä sopukassa vaanii varjo, epävarmuuden epämääräinen varjo. Kun tuumaa itsekseen: »Niin, eläkäämme tätä väliaikaista elämää, muuta ei ole!», tuon sopukan hiljaisuus vastaa: »Kuka tietää!...» Saattaa ajatella, ettei vastausta kuule, mutta kyllä sen kuulee. Jos taas uskoo vakaasti tulevaan elämään, niin aivan samalla tavoin sielun syvissä sopukoissa vaimea epävarmuuden ääni kuiskaa hengen korvaan: »Kuka tietää!...» Nämä äänet ovat ehkä kuin hytтын ininä lounaistuulen puhaltaessa metsän puissa; emme pane tuota ininä merkille, mutta silti, raivoavan myrskyn keskellä, me kuulemme sen. Miten me voisimme elää ilman tätä epävarmuutta?

»Onko?» ja »Eikö ole?» toimivat sisäisen elämämme perustana. Jossain saattaa elää rationalisti, jonka vakaumus sielun kuolevaisuudesta ei ole koskaan vankkunut, ja josain saattaa elää vitalisti, jonka usko kuolemattomuuteen ei ole koskaan horjunut; silti tällaisesta voitaisiin päätellä korkeintaan, että yhtä lailla kuin on olemassa hirviöitä, on myös olemassa tunne- ja tuntemustyperyksiä, on heillä sitten kuinka paljon älyä tahansa, ja samoin on olemassa älytperyksiä, ovat he sitten kuinka hyveellisiä tahansa. Tavallisesti en kuitenkaan saata uskoa niitä, jotka vakuuttavat minulle, etteivät he koskaan, edes ohikiitävän hetken ajan, edes synkimmän yksinäisyyden ja surun hetkinä ole kuulleet epävarmuuden ääntä. En ymmärrä ihmisiä, jotka sanovat minulle, ettei ajatus tuonpuoleisesta ole koskaan

kiduttanut heitä, ettei ajatus heidän omasta katoamisestaan herätä heissä levottomuutta; omasta puolestani en tahtois saattaa sydäntäni ja päättäni, uskoani ja järkkeäni sopuun; tahdon niiden mieluummin kamppailevan keskenään.

Markuksen evankeliumin yhdeksännessä luvussa kerrotaan, miten eräs mies toi Jeesuksen luo poikansa, jonka mykkyuden henki oli vallannut ja teetti pojalla ties mitä, se repi häntä ja sai hänen suunsa vaahtoamaan ja hänet kiristelemään hampaitaan ja vapisemaan, minkä vuoksi isä toi hänet parennettavaksi. Ja koska mestari oli kärsimätön niihin, jotka vain etsivät merkkejä ja ihmeitä, sanoi: »Voi tätä epäuskoista sukupolvea! Kuinka kauan minun on vielä oltava teidän keskuudessanne? Kuinka kauan minun pitää kestää teitä? Tuokaa poika minun luokseni!» (9:19), ja he toivat hänet hänen luokseen; mestari näki hänen väentelehtivän maassa ja kysyi hänen isältään, kuinka kauan tämä oli jatkunut, ja hänelle vastattiin, että siitä lähtien, kun poika oli pieni lapsi, ja Jeesus vastasi: »Kaikki on mahdollista sille, joka uskoo» (9:23). Ja sitten epileptisen tai demonin riivaaman pojan isä lausui painavat, ikuiset sanansa: »Minä uskon! Auta minua epäuskossani!», *Πιστευω, κυριε, βοηθει τη απιστια μου* (9:24).

»Minä uskon! Auta minua epäuskossani!» Tämä saattaa näyttää ristiriidalta, sillä jos hän kerran uskoo ja luottaa, miksi hän pyytää Herraa auttamaan luottamuksen puutteessaan? Ja silti juuri tämä ristiriita antaa demonin riivaaman pojan isän sydäimestä kumpuavalle huudolle sen syvän inhimillisen arvon. Hänen uskonsa on epävarmuuteen perustuvaa uskoa. Koska hän uskoo, siis koska hän tahtoo uskoa koska hänen poikansa täytyy parantua hän pyytää Herraa auttamaan epäuskossaan, päästämään

hänet epäilemästä paranemisen mahdollisuutta. Sellaista on ihmisen usko; sellaista oli Sancho Panzan sankarillinen usko herraansa, ritari Don Quijote Manchalaiseen, kuten ymmärtääkseni olen osoittanut kirjassani *Vida de Don Quijote y Sancho*. Se oli epävarmuuteen, epäilykseen perustuvaa uskoa. Sancho Panza oli ihminen, kokonainen ja todellinen ihminen, eikä hän ollut typerys, sillä hän olisi ollut typerys vain jos hän olisi uskonut herransa hullutuksiin ilman epäilyksen varjoakaan. Hänen herransakaan ei uskonut hullutuksiinsa ilman epäilyksen varjoakaan, sillä vaikka hän olikin hullu, hän ei ollut typerys. Pohjimmiltaan hän oli epätoivoinen, kuten uskon juuri mainitsemassani teoksessa osoittaneeni. Ja koska hän oli sankarillisen epätoivoinen, sisäisen ja periksi antaneen epätoivon sankari, hän toimii sen tähden ikuisena esikuvana kaikille niille, joiden sielu on järjen ja kuolemattoman halun taistelutantereena. Herramme Don Quijote on esimerkki vitalistista, jonka usko perustuu epävarmuuteen, ja Sancho taas rationalistista, joka epäilee järkeään.

Epäilysten kiduttama August Hermann Francke¹⁰² päätti vedota Jumalaan, johon hän ei uskonut tai johon hän ei uskonut uskovansa, jotta Tämä armahtaisi häntä, pietistiparka Franckea, jos todella on olemassa.¹⁰³ Vastavasta sieluntilasta syntyi sonetti nimeltä »La oración del ateo», joka on mukana teoksessani *Rosario de Sonetos* ja päättyy näin:

*Sufro yo a tu costa,
Dios no existente, pues si tú existieras
existiería yo también de veras.*¹⁰⁴

Aivan, jos Jumala, henkilökohtaisen kuolemattomuutemme takaaja, olisi olemassa, niin me itse olisimme todella olemassa. Ja jos Häntä ei olisi, meitäkään ei olisi!

Tuo kammottava salaisuus, Jumalan salattu tahto, joka käännetään predestinaatioksi, ajatukseksi joka saneli Lutherille *servum arbitrumin* ja joka antaa kalvinismille traagisen merkityksen, tuo epäily omasta pelastuksestamme ei pohjimmiltaan ole muuta kuin epävarmuutta, joka yhdessä epätoivon kanssa muodostaa uskon perustan. Jotkut sanovat uskon olevan sitä, ettei ajattele moista, vaan antautuu luottavaisena Jumalan käsivarsille, onhan Hänen varjelukSENSA tuntematon. Pitää paikkansa, mutta myös epäusko on sitä, ettei ajattele moista. Tämä absurdi usko, jossa ei ole epävarmuuden häivääkään, yksinkertaisen hiilikaivostyöläisen usko, yhdistyy absurdiin epäuskoon, tunnetyperien intellektuellien epäuskoon, jottei tarvitsisi ajatella moista.

Ja mitä muuta kuin epävarmuutta, epäilyä, järjen ääntä oli tuo kuilu, tuo kammottava *gouffre*, jonka reunalla Pascal vapisi? Juuri se sai hänet muotoilemaan karmean lauseensa: *il faut s'abêtir*, on muututtava typeräksi!

Koko jansenismia, kalvinismin katolista versiota, leimaa sama sinetti. Port-Royal, jonka perusti baski, Saint-Cyrain apotti, joka oli samoin kuin Inigo de Loyola¹⁰⁵ ja näiden rivien kirjoittaja, kantoi sisimmässään aina uskonnollista epätoivoa, järjen itsemurhaa. Myös Inigo pieksi järkensä tottelemaan.

Epätoivo panee myöntämään, epätoivo panee kieltämään ja epätoivo panee luopumaan myöntämisestä ja kieltämisestä. Tarkastelkaa ateistiemme enemmistöä ja saatte huomata, että he ovat ateisteja raivosta, joka johtuu siitä, etteivät he kykene uskomaan Jumalan olemassaoloon. He

ovat Jumalan henkilökohtaisia vihollisia. He ovat substantivoineet ja henkilöineet Tyhjyyden, ja heidän ei-Jumalansa on anti-Jumala.

Eikä meillä ole mitään sanottavaa vastenmielisestä ja kunnianttomasta sanonnasta »Jos Jumalaa ei olisi olemassa, hänet täytyisi keksiä». Se ilmaisee konservatiivien saastaista skeptisismiä ja siihen turvautuvat ne, jotka pitävät uskontoa jonkinlaisena hallintokonstina ja joiden edun mukaista on, että toisessa elämässä on helvetti niille, jotka tohtivat asettua heidän maallisia etujaan vastaan. Tämä sattuukusten vastenmielinen tokaisu sopii epäuskoiselle vallanpitäjien ihailijalle, jonka sanomaksi sitä väitetään¹⁰⁶.

Ei, syvä elämäntunto ei ole tätä. Kysymys ei ole siitä, että perustettaisiin tuonpuoleiset poliisivoimat tai turvattaisiin maanpäällinen järjestys – ja mikä järjestys! – lupaamalla ja uhkaamalla ikuisilla kuolemanjälkeisillä palkinnoilla ja rangaistuksilla. Kaikki tämä on hyvin matalamielistä, se ei ole kuin pelkkää politiikkaa, tai jos niin halutaan sanoa, etiikkaa. Kysymys on elämisestä.

Ja vahvin perusta epävarmuudelle, se, mikä väkevimmän vapisuttaa elämänhaluamme, se, mikä voimakkaimmin tehostaa järjen hajotustyötä, on pyrkimyksemme pohtia, millaista sielun elämä kuoleman jälkeen voisi olla. Sillä vaikka voittaisimme uskon voimallisilla ponnistuksilla järjen, joka kertoo ja opettaa meille, ettei sielu ole mitään muuta kuin eräs elimellistyneen ruumiin toiminto, meidän on vielä kuviteltava, mitä sielun kuolematon ja ikuinen elämä voisi olla. Tässä kuvittelussa alkaa kuhista ristiriitoja ja järjettömyyksiä, ja päädymme ehkä Kierkegaardin jhotopäätökseen: jos sielun kuolevaisuus on kammottavaa, sen kuolemattomuus on yhtä kammottavaa.

Mutta kun olemme ylittäneet ensimmäisen ja ainoan todellisen vaikeuden, siis ylittäneet järjen asettaman esteen ja saavuttaneet tuskallisen ja epävarman uskon siihen, että henkilökohtainen tietoisuutemme jatkuu kuoleman jälkeen, mikä vaikeus, mikä este estää meitä kuvittelemasta tätä pysyvyyttä toiveidemme avulla? Niin, voimme kuvitella sen ikuisiksi nuortumiseksi, ikuiseksi kasvuksi ja matkaksi Jumalaa kohti, kohti universaalitietoisuutta, jota emme koskaan saavuta, niin, voimme kuvitella sen... Kuka voi hillitä mielikuvitusta, kun se kerran on päässyt eroon rationaalisuuden kahleista?

Tiedän, että olen nyt painostava, kiusallinen, jopa rasittava; mutta kaikki tämä on välttämätöntä. Ja minun täytyy jälleen toistaa, ettei kysymys ole tuonpuoleisista poliisivoimista eikä siitä, että Jumalasta tehtäisiin ylituomari tai kansalliskaarti; kysymys ei siis ole taivaasta ja helvetistä, joiden tarkoitus on pönkittää kurjaa maallista moraaliamme, eikä kysymys myöskään ole mistään itsekkäästä tai henkilökohtaisesta. Pelissä en ole ainoastaan minä, vaan koko ihmislaji; kysymys on koko kulttuurimme perimmäisestä päämäärästä. Minä olen yksi, mutta jokainen meistä on minä.

Muistattekko »Cantico del gallo silvestren» lopun, tuon proosatekstin, jonka kirjoitti epätoivoinen järjen uhri Leopardi, joka ei koskaan onnistunut saavuttamaan uskoa?¹⁰⁷ »On saapuva aika», hän kirjoittaa, »jona tämä maailman-kaikkeus ja luonto katoavat. Ja samoin kuin ihmiskunnan suurimmista kuningaskunnista ja valtakunnista ja niiden ihmeistä, jotka saavuttivat maineen omana aikanaan, ei nykyään ole jäljellä merkkiä eikä muistoa, samalla tavoin ei koko maailmasta ja kaikkien luotujen onnen ja epäonnen käännteistä jää jälkeäkään, vaan pelkkä alaston hiljaisuus

ja mitä syvin liikkumattomuus täyttää koko avaruuden. Ja niin häviää ja katoaa tämä ihailtava ja pelottava universaalisen olemassaolon arvoitus, jo ennen kuin se on lausuttu ja saatettu kuuluville.» Nykyään tätä kutsutaan tieteellisesti ja kovin rationalistisesti *entropiaksi*. Oikein mainiota, eikö vain? Spencer¹⁰⁸ keksi alkuperäisen homogeenisyyden, eikä tiedetä, miten heterogeenisyys siitä saattoi syntyä. Hyvä on sitten, *entropia* on eräänlaista lopullista homogeenisyyttä, täydellinen tasapainotila. Elämän levottomalle sielulle se on niin tyhjyyden kaltainen kuin mikään voi olla.

* * *

Tänne asti olen tuonut lukijan, joka on ollut kyllin pitkämielinen lukeakseen tuskallisia pohdiskelujani, ja olen pyrkinyt aina antamaan järjelle oman osansa samoin kuin tunteelle omansa. En ole tahtonut vaieta siitä, mistä muut jättävät puhumatta; olen pyrkinyt riisumaan alastomaksi en ainoastaan omaa sieluni vaan ihmissielun, on se millainen tahansa, on sen kohtalona sitten kadota tai pysyä. Ja niin olemme saapuneet kuilun pohjalle, järjen ja elämäntunteen sovittamattomaan kiistaan. Ja kun olemme saapuneet tänne, olen sanonut teille, että kiista on pakko hyväksyä sellaisenaan ja elää sen mukaan. Nyt minun täytyy selvittää teille, miten tämä epätoivo voi omalle tunteelleni ja jopa ajattelulleni toimia kurinalaisen elämän perustana, tehokkaan toiminnan, etiikan, estetiikan, uskonnon ja jopa logiikan perustana. Mutta siinä, mikä nyt seuraa, tulee olemaan yhtä paljon mielikuvitusta kuin rationalisointiakin, toisin sanoen paljon muuta kuin vain niitä.

En tahdo huijata ketään tai esittää filosofiana sitä, mikä on ehkä pelkkää runoutta tai fantasmagoriaa, mytologiaa joka tapauksessa. Kun jumalallinen Platon oli käsitellyt sielun kuolemattomuutta ideaalista, siis valheellista kuolemattomuutta dialogissaan *Faidon*, hän ryhtyi käsittelemään kuolemanjälkeisestä elämästä kertovia myyttejä todeten, että myös mytologisointia tarvittiin. Mytologisoikaamme siis.

Se, joka kaipaa syitä, sitä, mitä ankarasti ottaen kutsumme tieteellisiksi argumenteiksi, teknisen loogisiksi pohdiskeluiksi, voi kieltäytyä seuraamasta minua. Seuraavissa traagista elämäntuntoa käsittelevissä pohdiskeluissa kalastelen lukijan huomiota paljaalla, syöttötmällä ongenkourulla; se, joka tahtoo käydä syöttiin, käyköön, mutta en petä ketään. Vasta lopuksi pyrin kokoamaan kaiken yhteen ja osoittamaan, että uskonnollinen epätoivo, josta olen puhunut, ei ole muuta kuin traagista elämäntuntoa itseään, ja vaikka se onkin enemmän tai vähemmän piilossa, se toimii nykyajan sivistyneiden yksilöiden ja sivistyskansojen tietoisuuden perustana, siis niiden yksilöiden ja kansojen, jotka eivät kärsi sen enempää älyn kuin tunteidenkaan typeryydestä.

Ja tämä elämäntunto on sankarillisten saavutusten lähde.

Jos seuraavassa kohtaatte mielivaltaisia maksiimeja, äkillisiä siirtymiä, epäjohdonmukaisuutta, todellisia ajattelun surmanhyppyjä, älkää väittäkö, että teitä on petetty. Jos haluatte seurata minua, astumme tunteen ja järjen välisten ristiriitojen kentälle, ja meidän täytyy käyttää sekä järkeä että tunnetta.

Seuraavassa esitetty ei juonnu järjestä vaan elämästä, vaikkakin välittääkseni asian minun on täytynyt tietyissä mielessä rationalisoida se. Suurinta osaa sanotusta ei voida

palauttaa mihinkään teoriaan tai loogiseen järjestelmään; vannotan mahtavan jenkkirunoilija Walt Whitmanin tavoin, ettei mitään teoriaa tai koulukuntaa perusteta minun varaani.

*I charge that there be no theory or school founded out of me.
(Myself and Mine.)*¹⁰⁹

Seuraavassa esitettävät fantasiat eivät myöskään ole minun. Eivät suinkaan! Niitä ovat ajatelleet muutkin ihmiset, eivät tarkkaan ottaen muut ajattelijat, jotka ovat edeltäneet minua tässä kyynelten laaksossa ja kertoneet elämästään. Toistan: he ovat kertoneet elämästään, eivät ajattelustaan, paitsi sikäli kuin ajattelu on ollut elämän ajattelemista, ajattelua irratiionaaliselta pohjalta.

Tarkoittaako tämä, että kaikista nyt seuraavista irratiionaalisuuden ponnistuksista ilmaista itseään uupuu kokonaan ratiionaalisuus, kaikki objektiivinen arvo? Ei, sillä ehdottoman, korjaamattoman irratiionaalista ei voida ilmaista, sitä ei voida välittää. Sama ei kuitenkaan päde järjenvastaiseen. Kukaties irratiionaalista ei voida ratiionalisoida, mutta järjenvastainen voidaan ratiionalisoida yrittämällä selittää se. Koska ainoastaan ratiionaalinen on ymmärrettävää, todella ymmärrettävää ja koska absurdilla ei ole mieltä ja se on tuomittu mahdottomaksi välittää, saatte nähdä, että kun jokin irratiionaaliselta tai absurdilta vaikuttava onnistutaan ilmaisemaan ymmärrettävästi, siitä on tehty jotakin ratiionaalista, joskin se on tällöin muuttunut negaatiokseen.

Mielikuvituksen hulluimmillakin unilla on perustansa järjessä, ja kukapa tietää, vaikka kaikki, minkä ihmisen

mielikuvitus pystyy kuvittelemaan, olisi jo tapahtunut, tapahtuisi juuri tai tapahtuisi joskus jossakin toisessa maailmassa? Mahdollisia yhdistelmiä saattaa olla äärettömän paljon. Emme vain tiedä, onko kaikki kuviteltavissa oleva mahdollista.

Perustellusti voidaan myös sanoa, että suuri osa siitä, minkä tulen esittämään, ei ole muuta kuin jo sataan kertaan esitettyjen ja sataan kertaan kumottujen ajatusten toistamista; mutta jos ajatus toistetaan, se merkitsee, ettei sitä olekaan toden teolla kumottu. En väitä useimpia näistä kuvitelmista uusiksi, enkä tietenkään väitä, etteivät toisten äänet olisi lausuneet tuuleen samoja valituksia kuin minä nyt. Mutta kun uusi suu lausuu saman ikuisen valituksen yhä uudelleen, se tarkoittaa, että tuska on yhä olemassa.

Ja on syytä toistaa vielä kerran samat ikuiset valitukset, jotka olivat vanhoja jo Jobin ja Saarnaajan aikana, ja ehkä ne pitää jopa toistaa samoin sanoin, jotta edistyksen kannattajat näkisivät, että on olemassa jotakin, mikä ei koskaan kuole. Se, joka toistaa Saarnaajan sanat »turhuuksien turhuus» tai Jobin valitukset sanaakaan muuttamatta, muistuttaa. On lakkaamatta toistettava *memento mori*.

»Mutta minkä tähden?» kysytte. Vaikka vain siksi, että eräät ärsyntyvät ja näkevät, etteivät nämä valitukset ole kuolleet, eivätkä ne voi kuolla niin kauan kuin on ihmisiä; jotta he vakuuttuisivat siitä, että kaikki menneet vuosisadat ovat elävinä olemassa vielä nykyisin, 1900-luvulla. Kun oletettu virhe palaa takaisin, saatte uskoa, ettei se ole lakannut olemasta osittain totta, aivan samoin kuin jos kuollut palaa, hän ei ole ollut täysin kuollut.

Niin, tiedän, että toiset ennen minua ovat tunteneet saman minkä minä nyt tunnen ja ilmaisen; että monet muut

tuntevat saman nykyään, vaikka vaikenevatkin siitä. Miksi minäkin en vaikene? Juuri siksi, että useimmat niistä, jotka tuntevat samoin, vaikenevat; silti he vaietessaankin hiljaa tottelevat tuota sisimpänsä ääntä. En vaikene asiasta siksi, että se on monille jotain, mistä pitäisi vaieta, hirvitysten hirvitys – *infandum* – koska uskon, että silloin tällöin on välttämätöntä sanoa se, mitä ei pidä sanoa. Entä jos se ei johda mihinkään? Vaikka se johtaisi vain edistysuskoisten ärsyyntymiseen, niiden, jotka uskovat että totuus on lohduttava, se ei olisi vähän. He ärsyntyisivät ja sanoisivat: »Miesparka! Käyttäisipä hän älyään parempaan!...» Joku ehkä lisää, etten tiedä mitä sanon, mihin vastaan, että hän saattaa olla oikeassa – ja oikeassa oleminen on kovin vähän! – mutta tunnen mitä sanon ja tiedän mitä tunnen ja se riittää minulle. On parempi, että järkeä puuttuu kuin että sitä olisi liikaa.

Ja se, joka jatkaa lukemista, saa myös nähdä, miten tästä epätoivon kuulusta voi kummuta toivo, ja miten tämä kriittinen asema voi toimia syvän inhimillisen toiminnan ja ponnistelun sekä solidaarisuuden ja jopa edistyksen lähteenä. Se, joka jatkaa lukemista, havaitsee asian käytännöllisen perustelun. Ja hän saa nähdä, että vaikuttavaan ja moraaliseen työskentelyyn ei tarvita kumpaakaan näistä vastakkaisista varmuuksista, ei uskon eikä järjen, ja vielä vähemmän koskaan missään tapauksessa on syytä karttaa sielun kuolemattomuuden kysymystä tai vääristellä sitä idealistisesti, siis tekopyhästi. Lukija saa nähdä, miten tämä epävarmuus, sen aiheuttama tuska ja hedelmätön kamppailu päästä siitä eroon voivat olla ja ovat toiminnan perusta ja moraalin sementti.

Ja koska se on toiminnan perusta ja moraalin sementti, epävarmuuden tuntu ja sisäinen taistelu järjen ja ikuisen

elämän intohimoisen kaipuun välillä löytää pragmatistin silmissä perustelunsa. Täytyy kuitenkin huomauttaa, etten etsi tätä käytännön seurausta perustellakseni sen, vaan koska kohtaan sen sisäisessä kokemuksessani. En tahdo etsiä eikä minun tarvitse etsiä mitään perustelua tälle sisäiselle kamppailulle, epävarmuudelle ja kaipuulle; se on tosiasia, ja se riittää. Ja jos joku huomaa olevansa tässä tilassa, kuilun pohjalla, eikä löydä sieltä motiiveja ja ärsykeitä toimintaan ja elämään, ja lopulta tekee fyysisen tai hengellisen itsemurhan, tappaa itsensä tai luopuu kaikesta inhimillisestä solidaarisuudesta, minä en ole estävä häntä. Ja sen ohella, että opin pahat seuraukset, tai pikemminkin meidän pahoiksi kutsumamme seuraukset, todistavat vain, että oppi on pahasta meidän toiveillemme, mutta eivät sitä, että se olisi itsessään virheellinen, seuraukset eivät niinkään riipu opista kuin siitä, joka johtopäätökset tekee. Sama periaate saa yhden työskentelemään ja toisen luopumaan työstä; yhden se saa ponnistelemaan yhtä päämäärää kohti ja toisen kohti vastakkaista. On nimittäin niin, että oppimme eivät ole yleensä muuta kuin *a posteriori* -perusteluja käyttäytymisellemme tai sitten ne ovat tapa selittää oma toimintamme itsellemme.

Itse asiassa ihminen pysyy tietämättömänä oman käyttäytymisensä motiiveista, ja aivan kuten henkilö, joka on hypnotisoitu ja suggeroitu tekemään tietty teko, keksii jälkikäteen syitä, jotka perustelevat sen ja tekevät siitä loogisen hänelle itselleen ja muille, vaikkei hän tosiasiaassa tiedostakaan tekonsa todellista syytä, niin samoin jokainen, joka myös on hypnotisoitu, koska elämä on unta, pyrkii etsimään syitä käyttäytymiselleen. Ja jos šakkipelin nappuloille annettaisiin tietoisuus, niiden olisi helppo selittää

liikkeensä vapaalla tahdolla, siis päämäärähakuisella rationaalisuudella. Ja tästä seuraa, että jokainen filosofinen teoria selittää ja perustelee moraalin, käyttäytymisopin, joka tosiasiaa on peräisin kirjoittajan sisäisestä moraalitunteesta. Selvää tietoisuutta tunteensa todellisesta syystä tai perusteesta ihmisellä ei kuitenkaan ehkä ole.

Näin ollen voidaan olettaa, että jos minun järkeni, joka eräällä tavoin on ajassa ja tilassa osa ihmisveljeni järkeä, opettaa suhtautumaan ehdottoman skeptisesti päättymättömään elämään kohdistuvaan kaipaukseen, elämäntuntoni, joka ilmaisee elämän itsensä olemusta, elinvoimani, rajaton nälkäni elää ja kauhuni kuolemaa kohtaan, se, että kieltäydyn kuolemasta, tarjoaa minulle oppeja, joiden avulla yritän käydä järjen työtä vastaan. »Ovatko nämä opit objektiivisen arvokkaita?» kysyy joku; ja minä vastaan, että en ymmärrä mitä opin objektiivinen arvo voisi olla. En väitä, että enemmän tai vähemmän runolliset ja epäfilosofiset opit, jotka aion nyt esittää, saavat minut elämään; uskaltaudun kuitenkin sanomaan, että elämänpaupuuni, haluni elää ikuisesti on synnyttänyt nämä opit sisimpääni. Ja jos niiden avulla saatan vahvistaa ja pitää yllä tuota samaa kaipausta toisessa ihmisessä, jolta se ehkä puuttui, olen tehnyt inhimillisen työn ja ennen kaikkea olen elänyt. Lyhyesti sanoen: oltakoon sitten järjen sisällä tai vailla järkeä tai järkeä vastaan, olen joka tapauksessa päättänyt olla kuolematta. Ja kun lopulta kuolen, jos kuolen kokonaan, en ole kuollut itse, en siis ole antanut itseni kuolla, vaan ihmisen kohtalo on tappanut minut. Ellen menetä päätäni tai pikemminkin sydäntäni, en luovu elämästä; se täytyy riistää minulta.

»Optimismin» ja »pessimismin» kaltaiset monimieliset sanat eivät koskaan riitä, sillä usein ne sanovat meille täysin

päinvastaista kuin niiden käyttäjät tarkoittavat. Opin leimaaminen pessimistiseksi ei kumoa sen pätevyyttä, eivätkä niin kutsutut optimistit ole toimissaan tehokkaampia. Uskon päinvastoin, että monet suurimmista sankareista, ehkä heistä kaikkein suurimmat, ovat olleet epätoivoisia ja juuri epätoivon avulla he ovat onnistuneet suurissa teoissaan. Tämän ohella, kun vielä hyväksytään »optimismin» ja »pessimismin» koko monimielisyys, on olemassa transsendenttia pessimismia, joka ehkä synnyttää ajallista ja maallista optimismia; sitä aion käsitellä tämän tutkielman seuraavassa osassa.

Tiedän hyvin, että kovin eri tavalla asennoituvat ne edistysmielisemme, jotka kannattavat *nykyajan eurooppalaisen ajattelun keskeisiä virtauksia*; en kuitenkaan voi olla ajattelematta, että nämä henkilöt sulkevat vapaaehtoisesti silmänsä suurelta ongelmalta ja elävät valheessa yrittäessään tukahduttaa traagisen elämäntunnon.

Omalla tavallaan nämä tarkastelut ovat käytännöllinen yhteenveto tämän tutkielman kuudessa ensimmäisessä luvussa kehittelystä kritiikistä, eräänlainen tapa määrittellä käytännöllinen asema, johon sellainen kritiikki voi johtaa ihmisen, joka ei suostu luopumaan elämästä eikä järjestä ja jonka pitää elää ja toimia näiden kahden sielua musertavan myllynkiven välissä. Lukija, joka seuraa minua eteenpäin, tietää, että olen viemässä hänet mielikuvituksen kentälle, ja vaikkei sieltä puutu järkeä, koska ilman järkeä mikään ei pysy, sen perustalla on kuitenkin tunne. Ja mitä tulee sen totuuteen, totiseen totuuteen, joka ei ole riippuvainen meistä vaan sijaitsee logiikkamme ja sydämemme ulkopuolella – niin, kukapa siitä tietäisi mitään?

VII

RAKKAUS, KÄRSIMYS, MYÖTÄTUNTO JA PERSOONALLISUUS

Cain: Let me or happy or unhappy, learn. To anticipate my
immortality.

Lucifer: Thou didst before I came upon thee.

Cain: How?

Lucifer: By suffering.

– LORD BYRON: *Cain*, II, I.

Lukijani ja veljeni, rakkaus on kaikkein traagisinta maailmassa ja elämässä; rakkaus on harhan lapsi ja harhasta vapautumisen isä; rakkaus on lohdutusta lohduttomuudessa, ainoa lääke kuolemaa vastaan, vaikka onkin kuoleman veli.

Fratelli, a un tempo stesso, Amore e Morte

*Ingeneró la sorte,*¹¹⁰

kuten Leopardi lauloi.

Rakastetun välityksellä rakkaus etsii raivoisesti rakastetun tuolla puolen olevaa, ja koska se ei löydä sitä, se tulee epätoivoiseksi.

Aina kun puhumme rakkaudesta, mielessämme on sukupuoli-rakkaus, miehen ja naisen välinen rakkaus, jonka tarkoituksena on ihmislajin jatkuminen maan päällä. Ja juuri sen vuoksi emme onnistu palauttamaan rakkautta puhtaasti äylliseen tai puhtaasti tahdolliseen, jättämällä syrjään sen, mikä kuuluu tunteelle, tai jos niin tahdotaan sanoa, aisteille. Pohjimmiltaan rakkaus ei nimittäin ole ajattelua eikä tahtomista: pikemminkin se on halua, tunnetta; jopa hengessä se on jotakin lihallista. Rakkauden ansiosta tunnemme, että henki on lihallinen.

Kaikki muu rakkaus syntyy sukupuoli-rakkaudesta. Rakkaudessa ja rakkauden avulla pyrimme säilymään, ja säilymme maan päällä vain sillä ehdolla, että kuolemme, luovutamme elämämme muille. Vaatimattomimmat eläimet, pienimmät elävät olennot lisääntyvät jakautumalla, hajoamalla kahtia, luopumalla aikaisemmin muodostamastaan ykseydestä.

Mutta kun jakautumalla lisääntyvän olennon elinvoima on vihdoin lopussa, lajin on silloin tällöin uusinnettava elämänsä liittämällä yhteen rappeutuvia yksilöitä. Alkueläinten joukossa tällaista kutsutaan konjugaatioksi. Ne yhdistyvät, jotta voisivat taas tehokkaammin jakautua. Ja jokainen lisääntymisakti on kokonaista tai osittaista olemissen antamista, lakkaamista olemasta sitä mitä oli, jakautumista, osittaista kuolemaa. Eläminen on itsensä antamista, olemassaolonsa jatkamista, ja itsensä säilyttäminen ja itsensä antaminen on kuolemista. Lisääntymisen korkein

ilo ei ehkä ole mitään muuta kuin kuoleman maistamista etukäteen, oman elinvoimaisen olemuksensa pyyhkimistä pois. Yhdistymme toiseen, mutta vain jakautuaksemme; tämä syvin syleily ei ole muuta kuin kaikkein syvintä riippaisuutta. Pohjimmiltaan sukupuolirakkaus, geenien kouristus, on jälleensyntymisen tunnetta, jälleensyntymistä toisessa, koska vain toisessa voimme syntyä jälleen ja säilyä taas itse.

Epäilemättä rakkauden pohjalla piilee jotakin traagisen tuhoavaa sellaisena kuin rakkaus ilmenee primitiivisessä, eläimellisessä muodossaan kukistamattomana viettinä, joka panee koiraan ja naaraan yhtymään kiihkeästi. Se, mikä yhdistää heidän ruumiinsa, erottaa heidän sielunsa; syleillessään he vihaavat toisiaan yhtä paljon kuin rakastavat, mutta ennen kaikkea he taistelevat kolmannesta elämästä, jolla ei vielä ole elämää. Rakkaus on taistelua, ja on eläinlajeja, joissa koiras pahoinpitelee naarasta yhdynnässä, ja toisia, joissa naaras syö koiraan hedelmöityksen jälkeen.

On sanottu, että rakkaus on molemminpuolista itsekyyttä. Toden totta: kumpikin rakastavaisista pyrkii omistamaan toisen, ja pyrkii tämän välityksellä omaan ikuistumiseensa, vaikkei ajattelisikaan sitä tai pyrkisi siihen. Mitä tällainen loppujen lopuksi on, ellei saituutta? Ja saattaa-han olla sellaisia, jotka säilyttävät neitsyytensä voidakseen ikuistaa itsensä paremmin, ikuistaakseen jotakin inhimillisempää kuin liha.

Se, minkä rakastavaiset säilyttävät maan päällä, on nimittäin kärsivä liha, kärsimys ja kuolema. Rakkaus on yhtä aikaa kuoleman veli, poika ja isä, ja kuolema puolestaan on rakkauden sisar, äiti ja tytär. Ja niinpä rakkauden syvyyksissä piilee ikuisen epätoivon kuilu, josta toivo ja

lohdutus kumpuavat. Sillä tästä lihallisesta ja primitiivisestä rakkaudesta, josta juuri puhuin, tästä koko ruumiin rakkaudesta kaikin aistein, inhimillisen yhteiskunnan primitiivisestä alkuperästä, tästä rakastumisesta kumpuaa hengellinen ja tuskaisa rakkaus.

Tämä rakkauden toinen muoto, hengellinen rakkaus, syntyy kärsimyksestä, lihallisen rakkauden kuolemasta; lisäksi se syntyy vanhempien syntymättömiä lapsiaan kohtaan tuntemasta myötätunnosta ja suojelunhalusta. Rakastavaiset eivät kykene rakastamaan toisiaan itsensä antaen, toden teolla yhdistämään ruumiittensa lisäksi myös sielunsa, ennen kuin kärsimyksen väkevä nuija on haavoittanut heidän sydämiään ja murskannut heidät samassa tuskan huhmaressa. Aistillinen rakkaus yhdisti heidän ruumiinsa, mutta erotti heidän sielunsa, piti ne toisilleen vieraina; tästä rakkaudesta syntyy kuitenkin heidän lihansa hedelmä, lapsi. Voi olla, että tämä kuolemassa siitetty lapsi sairastuu ja kuolee. Ja tapahtuu niin, että vanhempien lihallisen liiton hedelmän ja hengellisen eron ja vieraantumisen vuoksi heidän ruumiinsa ovat nyt erossa ja surusta kylmiä, mutta surun yhdistäminä rakastavaisten, vanhempien sielut yhtyvät epätoivoiseen syleilyyn, ja silloin heidän lihallisen lapsensa kuolemasta syntyy todellinen hengellinen rakkaus. Tai pikemminkin: kun heitä yhdistänyt lihallinen kytkös on katkennut, he hengittävät helpottuneesti. Ihmiset nimittäin rakastavat toisiaan hengellisesti vain silloin, kun he ovat kärsineet yhdessä saman kärsimyksen, kun he ovat jonkin aikaa vetäneet yhteisen surun iestä kivistä maata pitkin. Vasta silloin he tuntevat toisensa ja kokevat toisensa, he tuntevat yhteisen kurjuutensa, he tuntevat myötäkärsimystä toisiaan kohtaan

ja rakastavat toisiaan. Rakastaminen näet on myötäkärsimystä, ja jos ruumiit yhdistää nautinto, sielut yhdistää kärsimys.

Kaikki tämä tunnetaan vielä selkeämmin ja useammin, kun puhutaan taistelevasta traagisesta rakkaudesta, joka syntyy, juurtuu ja kasvaa kohtalon timantinkovia lakeja vastaan väärään aikaan, liian varhain tai liian myöhään, tai toisin kuin maailma tapojensa mukaan on tottunut rakkauden kohtaamaan. Mitä enemmän muureja kohtalo ja maailman lait rakentavat rakastavaisten tielle, sitä väkevämmin he kaipaavat toisiaan, ja rakastamisen onni katkeroitaa heidät, ja he ovat yhä onnettomampia siitä, etteivät he voi rakastaa toisiaan vapaasti ja avoimesti, ja he säälivät toisiaan sydänjuuriaan myöten, ja tämä yhteinen myötäkärsimys, heidän yhteinen kurjuutensa ja uskollisuutensa, puolestaan lietsoo heidän rakkauttaan. Ja he kärsivät onnestaan nauttien kärsimyksensä. He pystyttävät rakkautensa maailman ulkopuolelle, ja tuon kohtalon ikeen alla kärsivän rakkausparan voima antaa heille aavistuksen toisesta maailmasta, jossa ei ole mitään muita lakeja kuin rakkauden vapaus, eikä rajoja, koska siellä ei ole lihaa. Mikään ei nimittäin täytä meitä enemmän toivolla ja uskolla toiseen maailmaan kuin se, ettei rakkautemme saata kantaa todellista hedelmää tässä lihan ja näennäisyyden maailmassa.

Entä äidinrakkaus? Mitä muuta se on kuin myötätuntoa heikkoa, avutonta ja puolustuskyvytöntä lasta kohtaan, kun tämä tarvitsee äidin maitoa ja syliä? Kaikki naisen rakkaus on äidillistä.

Hengellä rakastaminen on myötäkärsimistä, ja se, joka kärsii eniten myötä, rakastaa eniten. Ihmisiä polttaa kiihkeä laupeus lähimmäisiään kohtaan, koska he ovat saavut-

taneet pohjan omassa kurjuudessaan, näennäisyydessään, omassa olemattomuudessaan, ja kääntäessään auenneet silmänsä kaltaisiaan kohti he näkevät, että heidän lähimmäisensäkin ovat kurjia, näennäisiä ja katoavaisia, ja siksi he tuntevat myötäkärsimystä ja rakastavat heitä.

Ihminen kaipaa rakkautta, tai, mikä on sama asia, myötäkärsimystä. Ihminen toivoo, että hänen vaikeutensa ja kärsimyksensä tunnetaan ja jaetaan. Kun tienvarren kerjäläinen esittelee ohikulkijalle haavojaan ja kuolion vuoksi amputoituja raajojaan, hän ei ainoastaan pyri saamaan almuja. Almut ovat paljon enemmän kuin apua, joka auttaa kantamaan elämän taakkaa: ne ovat myötäkärsimystä. Kerjäläinen ei osoita kiitosta sellaiselle, joka almun suodessaan kääntää kasvonsa pois ja kiirehtii ohi, vaan hän kiittää pikemminkin sitä, joka säälii häntä vaikkei autaakaan, kuin sitä, joka auttaa muttei sääli, vaikka toisaalta tarvitseekin jälkimmäistä. Katsokaa miten suopeasti hän kertoo vaikeuksistaan sille, jota ne liikuttavat. Kerjäläinen tahtoo, että häntä kohtaan tunnetaan myötäkärsimystä, rakkautta.

Ennen kaikkea naisen rakkaus on aina pohjimmiltaan myötäkärsimystä, äidillistä. Nainen antautuu rakastajalleen, koska tuntee tämän kärsivän himosta. Isabel tunsi myötäkärsimystä Lorenzoa kohtaan, Julia Romeota kohtaan, Francesca Paolaa kohtaan. Nainen tuntuu sanovan: »Tule, parka, älä kärsi noin paljon minun tähteni!» Ja siksi hänen rakkautensa on rakastavampaa ja puhtaampaa kuin miehen rakkaus, se on urheampaa ja kestävämpää.

Myötäkärsimys on ihmisen hengellisen rakkauden olemus. Tuo rakkaus tiedostaa olevansa rakkautta eikä se ole pelkästään eläimellistä, vaan sanalla sanoen rationaalisen

ihmisen rakkautta. Rakkaus tuntee sääliä, ja sitä enemmän mitä enemmän rakastaa.

Kääntämällä sanonnan *nihil volitum quin praecognitum* toisin päin olen sanonut teille, että *nihil cognitum quin praevolitum*, emme tiedä mitään paitsi sen, mitä olemme ensin tavalla tai toisella halunneet, ja voidaan jopa lisätä, ettemme voi tuntee yhtään mitään, mitä emme rakasta tai sääli.

Kun kiihkeä kaipaus syvimpään ja sisimpään, rakkaus, kasvaa, se levittäytyy kaikkeen näkemäänsä ja kärsii kaiken myötä. Kun käännyt itseesi ja tunkeudut syvemmälle sisääsi, löydät oman tyhjyytesi: ettet ole kaikkea mitä olet, ettet ole sitä mitä tahtoisit olla, ettet loppujen lopuksi ole muuta kuin olemattomuutta. Ja kun kosketat omaa olemattomuuttasi, kun et löydä itsestäsi pysyvää perustaa, kun et saavuta itsessäsi äärettömyyttäsi ja vielä vähemmän ikuisuutta, tunnet sääliä itseäsi kohtaan ja sinussa syttyy tuskainen rakkaus itseäsi kohtaan. Tuo rakkaus tappaa sen, mitä kutsutaan itserakkaudeksi, joka ei ole muuta kuin eräänlaista aistinautintoa itsestäsi, ikään kuin itse nauttisit sielusi lihasta.

Myös hengellistä itserakkautta, itseä kohtaan tunnettua myötäkärsimystä, voidaan sanoa itsekkyydeksi; se on kuitenkin mitä täydellisimmin vulgaarin itsekkyyden vastakohta. Tämä rakkaus tai sääli itseä kohtaan, tämä kiihkeä epätoivo – samoin kuin sinua ei ollut ennen syntymääsi, sinua ei myöskään ole kuolemasi jälkeen – tämä tunne saa sinut säälimään, siis rakastamaan kaikkia kaltaisiasi ja veljiäsi näennäisyydessä, kurjia varjoja, jotka kulkevat tyhjiydestä tyhjiyteen, tietoisuuden välähdyksiä, jotka loistavat hetken äärettömässä ikuisessä pimeydessä. Ja tämä myötäkärsimys muita kaltaisiasi ihmisiä kohtaan lähtee liikkeelle

niistä, jotka ovat eniten kaltaisiasi, mutta sitten alat sääliä kaikkia eläviä ja ehkä jopa niitä, jotka eivät elä mutta ovat olemassa. Tuo kaukainen tähti, joka loistaa yössä, on eräänä päivänä sammuva ja muuttuva tomuksi ja lakkaava loistamasta ja olemasta. Ja sen tavoin on katoava koko tähtinen taivas. Taivasparka!

Ja jos on tuskallista joutua eräänä päivänä luopumaan olemisesta, tuskallisempaa olisi kenties joutua olemaan aina oma itsensä, ei enempää kuin oma itsensä, voimatta olla samalla toinen, voimatta olla yhtä aikaa kaikki muu, voimatta olla kaikki.

Jos katsot maailmankaikkeutta niin läheltä ja niin tarkasti kuin pystyt, katsot itseesi; jos tunnet etkä vain pohdi kaikkia asioita tietoisuudessasi, johon kaikki nuo asiat ovat jättäneet tuskaisan jälkensä, päädyt olemassaolon kammon kuilun pohjalle, turhuuksien turhuuden kaivoon. Ja niin tunnet lopulta myötäkärsimystä kaikkea kohtaan, saavutat universaalin rakkauden.

Voidaksesi rakastaa kaikkea, voidaksesi tuntee sääliä kaikkea niin inhimillistä kuin epäinhimillistäkin kohtaan sinun tulee tuntee kaikki sisälläsi, sinun on henkilöitävä kaikki. Rakkaus nimittäin henkilöi kaiken rakastamansa, kaiken säälimänsä. Me säälimme eli rakastamme ainoastaan sitä, mikä on meidän kaltaistamme sikäli kuin se on meidän kaltaistamme, ja sitä enemmän, mitä enemmän se meitä muistuttaa, ja niin kasvaa myötäkärsimyksemme ja sen mukana rakkautemme kaikkeen sellaiseen, mikä auttaa meitä ymmärtämään, miten se muistuttaa meitä. Tarkemmin sanoen rakkaus itse, joka pyrkii kasvamaan itsestään, paljastaa meille nämä samankaltaisuudet. Jos onnistun tuntemaan myötäkärsimystä ja rakkautta tähtiparkaan,

joka on eräänä päivänä katoava taivaalta, syynä on se, että rakkaus, myötäkärsimys, saa minut tuntemaan, että sillä on enemmän tai vähemmän hämärä tietoisuus, joka saa sen kärsimään siitä, ettei se ole enempää kuin tähti, ja että tähden kohtalona on eräänä päivänä lakata olemasta. Kaikki tietoisuus nimittäin on tietoisuutta kuolemasta ja kärsimyksestä.

Tietoisuus, *conscientia*, on jaettua tietämistä, kanssatunnetta, ja myötätunto on myötäkärsimistä.

Rakastaessaan rakkaus henkilöi. Voimme rakastaa ajatusta vain, jos se on henkilöity. Ja kun rakkaus on niin suuri ja elävä ja väkevä ja ylitsevuotavainen, että se rakastaa kaikkea, se henkilöi kaiken ja havaitsee, että koko kaikkeus, maailmankaikkeus on sekin henkilö, jolla on tietoisuus, joka puolestaan kärsii, säälii ja rakastaa ja juuri siksi on tietoisuus. Tämä maailmankaikkeuden tietoisuus, jonka kaiken henkilöivä rakkaus löytää, on sitä, mitä me kutsumme Jumalaksi. Ja niin sielu säälii Jumalaa ja tuntee, että Hän puolestaan säälii sitä, rakastaa Häntä ja tuntee Hänen rakkautensa, piilottaen kurjuutensa ikuisen ja äärettömän kurjuuden syliin. Ikuistaessaan itsensä ja tehdessään itsensä äärettömäksi kurjuus on korkein onni itse.

Jumala on siis kaikkeuden henkilöitymä, maailmankaikkeuden ikuisen ja ääretön tietoisuus, joka on joutunut materian vangiksi ja kamppailee päästäkseen vapaaksi. Me henkilöimme kaikkeuden pelastuaksemme tyhjyydeltä, ja ainoa todella salaperäinen salaisuus on kärsimyksen salaisuus.

Tietoisuus kulkee kärsimyksen tietä. Kärsimyksen avulla elävät olennot saavuttavat itsetietoisuuden. Se, että on tietoinen itsestään, persoona, merkitsee sitä, että tietää ja tun-

tee olevansa muista olennoista erillinen, ja tämä erillisyyden tuntu saavutetaan vain järkytyksellä, pienemmällä tai suuremmalla kärsimyksellä, omien rajojen tuntemisella. Tietoisuus omasta itsestä ei ole mitään muuta kuin tietoisuutta omista rajoista. Tunnen oman itseni kun tunnen, etten ole muut; tiedän ja tunnen sinne saakka missä lakkaan olemasta, sinne saakka, minkä jälkeen minua ei enää ole.

Ja miten tietäisimme olevamme olemassa, elleimme kärsisi? Miten palaisimme itseemme ja saavuttaisimme refleksiivisen tietoisuuden, ellei sitten kärsimyksen avulla? Nauttiessaan unohtaa itsensä, unohtaa olevansa olemassa, muuttuu toiseksi, vieraaksi, vieraantuu. Vain kärsimällä voimme palata itseemme, tulla taas omaksi itseksemme.

*Nessun maggior dolore
che ricordarsi del tempo felice
nella miseria,*

Dante panee Francesca da Riminin sanomaan¹¹¹; mutta jos ei ole suurempaa tuskaa kuin muistaa onnen aikaa kovan onnen hetkellä, kovan onnen muistaminen yltäkylläisyydessä ei toisaalta tuota nautintoa.

»Niinpä tuottaa ihmiselle mitä katkerimman tuskan se, että vaikka ymmärtää paljon, ei ole voimaa estää mitään» (*πολλα φρονεοιτα μηδενος κρατειν*), kuten Herodotos¹¹² väittää erään persialaisen sanoneen erälle thebalaiselle juhla-aterialla. Ja se pitää paikkansa. Ymmärryksellä ja halulla voimme käsittää kaiken tai melkein kaiken, tahdolla emme mitään tai juuri mitään. Eikä kontemplaatio suinkaan ole onnea, jos se merkitsee voimattomuutta. Ja tästä tietomme ja voimamme yhteentörmäyksestä syntyy myötäkärsimys.

Säälimme kaltaistamme, ja säälimme sitä enemmän, mitä enemmän ja paremmin tunnemme kaltaisemme kaltaisuuden itseemme. Ja jos voidaan sanoa, että tuo kaltaisuus herättää säälimme, voidaan myös väittää, että kaikkialle levittäytymään valmis säälimme saa meidät havaitsemaan asioiden kaltaisuuden itseemme, kärsimyksestä muodostuvan yhteisen siteen.

Oma kamppailumme saavuttaa, säilyttää ja voimistaa omaa tietoisuuttamme saa meidät löytämään asioiden pyrkimyksistä ja liikkeistä ja mullistuksista kaikille yhteisen kamppailun tietoisuuden saavuttamiseksi, säilyttämiseksi ja voimistamiseksi. Kaikkein eniten minun tekojeni muistuttavien toisten ihmisten tekojen taustalta tunnen tai tarkemmin sanoen myötätunnen tietoisuuden tilan, joka on samanlainen kuin se, joka piilee omien tekojeni taustalla. Kun kuulen veljeni huudahtavan tuskasta, oma tuskani herää ja huutaa tietoisuuteni pohjalla. Ja samalla tavoin tunnen eläinten kärsimyksen ja puun kärsimyksen, kun siitä sahataan oksa irti. Tunnen ne ennen kaikkea silloin, kun mielikuvitukseni on eläväisimmillään, sillä myötäkärsimys on intuition, sisäisen näkemisen kykyä.

Kun lähdemme liikkeelle itsestämme, omasta inhimillisestä tietoisuudestamme, sillä senhän ainoana tunnemme sisältäpäin ja siinä tunteminen samastuu olemiseen, olemamme, että kaikilla elävillä olennoilla ja jopa kivillä on jonkinlainen enemmän tai vähemmän hämärä tietoisuus, että nekin elävät. Eikä orgaanisten olentojen evoluutio ole mitään muuta kuin taistelua tietoisuuden täyteyden toteuttamisesta kärsimyksen avulla, alituista pyrintöä olla muut, lakkaamatta olemasta sitä mitä itse on, pyrintöä rikkoa omat rajansa samalla kuin säilyttää ne.

Tämä prosessi, joka henkilöi tai subjektivoi kaiken ulkopuolisen, fenomenaalisen tai objektiivisen, muodostaa samalla filosofian elintärkeän prosessin elämän ja järjen taistellessa toisiaan vastaan. Viittasimme tähän jo edellisessä luvussa ja nyt meidän täytyy vahvistaa käsitystä kehittämällä sitä edelleen.

Giovanni Battista Vico¹³ tunkeutui syvällisen esteettisesti antiikin sieluun ja näki, että ihmisen spontaania filosofiaa oli tehdä itsestään maailmankaikkeuden sääntö *istinto d'animazonen* ohjaamana. Ajattelu syntyy väistämättä antropomorfisesta, myytistävästä kielestä. »Poettinen viisaus, pakanoiden ensimmäinen viisaus», Vico kirjoittaa teoksessaan *Scienza nuova*, »on varmasti alkanut metafysiikasta, joka ei ollut järkeilyä ja abstraktia kuten nykyajan ihmisten, vaan kouriintunnettua ja kuviteltua, kuten ensimmäisten ihmisten metafysiikka varmasti oli [...] Se oli heidän omaa runouttaan, sisäsyntyinen kyky, sillä he pystyivät luonnostaan tunteisiin ja kuvitelmiin, jotka syntyivät siitä, etteivät he tunteneet asioiden syitä. Tämä oli heille kaikenlaisten ihmeiden äiti, sillä koska he eivät tienneet mitään, he hämmästelivät kaikkea. Niin runous alkoi heissä jumalallisena, sillä samalla kun he kuvittelivat asioiden syitä, he pitivät näitä syitä jumalina ja palvoivat niitä [...] Näin ensimmäiset pakanakansojen ihmiset, kasvavan ihmislajin lapsina, loivat asioita ajatuksistaan [...] Tästä inhimillisten asioiden luonnollisuudesta jäi jäljelle ikuinen ominaisuus, jonka Tacitus ilmaisi jalosti sanoessaan hyvästä syystä, että kauhistuneet ihmiset *fingunt simul creduntque*.»

Ja sitten Vico siirtyy osoittamaan meille meidän aikakautemme, joka ei ole enää mielikuvituksen vaan järjen aikakausi. Jopa rahvaan ihmisten mieli on liian kaukana

aisteista, »kaikki kielet ovat täynnä niin monia abstraktioita», ja meille on »luonnostaan mahdotonta muodostaa valtaisa kuva rouvasta nimeltä sympaattinen Luonto. Suulamme voimme puhua sellaisesta, mutta mielessämme ei ole mitään sellaista, koska mielemme keskittyy väärrään, tyhjyyteen.» »Nykyään», lisäsi Vico, »on luonnollisesti mahdotonta saavuttaa ensimmäisten ihmisten valtaisa mielikuvitus.» Onko varmasti niin? Emmekö edelleen elä heidän mielikuvituksensa luomuksista, jotka ovat ikuisiksi ajoiksi ruumiillistuneet kieleen, jolla ajattelemme – tai joka pikemminkin ajattelee meissä?

Comte julisti turhaan, että inhimillinen ajattelu oli jo jättänyt taakseen teologisen vaiheen ja oli juuri pääsemässä eroon metafysiikasta siirtyäkseen positiiviseen vaiheeseen; nämä kolme vaihetta ovat olemassa yhtä aikaa ja ne tukeutuvat toisiinsa, vaikka ovatkin toisilleen vastakkaisia. Loimuava positivismi on pelkkää metafysiikkaa, kun se lakkaa kieltämästä ja myöntää jotakin, kun siitä tulee todella positiivista, ja metafysiikka taas on pohjimmiltaan aina teologiaa, ja teologia syntyy mielikuvituksesta, joka on pantu kuolemattomuutta haluavan elämän palvelukseen.

Maailmantunto, johon maailman ymmärtämismme perustuu, on väistämättä antropomorfista ja myytistävää. Kun rationalismi syntyi Thales Miletolaisen myötä, tämä filosofi luopui Okeanoksesta ja Thetiksestä¹⁴, jumalista ja jumalten isistä, tehdäkseen vedestä asioiden periaatteen. Tuo vesi oli kuitenkin naamioitunut jumala. Luonnon, *φύσις*, ja maailman, *κοσμος*, takana sykkivät myyttiset, antropomorfiset luomukset. Jopa kieli kantoi niitä mukanaan. Ksenofon kertoo¹⁵, että Sokrates erotti ilmiöistä ne, joita ihminen pystyi tutkimaan, ja ne, jotka jumalat olivat varanneet itselleen,

ja että tämä inhosi Anaksagoraan pyrkimystä selittää kaikki rationaalisesti. Hänen aikalaisensa Hippokrates¹⁶ ajatteli kaikkien sairauksien olevan jumalallista alkuperää, ja Platon uskoi aurinkoa ja tähtiä liikkuviksi jumaliksi, joilla on omat sielunsa¹⁷, ja salli tähtitieteellisen tutkimuksen ainoastaan, jos se ei pilkkaa jumalia. Ja Aristoteles sanoo *Fysiikassaan*, ettei Zeus sada, jotta maissi kasvaisi, vaan välttämättömyydestä (*ἐξ αναγκης*). He yrittivät mekanisoida ja rationalisoida Jumalan, mutta Jumala nousi kapinaan heitä vastaan.

Jumalan käsite uudistuu alati, koska ihmisessä nousee esiin ikuinen tunne Jumalasta, ja mitä muuta tuo tunne on kuin elämän ikuista vastahankaa järjelle, henkilöitymisen koskaan kukistamatonta vaistoa? Ja mitä edes on substanssin käsite, ellei kaikkein subjektiivisimman, siis tahdon ja tietoisuuden, objektivointia? Jo ennen kuin tietoisuus tuntee itsensä järkenä, se tuntee itsensä tahtona, koskettaa itseään tahtona ja on pikemminkin kuin tahto, nimittäin tahto olla kuolematta. Tästä juontuu edellä mainittu ajattelun historian rytmi. Positivismi vei meidät rationalismin kaudelle, siis materialismin, mekanismin ja moralismin kaudelle; ja nyt vitalismi, spiritualismi palaa takaisin. Mitä muuta pragmatismien ponnistelut muka olivat kuin yritys palauttaa usko maailmankaikkeuden inhimilliseen päämäärään? Mitä olivat esimerkiksi Bergsonin ponnistelut erityisesti hänen luovaa evoluutiota käsittelevissä töissään elleivät mittelöä palauttaa henkilökohtainen Jumala ja ikuinen tietoisuus? Elämä ei anna periksi.

Meidän on turha yrittää tukahduttaa tämä myyttistävä ja antropomorfinen prosessi ja rationalisoida oma ajattelumme ikään kuin ajattelimme vain ajattelemisen ja tietämisen emmekä elämisen tähden. Jo kieli, jolla ajattelemme,

estää meitä tekemästä niin. Kieli, ajattelun substanssi, on metaforajärjestelmä, jonka perusta on myyttinen ja antropomorfinen. Ja voidakseen luoda täysin rationaalisen filosofian olisi pakko käyttää algebran kaavoja tai luoda uusi kieli, epäinhimillinen, siis elämän tarpeisiin kelpaamaton kieli, kuten zürichiläinen filosofian professori, tohtori Richard Avenarius¹⁸ tosiaan yritti kirjassaan *Kritik der reinen Erfahrung* voidakseen välttää ennakkoluuloja. Ja kokemuksen kriitikoiden johtajan Avenariuksen ankara yritys päätty tarkasti ottaen puhtaaseen skeptisismiin. Hän itse sanoo mainitun teoksen esipuheen lopuksi: »Lapsellinen luottamus siihen, että meillä olisi mahdollisuus löytää totuus, on kadonnut jo aikaa sitten; kun kuljemme eteenpäin, tajuamme hankkeen vaikeudet ja niiden myötä voimiamme rajat. Mihin päädymme? [...] Kunpa vain onnistuisimme näkemään selvästi itsemme sisään!»

Näkemään selvästi!... Näkemään selvästi! Selvästi pystyisi näkemään vain puhdas ajattelija, joka käyttäisi kielen sijasta algebraa ja pystyisi vapautumaan omasta ihmisyydestään. Hän olisi toisin sanoen epäsubstantiaalinen, puhtaan objektiivinen olento, siis loppujen lopuksi ei-olento. Järjestä huolimatta on ajateltava elämän kanssa, ja elämästä huolimatta on rationalisoitava ajattelu.

Tämä elävöittäminen, henkilöiminen tunkeutuu jopa tietoomme. »Kukas sitten aikaan saa satehet? [...] Mut kerro, ken ukkosen nostattaa!» kysyy vanha Strepsiades Sokrateelta Aristofaneen näytelmässä *Pilvet*, ja filosofi vastaa: »Nuo pilvet!» Ja Strepsiades sanoo: »Vaan kenpä ne niin saa riehaumaan? Kai Zeus?!», mihin Sokrates vastaa: »Ei maar, hyvä veikko! Vaan etterin pyörteet.» »Noistapa nyt ens' kertaa vasta mä kuulen», lisää Strepsiades, »Ei

Zeust' ole, herrana kaikkeuden sijastaan ovat eetterin pyörteet!»¹¹⁹ Ja niin vanhusparka henkilöi ja elävöittää pyörteen, joka hallitsee nyt kuninkaana tietäen kuninkuutensa. Ja me kaikki teemme täsmälleen samoin siirtyessämme jostain Zeuksesta johonkin pyörteeseen. Syynä on se, ettei filosofia käsittele aisteilla havaitsemaamme objektiivista todellisuutta, vaan ajatusten, kuvien, käsitysten, havaintojen ja ties minkä kompleksia, joka ruumiillistuu kielessä ja jonka esi-isämme ovat kielellä meille välittäneet. Se, mitä me kutsumme objektiiviseksi maailmaksi, on sosiaalinen perinne. Sitä ei todella ole annettu meille.

Tietoisuutena ihminen ei alistu olemaan yksin maailmankaikkeudessa. Hän ei myöskään suostu olemaan yksi objektiivinen ilmiö monien joukossa. Hän tahtoo pelastaa vitaalisen tai intohimoisen subjektiivisuutensa tekemällä koko maailmankaikkeudesta elävän, henkilökohtaisen ja sielullisen. Tätä varten hän on keksinyt Jumalan ja substanssin, jotka palaavat aina hänen ajatteluunsa tavalla tai toisella naamioituneina. Koska olemme tietoisia, tuntemme olevamme olemassa, ja se on aivan eri asia kuin tietää olevansa olemassa. Tahdomme myös tuntea kaiken muun olemassaolon, tahdomme, että kaikki nuo yksilölliset asiat ovat myös minä.

Tinkimättömin, vaikkakin ristiriitaisin ja häilyvin idealismi eli Berkeleyyn idealismi, joka kielsi liikkumattoman, ulottuvaisen ja passiivisen aineen olemassaolon tunteidemme synnä ja ulkoisten ilmiöiden substraattina, ei ole pohjimmiltaan mitään muuta kuin absoluuttista spiritualismia tai dynamismia, oletusta, jonka mukaan kaikkien tunteistemme synnä toimii toinen henki, siis toinen tietoisuus. Tämä oppi muistuttaa eräällä tavalla Schopenhauerin

ja Hartmannin²⁰ oppeja. Ensin mainitun oppi tahdosta ja jälkimmäisen oppi tiedostamattomasta ovat jo potentiaalisina olemassa Berkeleyyn opissa, jonka mukaan oleminen on havaituksi tulemistä. Tähän tarvitsee vain lisätä: ja saada aikaan se, että toiset havaitsevat. Niinpä vanhaa sanontaa *operari sequitur esse*, toiminta seuraa olemista, on muutettava sanomalla, että oleminen on toimimista ja olemassa on vain se, joka toimii, siis aktiivinen, ja vain sikäli kuin toimii.

Mitä Schopenhaueriin tulee, ei ole tarpeen osoittaa, että tahto, jonka hän asettaa asioiden olemukseksi, on peräisin tietoisuudesta. Tarvitsee vain lukea hänen kirjansa luonnossa vaikuttavasta tahdosta nähdäkseen, miten hän antoi peräti kasveille eräänlaisen hengen ja jopa eräänlaisen persoonallisuuden. Tämä oppi johti hänet loogisesti pessimismiin, koska tahdolle on ominaisinta ja sisäisintä kärsiä. Tahto on voima, joka tuntee itsensä, siis kärsii. Joku lisää, että tahto nauttii. Se, joka ei pysty kärsimään, ei kuitenkaan pysty myöskään nauttimaan; ja nauttimiskyky on sama kuin kärsimiskyky. Se, joka ei kärsi, ei myöskään nauti, aivan kuten se, joka ei tunne lämpöä, ei tunne kylmyyttä.

On myös täysin johdonmukaista, että Schopenhauer, joka johti tahto-opista eli kaikkipersoonallisuuden opista pessimismiin, päätteli sekä tahdosta että kaiken sielullisuudesta, että moraalien perustana toimii myötäkärsimys. Ainoastaan hänen sosiaalisen ja historiallisen tunnon puutteensa, hänen kyvyttömyytensä tunnea myös ihmiskunta persoonaksi, vaikkakin kollektiiviseksi, siis hänen itsekkyytensä, esti häntä tuntemasta Jumalaa, yksilöllistämästä ja henkilöimästä kattavaa ja kollektiivista tahtoa, maailman-kaikkeuden tahtoa.

Toisaalta voidaan ymmärtää hänen vastenmielisyytensä puhtaan empiirisiä evolutionistisia tai transformistisia oppeja kohtaan, kuten niitä, jollaisia Lamarck ja Darwin olivat esittäneet. Jälkimmäisen teoriaa hän arvioi pelkän *Timesiin* painetun laajan otteen perustalta ja kutsui sitä »latteaksi empirismiksi» (*platter Empirismus*) kirjeessään Adam Louis von Dossille ensimmäisenä maaliskuuta 1860. Schopenhauerin kaltaisen voluntaristin näkökulmasta niin raitis ja varovaisen empiirinen ja rationaalinen teoria kuin Darwinin teoria jätti laskujen ulkopuolelle sisäisen varannon, evoluution olennaisen syyn. Mitä nimittäin oikeastaan on tuo salaperäinen voima, viimekätinen tekijä, joka saa organismit ikuistumaan ja kamppailemaan säilyäkseen ja lisääntyäkseen? Valikointi, sopeutuminen ja perinnöllisyys ovat vain ulkoisia ehtoja. Tätä olennaista sisäistä voimaa on kutsuttu tahdoksi, koska oletetaan, että muissakin olennoissa on se sama, jonka me tunnemme tahtona, impulsina olla kaikki: olla myös muut lakkaamatta olemasta oma itsensä. Tästä voimasta voidaan sanoa, että se on jumalallinen osamme, Jumala itse työskentelee meissä koska kärsii meissä.

Sympatia paljastaa, että tämä voima, pyrkimys saavuttaa tietoisuus, toimii kaikessa. Se liikkuu ja toimii pienimmissäkin elävissä olennoissa, ehkä se liikkuu ja toimii myös oman ruumisorganismimme soluissa, sillä ruumiimmehan on vain enemmän tai vähemmän yhtenäinen elollisten kooste; tuo voima liikuttelee jopa verisolujamme. Elämämme koostuu elämistä, pyrkimyksistä, ehkä elinvoimaisin pyrintömme piilee alitajunnan esikartanossa. Tämä ei ole sen järjettömämpi uni kuin niin monet muut unet, jotka esiintyvät pätevinä teorioina: voimme uskoa, että

soluissamme, verisoluissamme on kenties karkeaa, solulista, verisolullista tietoisuutta. Tai että solumme voivat saavuttaa sellaisen. Ja kun olemme kerran astuneet mielikuvituksen valtakuntaan, voimme kuvitella, että nämä solut voivat viestiä keskenään, ja jotkut niistä voivat ilmaista uskomuksensa, jonka mukaan ne ovat osa korkeampaa organismia, jolla on kollektiivinen henkilökohtainen tietoisuus. Tällainen kuvitelma on syntynyt useammin kuin kerran inhimillisten tunteiden historiassa, kun filosofi tai runoilija on oletanut, että olemme eräänlaisia verisoluja korkeamman olennon veressä, ja että tuolla olennolla on oma kollektiivinen persoonallinen tietoisuutensa, maailmankaikkeuden tietoisuus.

Ja ehkä kirkkaina öinä taivaalla näkemämme valtaisa linnunrata, tuo jättimäinen sormus, jossa aurinkokuntamme on pelkkä molekyyli, on puolestaan solu maailmankaikkeuden, Jumalan ruumiissa. Kaikki ruumiimme solut yhdistyvät ja toimivat yhdessä säilyttämällä tietoisuutemme, sielumme, ja syyttämällä sen toiminnallaan; ja jos tiedostaisimme täysin kaikkien näiden solujen tietoisuuden tai sielun, jos olisin tietoinen kaikesta, mitä elimistössäni tapahtuu, tuntisin maailmankaikkeuden sisälläni, ja ehkäpä menettäisin tuskallisen tunnun rajallisuudestani. Ja jos kaikki kaikkien olentojen tietoisuudet yhdistyvät kokonaan maailmankaikkeuden tietoisuuteen, niin tuo tietoisuus, siis Jumala, on kaikki.

Joka hetki meissä syntyy ja kuolee hämääriä tietoisuuksia, alkeissieluja, ja elämämme muodostuu niiden syntyimisestä ja kuolemisesta. Ja kun ne kuolevat äkillisesti, järkytyksenomaisesti, syntyy kärsimyksemme. Samoin Jumalan sylissä syntyy ja kuolee – vai kuoleeko? – tietoisuuksia, ja

syntymillään ja kuolemillaan ne muodostavat Hänen elämänsä.

Jos on olemassa universaali korkein tietoisuus, olen yksi ajatus tuossa tietoisuudessa; voiko mikään ajatus kadota siitä kokonaan? Kun olen kuollut, Jumala muistaa minut edelleen, ja eikö sittenkin ole olemista, että Jumala muistaa, että korkein tietoisuus säilyttää minun tietoisuuteni?

Ja jos joku ajattelee, että Jumala on luonut maailmankaikkeuden, hänelle voidaan vastata, että myös ruumiimme on tehnyt sielumme vielä enemmän kuin sielu ruumiimme. Jos sielu nimittäin on.

Kun myötäkärsimys, rakkaus paljastaa meille koko maailmankaikkeuden, joka kamppailee saadakseen, säilyttääkseen ja laajentaakseen tietoisuutta, tietoisuakseen koko ajan enemmän, myötäkärsimys tuntee maailmankaikkeudessa syntyvien ristiriitojen tuottaman tuskan. Myötäkärsimys paljastaa meille, miten koko maailmankaikkeus muistuttaa meitä itseämme, että se on inhimillinen, ja sen ansiosta löydämme siitä Isämme, jonka lihaa olemme; rakkaus saa meidät henkilöimään kokonaisuuden, johon kuulumme.

Loppujen lopuksi on sama sanoa, että Jumala tuottaa asioita ikuisesti, kuin sanoa, että asiat tuottavat ikuisesti Jumalan. Usko persoonalliseen ja hengelliseen Jumalaan perustuu siihen, että uskomme omaan persoonallisuuteemme ja hengellisyyteemme. Koska tunnemme olemamme tietoisia, tunnemme Jumalan tietoisuudeksi, siis persoonaksi, ja koska kaipaamme tietoisuudellemme ruumiista riippumatonta elämää, uskomme, että jumalallinen persoona elää ja on riippumaton maailmankaikkeudesta, että hänen tietoisuudentilansa on *ad extra*.

Loogikot varmasti kertovat meille kaikista ilmeisistä rationaalisista ongelmista, jotka tämä aiheuttaa; mutta sanoimme jo, että vaikka asia onkin esitetty rationaalisessa muodossa, sen sisältö ei ankarasti ottaen ole rationaalinen. Kaikki rationaaliset käsitykset Jumalasta ovat jo itsessään ristiriitaisia. Usko Jumalaan syntyy Jumalan rakastamisesta: uskomme, että Jumala on olemassa, koska tahdomme Hänen olevan olemassa, ja ehkä usko syntyy myös Jumalan rakkaudesta meihin. Järkeä ei todista meille, että Jumala on olemassa, mutta se ei myöskään todista, ettei Häntä voi olla olemassa.

Mutta myöhemmin lisää uskosta Jumalaan maailman-kaikkeuden personoitumana.

Kun muistamme, mitä toisaalla tässä teoksessa olemme sanoneet, voimme sanoa, että sikäli kuin tunnemme aineelliset asiat, nälkä saattaa ne tietoisuuteen, ja nälästä syntyy aistittava tai aineellinen maailmankaikkeus, johon kokoamme nuo asiat. Ideaaliset asiat ovat peräisin rakkaudesta, ja rakkaudesta on peräisin Jumala maailmankaikkeuden tietoisuutena, johon kokoamme ideaaliset asiat. Juuri sosiaalinen tietoisuus, rakkauden tytär, ikuistumisen vaisto saa meidät sosiaalisiksi kaiken kanssa, näkemään kaikessa yhteisöä, ja se osoittaa meille loppujen lopuksi, että koko luonto on ääretön yhteisö. Tunne siitä, että luonto on yhteisö, on vallannut minut itseni satoja kertoja kulkiessani metsässä ja tuntiessani siellä olevani yhtä kuin nuo tammets, jotka jollain hämärällä tavalla tuntevat läsnäolon.

Mielikuvitus on sosiaalinen tuntemus, se antaa hengettömälle elämän ja antropomorfoi kaiken; se inhimillistää kaiken, jopa inhimillisen. Ja ihmisen työnä on luonnon yliluonnollistaminen, siis sen jumalallistaminen inhimil-

listämällä se, auttamalla sitä tulemaan tietoiseksi itsestään. Järki puolestaan mekanisoi tai materialisoi.

Ja aivan kuten yksilön – joka on eräällä tavalla yhteisö – ja yhteisön joka on eräällä tavalla yksilö välille syntyy hedelmällinen yhteys, eikä näitä kahta voi erottaa toisistaan eikä voida sanoa missä yksi alkaa ja toinen päättyy, koska ne ovat pikemminkin kaksi saman olemuksen eri puolta, samoin henki, sosiaalinen elementti, joka tekee meistä tietoisia suhteuttamalla meidät toisiin, ja materia eli yksilöllinen ja yksilöivä elementti yhdistyvät, ja samoin yhdistyvät järki, äly ja mielikuvitus, ja maailmankaikkeus ja Jumala ovat yhtä.

* * *

Onko kaikki tämä totta? Ja mikä on totta? kysyn kuin Pilatus. En kuitenkaan lähteäkseni ja pestäkseni käteni vastausta odottamatta.

Onko totuus järjessä vai järjen yläpuolella vai järjen alapuolella vai sen ulkopuolella? Onko vain rationaalinen totta? Eikö ehkä ole todellisuutta, jonka olemus on järjen saavuttamattomissa, ja joka on ehkä juuri tuon olemuksensa vuoksi järjen vastakohta? Ja miten voisimme tuntea tuon todellisuuden, jos tietoa voidaan saavuttaa vain järjellä?

Elämänhalumme, elämisen tarpeemme tahtoo, että totta on se, mikä saa meidät säilymään ja ikuistumaan, se, mikä pitää ihmistä ja yhteiskuntaa yllä; olkoon totta vesi, joka juotuna sammuttaa janon, koska se sammuttaa janon, ja olkoon totta leipä, joka tyydyttää nälkämme, koska se tyydyttää nälän.

Aistit toimivat säilymisvietin palveluksessa, ja vaikei se, mikä tyydyttää säilymistarpeemme, kulkisikaan aistien kautta, todellisuus tunkeutuu sen myötä silti syvälle meihin. Onko ruuansulatus ehkä vähemmän todellista kuin ravitsevan aineen tunteminen? Voidaan sanoa, ettei leivän syöminen ole sama asia kuin sen näkeminen, koskettaminen tai maistaminen; että se tulee sisään ruumiisemme, muttei siksi vielä tietoisuuteemme. Pitääkö tämä paikkansa? Eikö leipä, jonka olen muuttanut lihakseni ja verekseni, nouse tietoisuuteeni voimakkaammin kuin tuo toinen leipä, jonka näen ja jota kosketan sanoen: »Tämä on minun»? Täytyykö minun kieltää objektiivinen todellisuus leivältä, jonka olen muuttanut verekseni ja lihakseni, onko se todellinen vain silloin, kun kosketan sitä?

On niitä, jotka elävät ilmasta, vaikkeivät tiedä sitä. Voi olla, että juuri siten elämme Jumalassa ja Jumalasta, joka on yhteiskunnan ja koko maailmankaikkeuden henki ja tietoisuus sikäli kuin myös maailmankaikkeus on yhteisö.

Jumala tunnetaan vain sikäli kuin Hänet eletään, eikä ihminen elä ainoastaan leivästä, vaan jokaisesta sanasta, joka Jumalan suusta tulee (Matt. 4:4; 5. Moos. 8:3).

Ja tämä kaikkeuden, maailmankaikkeuden henkilöitymä, johon rakkaus, kärsimys on johtanut meidät, henkilöi persoonan, joka sisältää ja käsittää kaikki muut henkilöt, joista hän puolestaan koostuu.

Ainoa tapa antaa maailmalle päämäärä on antaa sille tietoisuus. Siellä, missä ei ole tietoisuutta, ei nimittäin ole päämäärää, koska päämäärä edellyttää tarkoitusta. Ja kuten saamme nähdä, usko Jumalaan perustuu ainoastaan elämälle olennaiseen välttämättömyyteen antaa olemassaololle päämäärä, panna se vastaamaan tarkoitusta. Emme tarvitse

Jumalaa ymmärtääksemme *miksi*, vaan tunteaksemme ja ylläpitääksemme ylintä *mitä varten*, antaaksemme maailmankaikkeudelle merkityksen.

Eikä meidän pitäisi yllättyä siitä, että maailmankaikkeuden tietoisuuden sanotaan muodostuvan ja koostuvan niiden olentojen tietoisuuksista, jotka maailmankaikkeuden muodostavat, että syntyy tietoisuus, joka on erillinen niistä, jotka sen muodostavat. Vain niin voidaan ymmärtää, että olemme, liikumme ja elämme Jumalassa. Suuri näkijä Emmanuel Swedenborg näki tai havaitsi tämän, kun hän taivasta ja helvettiä käsittelevässä kirjassaan¹²¹ sanoi meille: »Kokonainen enkeleiden yhteisö ilmenee joskus yhtenä ainoana enkelinä, jonka Herra on sallinut minun nähdä. Kun Herra itse ilmestyy enkelten keskellä, Hän ei näytä joukon, vaan yhden enkelimuotoisen olennon ympäröimältä. Niinpä Herraa sanotaan Sanassa enkeliksi, ja samoin kutsutaan kokonaista joukkoa: Mikael, Gabriel ja Rafael eivät ole muuta kuin enkeliyhteisöjä, jotka on nimetty tehtäviensä perusteella.»

Emmekö ehkä elä ja rakasta, siis kärsi ja sääli, tässä kaikenkattavassa suuressa persoonassa, kaikki me, jotka kärsimme ja säälimme, ja kaikki olennot, jotka ponnistelevat saavuttaakseen persoonallisuuden, tullakseen tietoisiksi kärsimyksistään ja rajallisuudestaan? Emmekö kenties ole ajatuksia tässä suuressa kokonaistietoisuudessa, joka tekee meistä olemassa olevia ajattelemalla meidät olemassa oleviksi? Eikö olemassaolomme ole sitä, että Jumala havaitsee ja tuntee meidät? Ja myöhemmin Swedenborg sanoo meille mielikuvitukselliseen tapaansa, että kaikki enkelit, enkeliyhteisöt ja taivas, kaikki tarkasteltuna yhtenä kokonaisuutena, ilmenevät ihmisen

muodossa, ja tämän ihmismuodon ansiosta Herra hallitsee sitä kuin yhtä ihmistä.

»Jumala ei ajattele, hän luo; Jumala ei eksistoi, hän on ikuinen», kirjoitti Kierkegaard¹²²; mutta on ehkä täsmällisempää sanoa italialaiskaupungin mystikon Mazzinin tavoin, että »Jumala on suuri koska hänen ajattelunsa on toimintaa»¹²³, koska Hänelle ajatteleminen on luomista, ja Hän saa ajattelemansa olemaan olemassa ainoastaan ajattelemalla sitä, ja se, mitä Jumala ei voi ajatella, on mahdotonta. Eikö Sanassa sanota, että Jumala luo sanallaan, siis ajattelullaan, ja näin Hän on sanallaan luonut sen, mikä on olemassa? Ja eikö sanota myös, ettei Jumala unohda sitä, minkä on kerran ajatellut? Eivätkö kaikki ajatukset, jotka korkeimmassa tietoisuudessa ovat kerran liikkuneet, säily siinä? Eikö kaikki olemassaolo ikuistu Hänessä, joka on ikuinen?

Kaipuumme tietoisuuden pelastamiseen, halumme antaa maailmankaikkeudelle ja olemassaololle henkilökohtainen ja inhimillinen päämäärä menee niin pitkälle, että kuulisimme jopa korkeimmassa, mitä tuskallisimmassa ja raatelevimmassa uhrauksessa vielä sanottavan, että jos tietoisuutemme katoaa, se vain rikastuttaa ääretöntä ikuista tietoisuutta: sielumme ruokkivat universaalisielua. Niin, rikastan Jumalaa, sillä ennen kuin minua oli olemassa Hän ei ajatellut minua olemassaolevana. Olen yksi lisää, vaikkakin äärettömän monen joukossa, ja he kaikki ovat todella eläneet, kärsineet ja rakastaneet ja säilyvät Hänen sylissänsä. Raivoisa kaipaus tuoda maailmankaikkeuteen päämäärä, tehdä siitä tietoinen ja persoonallinen, on saanut meidät uskomaan Jumalaan, toivomaan että Jumala on olemassa, sanalla sanoen luomaan Jumalan. Niin, luomaan! Tämän

ei pitäisi järkyttää teisteistä hurskaintakaan. Jumalaan uskominen nimittäin on eräällä tavalla hänen luomistaan, vaikka Hän onkin ensin luonut meidät. Juuri Hän luo itseään alituisesti meissä.

Olemme luoneet Jumalan pelastaaksemme maailman-kaikkeuden tyhjyydeltä, sillä se, mikä ei ole tietoisuutta, ikuista tietoisuutta, tietoisuutta ikuisuudestaan ja ikuisesti tietoista, ei ole mitään muuta kuin näennäisyyttä. Todella todellista ei ole mikään muu kuin se, mikä tuntee, kärsii, säälii, rakastaa ja kaipaa, ei mikään muu kuin tietoisuus; ainoastaan tietoisuus on substantiaalista. Ja me tarvitsemme Jumalaa pelastaaksemme tietoisuuden; emme voidaksemme ajatella olemassaoloa, vaan elääksemme; emme tietääksemme miksi ja miten, vaan tunteaksemme mitä varten. Jos Jumalaa ei ole olemassa, rakkaus on mieletön käsite.

Tarkastelkaamme nyt Jumalaa: yhtäältä loogista Jumalaa tai korkeinta järkeä, ja toisaalta sydämen elävää Jumalaa, siis korkeinta rakkautta.

VIII

JUMALASTA JUMALAAAN

Uskoakseni ei ole totuuden vääristelyä sanoa, että uskonnollinen tunto on jumalallisuuden tuntoa ja että ateistisesta uskonnosta voidaan puhua ainoastaan tekemällä väkivaltaa arkikielelle. Silti on selvää, että kaikki riippuu muodostamamme Jumalan käsitteestä. Tuo käsite puolestaan riippuu jumaluuden käsitteestä.

Itse asiassa meidän on hyvä aloittaa jumaluuden tunnolla ennen kuin kirjoitamme käsitteen isolla alkukirjaimella ja artikuloimme, muutamme sen Jumaluudeksi eli Jumalaksi. Ihminen ei nimittäin ole mennyt Jumalan luo jumalallisuuden tähden, vaan pikemminkin hän on päättelyt jumalallisen Jumalasta.

Jo aikaisemmin näissä varsin poukkoilevissa ja silti välttämättömissä pohdiskeluissa traagisesta elämäntunnosta viittasin Statiuksen¹²⁴ ajatukseen *timor fecit deos* korjatakseni ja rajatakseni sitä. Tarkoitukseni ei ole taas kerran jäljittää

historiallista prosessia, jonka myötä kansat ovat saavuttaneet tunnon ja käsityksen persoonallisesta Jumalasta kuten kristinuskossa. Puhun kansoista enkä eristyneistä yksilöistä, sillä jos jokin tunto tai käsite on ylipäänsä kollektiivinen, niin Jumalan, vaikka yksilö sitten yksilöisikin sen. Filosofian alkuperä saattaa olla yksilöllinen ja itse asiassa se onkin, mutta teologia on väistämättä kollektiivista.

Schleiermacherin¹²⁵ oppi, jossa uskonnollisen tunnon alkuperä tai pikemminkin olemus sijoitetaan välittömään ja yksinkertaiseen riippuvaisuuden tunteeseen, näyttää syvällisimmältä ja täsmällisimmältä selitykseltä. Yhteisössä elävä alkukantainen ihminen tuntee itsensä riippuvaiseksi salaperäisistä voimista, jotka ympäröivät häntä näkymättöminä. Hän tuntee olevansa sosiaalisessa yhteydessä ei ainoastaan itsensä kaltaisiin olentoihin eli muihin ihmisiin, vaan koko elolliseen ja elottomaan luontoon, ja tämä merkitsee sitä, että hän henkilöi kaiken. Hänellä ei ainoastaan ole tietoisuutta maailmasta, vaan hän ajattelee, että tuolla maailmalla on tietoisuus samalla tavoin kuin hänellä. Samoin kuin lapsi puhuu koiralleen tai nukelleen ikään kuin se ymmärtäisi häntä, luulee villi, että hänen fetissinsä kuulee häntä kun hän puhuu sille tai että myrskypilvi muistaa hänet ja seuraa häntä. On nimittäin niin, että luonnollisen alkukantaisen ihmisen henki ei ole vielä täysin irronnut luonnosta eikä merkinnyt rajaa unen ja valteen välille, todellisuuden ja mielikuvituksen välille.

Jumalallisuus ei siis ollut mitään objektiivista, vaan ulkopuolelle projisoitua tietoisuuden subjektiivisuutta, maailman personoimista. Jumalallisuuden käsite syntyi jumalallisuuden tunnosta, ja jumalallisuuden tunne on vain hämärää ja havahtuvaa tuntua ulkopuolelle siirretystä

henkilöydestä. Ankarasti ottaen ei pitäisi puhua ulko- ja sisäpuolesta, objektiivisesta ja subjektiivisesta, sillä moisia erotteluja ei vielä tunnettu, ja näin ollen juuri tämän erottelun puuttuminen synnytti jumalallisuuden tunnon ja käsitteen. Mitä selkeämpi on tietoisuus objektiivisen ja subjektiivisen erottelusta, sitä hämärempi on jumaluuden tunto meissä.

On sanottu, ja ilmeisesti täysin järjestelmällisesti, ettei helleeninen pakanallisuus ollut niinkään polyteististä kuin panteistista. En tiedä, että ihmiset olisivat joskus uskoneet moniin jumaliin, jos jumalan käsite ymmärretään samoin kuin nykyään. Ja jos panteismi ymmärretään opiksi, jonka mukaan kaikki on jumalallista – ei siis opiksi, jossa kaikki ja jokainen on Jumala, mikä on minulle välttämätöntä – voidaan suurempaa väkivaltaa tekemättä sanoa, että pakanallisuus on panteistista. Jumalat eivät sekoittuneet ainoastaan ihmisten joukkoon, vaan ihmisiin; ne siittivät jumalia kuolevaisten naisten kanssa ja kuolevaiset miehet siittivät puolijumalia jumalattarien kanssa. Ja jos oli puolijumalia, siis puoli-ihmisiä, syynä oli se, että jumalallinen ja inhimillinen olivat saman todellisuuden eri puolia. Kaiken jumalallistaminen ei ollut muuta kuin kaiken inhimillistämistä. Jos sanoo, että aurinko on jumala, voi yhtä hyvin sanoa, että se on ihminen, enemmän tai vähemmän laajentunut ja ylevöittänyt inhimillinen tietoisuus. Ja tämä pätee niin fetisismiinkin kuin helleeniseen pakanallisuuteenkin.

Toden teolla jumalat erotti ihmisistä se, että jumalat olivat kuolemattomia. Jumala oli kuolematon ihminen, ja ihminen jumalallistettiin, häntä pidettiin jumalana, kun ajateltiin, ettei hän kuollessaan varsinaisesti kuollut. Eräiden sankareiden uskottiin elävän kuolleiden valtakunnassa.

Tämä on erittäin tärkeä seikka arvioitaessa jumalallisuudelle annettua arvoa.

Noissa jumalten tasavalloissa oli aina jokin korkein jumala, todellinen monarkki. Jumalallinen monarkia sai aikaan sen, että monokultismi johti kansat monoteismiin. Monarkia ja monoteismi ovat siis kaksoset. Zeus, Jupiter oli muuttumassa ainoaksi jumalaksi, aivan samoin kuin Jahve, joka ensin oli yksi jumala monien joukossa, muuttui ainoaksi jumalaksi, oli ensin Israelin kansan jumala, sitten ihmiskunnan jumala ja lopulta koko maailmankaikkeuden jumala.

Monoteismillä on sotaisia alkuperä kuten monarkialakin. »Vain marssilla ja sodan aikana», sanoo Robertson Smith¹²⁶ kirjansa *The Prophets of Israel* ensimmäisessä luennoissa, »paimentolaiskansa tuntee pakottavaa tarvetta keskeiseen auktoriteettiin, ja niin tapahtui, että kansallisen järjestymisen alkuvaiheissa, jotka keskittyivät pyhän arkin ympärille, Israel uskoi olevansa Jahven valittu. Jo Israelin nimi on sotaisia ja merkitsee *Jumala on taisteleva*, ja vanhan testamentin Jehova on *Iahwé Zebahaat*, Israelin armeijoiden Jehova. Juuri taistelukentällä Jehovan läsnäolo tuntui selkeimmin, mutta alkukantaisissa kansoissa sodanaikainen johtaja on luonnollisesti myös rauhanaikainen tuomari.»

Jumala, ainoa Jumala, nousi siis esiin ihmisen tunteesta, jossa jumaluus ilmentyi kuninkaan kaltaisena, sotaisana ja yhteiskunnallisena Jumalana, joka paljasti itsensä kansalle, ei yksilölle. Hän oli kansan Jumala ja vaati mustasukkaisesti, että häntä yksin palvottaisiin, ja tästä monokultismista siirryttiin monoteismiin suurelta osin profeettojen yksilöllisen ja pikemminkin filosofisen kuin teologisen toiminnan ansiosta. Itse asiassa juuri profeettojen yksilöllinen

toiminta yksilöi jumaluuden ennen kaikkea tekemällä siitä eettistä.

Tämä Jumala syntyi siis ihmisen tietoisuudessa jumalallisuuden tunnon pohjalta, ja sen jälkeen järki, siis filosofia, otti Hänet haltuunsa ja pyrki määrittelemään Hänet ja muuttamaan Hänet ideaksi. Määrittelemineen nimittäin on idealisoimista, siinä onnistuakseen joutuu jättämään huomiotta mitaamattoman ja irrationaalisen osatekijän, elintärkeän perustan. Ja niin Jumala, jonka tunnemme persoonana ja ainutkertaisena tietoisuutena itsemme ulkopuolella, joka samalla kietoi meidät sisäänsä ja piti meitä yllä, muuttui Jumalan ideaksi.

Looginen, rationaalinen Jumala, *ens summum, primum movens*, teologisen filosofian korkein olento, joka saavutettiin vastaesimerkin, ylittämisen ja kausaation kolmen kuuluisan tien avulla, *viae negationis, eminentiae, causalitatis*, ei enää ole muuta kuin Jumalan idea, kuollut idea. Perinteiset ja niin monasti puidut todistukset hänen olemassaolostaan eivät pohjimmiltaan ole kuin turhaa yritystä määritellä hänen olemuksensa; kuten Vinet on osuvasti huomauttanut, olemassaolo päätellään olemuksesta; ja jos sanoo, että Jumala on olemassa, muttei sano, mikä ja millainen Jumala on, voi yhtä hyvin olla sanomatta mitään.

Ja tästä Jumalasta, joka saavutetaan äärellisten kvaliteettien ylittämällä ja negaatiolla tai poistamisella, tulee lopulta Jumala, jota on mahdoton käsittää, puhdas idea, Jumala, josta juuri Hänen ideaalisen erinomaisuutensa vuoksi voimme sanoa, ettei hän ole mitään, kuten skotti Erigena on hänet määritellyt: *Deus propter excellentiam non inmerito nihil vocatur*. Tai pseudo-Dionysios Areopagitan¹²⁷ sanoin viidennestä epistolasta: »Jumalallinen pimeys

on saavuttamatonta valoa, jossa Jumalan kerrotaan asuvan.» Kun antropomorfinen ja tunnettu Jumala puhdistetaan inhimillisistä ja niin ollen äärellisistä ja suhteellisista ja ajallisista ominaisuuksista, hän väljähtyy deismin tai pantheismin Jumalaksi.

Teeskellyt klassiset todistukset jumalan olemassaolosta viittaavat kaikki tähän idea-Jumalaan, tähän loogiseen Jumalaan, abstrahoituun Jumalaan, ja niin ollen ne eivät ankarasti ottaen todista mitään, eivät mitään muuta kuin tämän Jumala-idean olemassaolon.

Kun poikasena aloin pohtia näitä ikuisia ongelmia, luin eräästä kirjasta, jonka kirjoittajan nimeä en edes halua muistaa: »Jumala on suuri inhimillisen tiedon äärirajalle merkitty X; sitä mukaa kuin tiede etenee, raja loittonee.» Kirjoitin marginaaliin: »Rajan tällä puolen kaiken voi selittää ilman Häntä; toisella puolella mitään ei voi selittää Hänellä eikä ilman Häntä; niin ollen Jumala on aina ylimääräinen.» Ja mitä tulee idea-Jumalaan, todistusten Jumalaan, olen edelleen samalla kannalla. Laplacen¹²⁸ väitetään sanoneen, ettei jumalaoletus ollut hänelle tarpeen, kun hän rakensi oppinsa maailmankaikkeuden alkuperästä, ja se on varmasti hyvin totta. Jumalan ajatus ei millään tavoin auta meitä ymmärtämään maailmankaikkeuden olemassaoloa, olemusta ja päämäärää.

Ei ole sen ymmärrettävämpää, että olisi olemassa ääretön, absoluuttinen ja ikuinen korkein olento, jonka olemusta emme tunne ja joka on luonut maailmankaikkeuden, kuin että itse maailmankaikkeuden aineellinen perusta, sen materia, olisi ääretön ja absoluuttinen. Emme ymmärrä maailman olemassaoloa yhtään paremmin, jos sanomme, että Jumala on luonut sen. Tämä on *petitio principii* tai

puhtaan sanallinen ratkaisu, jolla vain peitämme tietämättömyytemme. Ankarasti ottaen päättelemme luojan olemassaolon siitä, että luotu on olemassa, eikä tällainen ole rationaalinen perustelu luojan olemassaololle; asiantilasta ei voi johtaa välttämättömyyttä, sillä silloinhan kaikki olisi välttämätöntä.

Ja jos siirrymme maailmankaikkeuden olemisen tavasta siihen, mitä kutsutaan järjestykseksi, ja jonka oletetaan edellyttävän järjestäjää, voimme sanoa, että järjestys on se, mikä on, emmekä me osaa kuvitella muuta. Maailmankaikkeuden järjestykseen perustuva todistus edellyttää siirtymistä ideaalisesta järjestyksestä todelliseen järjestykseen, mielemme projisointia ulkopuolelle, oletusta, jonka mukaan asian rationaalinen selitys tuottaa asian itsensä. Luonnon ohjaama ihmisen taide on tietoista toimintaa, joka tietoisuuttaan ymmärtää toiminnan, mutta vaikka me siirrämme tämän taiteellisen ja tietoisien toiminnan taiteilijan tietoisuuteen, emme saa selville, miltä luonnolta hän taiteensa oppi.

Klassinen vertaus kellosta ja kellosepästä ei sovellu absoluuttiseen, äärettömään ja ikuiseen olentoon. Sitä paitsi se on taas yksi keino olla selittämättä mitään. Sillä sanoa, että maailma on juuri sellainen kuin on, koska Jumala loi sen sellaiseksi, kun emme kuitenkaan tiedä, miksi Hän sen sellaiseksi loi, on sama kuin ei sanoisi mitään. Ja jos tietäisimme, mistä syystä Jumala teki maailman sellaiseksi kuin se on, Jumalasta tulisi taas turha ja järki riittäisi. Jos kaikki olisi matematiikkaa, jos irrationaalista elementtiä ei olisi, ei oltaisi turvaututtu selitykseen ylimmästä järjestäjästä, joka ei ole mitään muuta kuin irrationaalisen järjellisyyttä ja taas yksi tapa peittää tietämättömyytemme. Älkäämme edes

puhuko tuosta naurettavasta sattumasta, jonka mukaan lopputuloksena voisi olla *Don Quijote*, jos painokirjaimia järjesteltäisiin sattumanvaraisesti. Saattaisi syntyä jotakin muuta, josta tulisi *Don Quijote* niille, joiden olisi siihen tyydyttävä, ja he kasvaisivat siihen kiinni ja heistä tulisi osa sitä.

Pohjimmiltaan oletettu klassinen todistus palautuu ilmiön selityksen tai synn olemuksellistamiseen ja substantialisointiin, siihen, että sanotaan mekaniikan aiheuttavan liikkeen, biologian aiheuttavan elämän, filologian aiheuttavan kielen, kemian aiheuttavan kappaleet. Sanaan »tiede» vain lisätään iso kirjain ja muutetaan se voimaksi, joka on erillään niistä ilmiöistä, joista sen johdamme, ja erillään mielestämme, joka sen johtaa. Mutta tällä keinolla saatutetta Jumalaa, joka ei ole mitään muuta kuin olemuksellistettu ja äärettömiin projisoitu Jumala, ei voida tuntea elävänä ja todellisena eikä myöskään käsittää paitsi puhtaana ideana, joka kuolee meidän mukanamme.

Toisaalta kysytään, onko niin, että jokin kuviteltu asia, jota kuitenkin ei ole olemassa, ei ole olemassa siksi, että Jumala ei tahdo sen olevan olemassa, vai niin, ettei Jumala tahdo sen olevan olemassa, koska sitä ei ole olemassa. Ja kun ajatellaan mahdottomuutta, niin onko jokin mahdotonta, koska Jumala tahtoo niin, vai tahtooko Jumala olevan niin, koska se on mahdotonta itsessään ja oman sisäisen absurdiutensa vuoksi? Jumalan täytyy noudattaa ristiriidan loogista lakia, eikä hän teologien mukaan voi saada aikaan sitä, että kaksi plus kaksi olisi enemmän tai vähemmän kuin neljä. Välttämättömyyden laki on Hänen yläpuolellaan tai sitten Hän itse on välttämättömyyden laki. Ja moraalini piirissä herää kysymys, onko valhe tai murha tai aviorikos väärin, koska Hän on niin julistanut, vai onko Hän julistanut ne

vääriksi, koska ne ovat väärin. Jos ensimmäinen vaihtoehto pätee, Jumala on oikukas ja absurdi Jumala, joka pystyttää yhden lain vaikka olisi voinut pystyttää toisen, ja jos toinen vaihtoehto pätee, Hän noudattaa asioiden luontoa ja sisäistä olemusta, ja asiat taas ovat riippumattomia hänestä ja hänen suverenista tahdostaan; ja jos on niin, hän noudattaa asioiden olemassaolon syytä, ja jos me tuntuksimme sen, se riittäisi, eikä Jumalaa tarvittaisi, ja koska emme tunne sitä, Jumalakaan ei selitä mitään. Tämä syy olisi Jumalan yläpuolella. On turha sanoa, että tämä syy on itse Jumala, asioiden korkein syy. Välttämätön syy ei ole persoonallinen. Vain tahto tekee persoonalliseksi. Ja koska Jumalan välttämättä välttämättömän syyn ja hänen välttämättä vapaan tahtonsa välille kohoo tällainen ongelma, looginen ja aristotelinen Jumala on aina ristiriitainen Jumala.

Skolastiset teologit eivät ole koskaan onnistuneet vapautumaan vaikeuksista, joihin he ovat kietoutuneet yrittäessään sovittaa ihmisen vapauden jumalan ennaltatietävyyteen ja tietoon, joka Jumalalla on vapaasta ja kontingentista tulevaisuudesta; ja siksi rationaalista Jumalaa ei ankarasti ottaen voi lainkaan soveltaa kontingenttiin, sillä kontingenssin käsite on pohjimmiltaan sama kuin irrationaalisuuden käsite. Rationaalinen Jumala on olemisessaan ja toiminnassaan väistämättä välttämätön, koska hän ei voi tehdä kuin parhaan mahdollisen, eivätkä monet eri asiat voi olla yhtä lailla parhaita, sillä äärettömän monien mahdollisuuksien joukossa on vain yksi, joka sopii parhaiten päämääräänsä, samoin kuin kahden pisteen välille piirrettyjen äärettömän monien viivojen joukossa on vain yksi suora. Ja rationaalinen Jumala, järjen Jumala, ei koskaan voi muuta kuin seurata suoraa viivaa, sitä, joka johtaa tavoit-

teltuun, välttämättömään päämäärään kaikkein suorimmin, ja aivan samoin ainoa sinne johtava viiva on välttämättä suora. Niin Jumalan jumaluuden tilalle tulee Hänen välttämättömyytensä. Ja niin Jumalan välttämättömyys hävittää Hänen vapaan tahtonsa, siis hänen tietoisien persoonallisuutensa. Jumala, jota kaipaamme, Jumala, joka voi pelastaa sielumme tyhjyydeltä, on väistämättä arbitraarinen Jumala.

Jumala ei ole Jumala koska hän ajattelee, vaan koska Hän toimii, Hän luo; Hän ei ole kontemplatiivinen vaan aktiivinen Jumala. Järki-Jumala, teoreettinen tai kontemplatiivinen Jumala, kuten teologisen rationalismin Jumala on Jumala, joka liukenee omaan kontemplaatioonsa. Kuten saamme nähdä, tällaista Jumalaa vastaa autuaaksi tekevä näky, joka ymmärretään ikuisen onnen korkeimmaksi ilmaisuksi. Jumala on siis kvietistinen, koska järki on olemukseltaan kvietistinen.

Jäljellä on vielä toinen kuuluisa todistus, se, joka liittyy siihen, että kaikki kansat oletetusti uskovat yksimielisesti Jumalaan. Tämä todistus ei kuitenkaan ole ankarasti ottaen rationaalinen eikä se myöskään puolla rationaalista Jumalaa, joka selittää maailmankaikkeuden, vaan sydämen Jumalaa, joka saa meidät elämään. Voimme kutsua todistusta rationaaliseksi vain sikäli kuin uskomme järjen olevan enemmän tai vähemmän yksimielistä samanmielisyyttä kansojen välillä, yleismaailmallista äänioikeutta, siis vain sikäli kuin kutsumme järjeksi *vox populia*, jonka sanotaan olevan *vox Dei*.

Niin uskoi tuo traaginen ja kiihkeä Lamennais, jonka mukaan elämä ja totuus ovat yksi ja sama asia – kunpa olisivatkin! – ja julisti, että järki on yksi, yleismaailmallinen, ikuinen ja pyhä¹²⁹, ja sanoi: »meidän tulee uskoa kaikkia tai

ei ketään» *aut omnibus credentum est aut nemini* kuten Lactantius, ja lisäksi sanoi kuten Herakleitos, että jokainen yksityinen mielipide on erehtyväinen, ja kuten Aristoteles, että vahvin todistus piilee ihmiskunnan yleisessä samanmielisyydessä, ja ennen kaikkea kuten Plinius¹³⁰, ettei yksi voi pettää kaikkia eivätkä kaikki yhtä *nemo omnes, neminem, omnes fefellerunt*. Olisipa niin! Ja niin hän on samaa mieltä Ciceron sanojen kanssa¹³¹, joiden mukaan meidän tulee uskoa esisiämme, vaikkeivät he antaisikaan meille syytä siihen, *maioribus autem nostris, etiam nulla ratione reddita credere*.

Niin, olettakaamme, että antiikin ihmisten näkemys, jonka mukaan jumalallisuus läpäisee koko luonnon, on yleismaailmallinen ja pysyvä, ja että se on ikivanha oppi, *πατριος δοξα*, kuten Aristoteles sanoo¹³²; se todistaisi ainoastaan, että on olemassa motiivi, joka saa kansat ja yksilöt – kaikki tai melkein kaikki tai ainakin enemmistön – uskomaan Jumalaan. Mutta eikö voi olla niin, että nämä ovat ihmisen luontoon perustuvia harhoja ja erheitä? Eivätkö kaikki kansat usko aluksi, että aurinko kiertää niiden ympärillä? Eikö ole luonnollista uskoa siihen, mikä täyttää kaipauksemme? Sanommeko W. Herrmannin¹³³ tavoin, että »jos Jumala on olemassa, hän on antanut meille jonkinlaisen merkin, ja tahtoo, että me löydämme Hänet»?

Hurskas toive epäilemättä, mutta emme varsinaisesti voi kutsua sitä syyksi, ellemmme sovellla Augustinuksen toteamusta, joka ei myöskään ole syy, »koska etsit minua, sinä olet löytänyt minut», ja usko, että Jumala on saanut aikaan sen, että etsimme Häntä.

Kuuluisa argumentti kansojen oletetusta yksimielisyydestä, johon antiikin ihmiset varmavaistoisesti tarttuivat,

ei ole pohjimmiltaan ja kollektiivista yksilöön siirrettynä muuta kuin niin kutsuttu moraalinen todistus, jollaista Kant käytti *Käytännöllisen järjen kritiikissään* ja jonka hän johti tietoisuudestamme tai pikemminkin jumaluuden tunnustamme eikä se ole ankan tai erityisen rationaalinen vaan vitaalinen todistus, eikä sitä voida soveltaa loogiseen Jumalaan, *ens summumiin*, mitä yksinkertaisimpaan ja abstrakteimpaan olentoon, liikkumattomaan ja tunteettomaan ensimmäiseen liikuttajaan, järki-Jumalaan, joka ei loppujen lopuksi kärsi eikä kaipaa. Sitä voidaan soveltaa vain elävään Jumalaan, mitä monimutkaisimpaan ja konkreettisimpaan, kärsivään Jumalaan, joka kärsii ja kaipaa meissä ja meidän kanssamme, Kristuksen Isään, jonka luo pääsee vain ihmisen, Hänen Poikansa kautta (ks. Joh. 14:6), ja joka ilmenee historiallisesti tai jos tahdotaan sanoa anekdotaalisesti, muttei filosofisesti eikä kategorisesti.

Kansojen yksimielisyys – olettakaamme sellainen! – eli kaikkien ihmissielujen kaipaus, jotka ovat saavuttaneet tietoisuuden inhimillisyydestään ja tahtovat olla maailmankaikkeuden päämäärä ja merkitys, niin, tuo yleismaailmallinen kaipaus ei ole muuta kuin sielun olemus, pyrkimys olla ikuinen ja katkoton tietoisuuden jatkumo, ja se johtaa meidät inhimilliseen, antropomorfiseen Jumalaan, tietoisuutemme projisoimiseen maailmankaikkeuden tietoisuudeksi, Jumalaan, joka antaa maailmankaikkeudelle inhimillisen päämäärän ja merkityksen eikä ole *ens summum, primum movens* eikä maailmankaikkeuden luoja eikä Jumala-idea. Hän on elävä, subjektiivinen Jumala – sillä hän ei ole muuta kuin objektivoitu subjektiivisuus tai universalisoitu persoonallisuus – joka on enemmän kuin pelkkä idea, ja pikemminkin kuin järkeä Hän on tahtoa. Jumala on

rakkaus, siis tahto. Järki, sana, on peräisin Hänestä; mutta Hän, Isä, on ennen kaikkea tahtoa.

»Ei ole mitään epäilystä», kirjoittaa Ritschl¹³⁴, »että Jumalan hengellinen persoonallisuus ymmärretään hyvin epätarkasti vanhassa teologiassa, kun se rajoitetaan pelkästään tietämiseen ja tahtomiseen. Uskonnollinen ajattelu voi vain soveltaa hengellisen tunteen Jumalaan. Mutta vanhassa teologiassa vallitsi käsitys, että tunne ja affekti ovat merkkejä rajallisesta ja luodusta persoonallisuudesta, ja niin se muutti käsitteen Jumalan onnesta ikuisiksi itsensä tuntemiseksi ja vihan tunteen pyrkimykseksi rankaista synnistä.» Niin, tämä looginen Jumala, joka on saavutettu *via negationis*, oli Jumala, joka ei ankarasti ottaen rakastanut eikä vihannut, koska Hän ei nauttinut eikä kärsinyt. Hän oli Jumala vailla tuskaa ja kunniaa, epäinhimillinen Jumala, ja hänen oikeutensa oli rationaalista tai matemaattista oikeutta eli epäoikeudenmukaisuutta.

Elävän Jumalan, Kristuksen isän, ominaisuudet on johdettava Hänen historiallisesta ilmestymisestään evankeliumissa ja jokaisen kristityn omastatunnosta, ei metafysisistä järkeilyistä, sillä ne johtavat vain Duns Scotuksen Ei mikään-Jumalaan, rationaaliseen tai panteistiseen Jumalaan, ateistiseen Jumalaan, lyhyesti sanoen persoonatomaan jumaluuteen.

Elävään, inhimilliseen Jumalaan ei päästä järjen tietä pitkin, vaan ainoastaan rakkauden ja kärsimyksen polkua. Järki pikemminkin erottaa meidät Hänestä. Häntä ei voi tuntea ensin ja sitten rakastaa Häntä; on aloitettava rakastamalla Häntä, kaipaamalla Häntä, janoamalla Häntä ennen kuin voi tuntea Hänet. Jumalan tunteminen on peräisin Jumalan rakastamisesta, eikä tällaisessa tiedossa

ole juuri mitään rationaalista, tai sitten tuota tietoa ei ole lainkaan. Jumalaa nimittäin ei voi määritellä. Jos Jumalan haluaa määritellä, Hänet yrittää rajata mieleemme sisään; se merkitsee Hänen tappamistaan. Sikäli kuin yritämme määritellä Hänet, tyhjyys kohooa eteemme.

Teeskellyn rationaalisen teodikean ajatus Jumalasta on pelkkä oletus samoin kuin esimerkiksi ajatus eetteristä.

Itse asiassa eetteri ei ole muuta kuin otaksuma yhdestä olomuodosta, eikä sillä ole arvoa kuin sikäli kuin se selittää sen, minkä me sen avulla pyrimme selittämään; valon tai sähköön tai universaalin painovoiman, ja vain sikäli kuin näitä seikkoja ei voida selittää muulla tavalla. Samaan tapaan myös Jumalan idea on oletus, jolla on arvoa vain sikäli kuin se selittää sen, minkä me pyrimme sen avulla selittämään: maailmankaikkeuden olemassaolon ja olemuksen, ja kun meillä ei ole parempaa keinoa selittää niitä. Ja koska todellisuudessa emme selitä maailmankaikkeutta sen paremmin tällä idealla kuin ilman sitä, Jumalan ajatus, korkein *petitio principii*, on arvoton.

Vaan siinä missä eetteri on pelkkä oletus, jonka tarkoitukseksi on selittää valo, ilman me sen sijaan tunnemme suoraan; ja vaikka emme onnistukaan selittämään ääntä sen avulla, tunnemme sen aina suoraan, ennen kaikkea kun se puuttuu kun olemme tukehtumisillamme, kun tarvitsemme ilmaa. Ja samalla tavalla Jumala itse, ei Jumalan idea, voi onnistua olemaan suoraan aistittua todellisuutta, ja vaikka emme pystykään selittämään maailmankaikkeuden olemassaoloa tai olemusta Hänen ideallaan, silloin tällöin tunnemme Jumalan suoraan, ennen kaikkea silloin, kun olemme tukehtumisillamme hengellisesti. Ja tämä tunne – tarkastelkaa sitä huolellisesti, sillä siinä piilee kaikki traagisuus ja koko

traaginen elämäntunto – on tunne Jumalan janoamisesta, Jumalan puuttumisesta. Kuten saamme nähdä, Jumalaan uskomisen on ensi kädessä toivoa siitä, että Jumala on olemassa. Se on sitä, ettei pysty elämään ilman Häntä.

Kun vaelsin järjen pelloilla Jumalaa etsimässä, en pysynyt kohtaamaan Häntä, koska Jumalan idea ei lumonnut minua, enkä pystynyt pitämään ideaa Jumalana, ja juuri silloin, kun harhailin rationalismin rippeiden joukossa, totesin, ettei meidän pitäisi etsiä mitään muuta lohdutusta kuin totuutta. Tarkoitin sillä järkeä, mutten silti saanut siitä lohdutusta. Vaan kun vajosin yhä syvemmälle yhtäältä rationaaliseen skeptisismiin ja toisaalta sydämen epätoivoon, minussa heräsi nälkä Jumalaan, ja niin Jumalan puuttumisesta aiheutuva henkeni tukehtuminen sai minut tuntemaan Hänen todellisuutensa. Ja toivoin, että Jumala olisi, että Jumala olisi olemassa. Eikä Jumala ole olemassa, vaan pikemminkin ylion, ja Hän ylläpitää meidän olemassaoloamme olemallameitä.

Jumala, joka on rakkaus, rakkauden isä, on meissä rakkauden poika. On olemassa kevytmielisiä ja ulkokohtaisia ihmisiä, meidät ulkonaistavan järjen orjia, jotka uskovat puhuvansa asiaa väittäessään, ettei Jumala ole tehnyt ihmistä omaksi kuvakseen, vaan ihminen jumalansa tai Jumalansa omakseen, eivätkä nuo pinnalliset ymmärrä, että jos jälkimmäinen väitteistä pitää paikkansa, kuten se tosiaan pitääkin, myös ensimmäisen tulee olla yhtä totta. Jumala ja ihminen itse asiassa luovat toisensa; Jumala luo tai paljastaa itsensä ihmisessä, ja ihminen luo itsensä Jumalassa. Jumala luo itse itsensä, *Deus ipse se facit*, sanoi Lactantius³⁵, ja voimme sanoa, että hän luo itseään koko ajan sekä ihmisessä että ihmisen kautta. Ja jos jokainen meistä rakkautensa, jumaluuden-

nälkänsä työntämänä kuvittelee Jumalan omalla tavallaan, ja Jumala omalla tavallaan luo itsensä hänelle, on olemassa kollektiivinen, sosiaalinen, inhimillinen Jumala, lopputulos kaikkien Hänet kuvitelteiden ihmisten kuvitteluista. Sillä Jumala on ja paljastaa itsensä kollektiivisesti. Jumala on rikkain ja henkilökohtaisin ihmisen ajatuksista.

Jumaluuden Mestari on kehottanut meitä olemaan täydellisiä kuten täydellinen on taivaallinen Isämme (Matt. 5:48), ja tuntemisen ja ajattelun piirissä täydellisyysemme muodostuu siitä innosta, jolla mielikuvituksemme saavuttaa koko ihmiskunnan mielikuvituksen; ihmiskunnan, josta Jumalassa muodostamme osan.

Looginen oppi käsitteen alan ja sisällön vastakkaisuudesta tunnetaan hyvin: kun yksi kasvaa, toinen pienenee samassa suhteessa. Kaikkein laajin ja samaan aikaan vähiten sisällyksekäs käsite on olemisen tai asian käsite, joka sisältää kaiken olemassa olevan ilman muuta erottavaa tekijää kuin oleminen, ja sisällyksekkäin ja vähiten laaja käsite taas on maailmankaikkeuden käsite, jota voi soveltaa ainoastaan itseensä ja joka sisältää kaikki olemassa olevat piirteet. Ja looginen ja rationaalinen Jumala, negaation avulla saavutettu Jumala, korkein oleva, samastuu todellisuuden tavoin tyhjiyteen, sillä kuten Hegel opetti, puhdas oleminen ja puhdas olemattomuus ovat yksi ja sama. Ja sydämen ja tunteiden Jumala, elävien Jumala, on maailmankaikkeuden henkilöitymä, maailmankaikkeuden tietoisuus.

Universaalinen ja persoonallinen Jumala on aivan muuta kuin jäykän metafysisen monoteismin yksilöllinen Jumala.

Minun täytyy taas kerran huomauttaa, että vaikka yksilöllisyys ja persoonallisuus tarvitsevat toisiaan, ne ovat vastakohtia. Jos näin voidaan sanoa, yksilöllisyys

on säiliö, jonka sisällä persoonallisuus on sijaitsee, tai määrämieleessä voin myös sanoa, että persoonallisuuteni on sisältöni, sitä, minkä käsitän tai suljen itseeni, joka tiettyssä mielessä on koko maailmankaikkeus ja minun yksilöllisyyteni on alani; yksi on äärettömyyteni, toinen äärellisyyteni. Sata saviastiaa ovat kaikki erittäin yksilöllistyneitä, mutta ne voivat olla samanlaisia ja tyhjiä, tai piripintaan täynnä samaa yksikoosteista nestettä, kun taas kaksi rakkoa, joiden erittäin ohuen kalvon kautta toteutuu aktiivinen osmoosi ja käänteisosmoosi, voivat olla erittäin erilaisia ja täynnä hyvin monimutkaisia nesteitä. Ja niin yksi voi erottua voimakkaasti muista yksilönä, olla kuin hengellinen äyriäinen, ja olla erittäin tyhjä erottavasta sisällöstä. Ja joskus myös käy, että mitä persoonallisempi ihminen on, mitä rikkaampi hän on sisäisesti, mitä enemmän hän on yhteisö omassa itsessään, sitä vähemmän raa'asti hän eroaa muista. Ja samaan tapaan deismin, aristotelisen monoteismin ankara Jumala, *ens summum*, on olento, jossa yksilöllisyys tai pikemminkin yksinkertaisuus tukahduttaa persoonallisuuden. Määritelmä tappaa hänet, sillä määrittelemisen on rajojen asettamista, rajoittamista, eikä ehdottoman määrittelemätöntä voi määrittellä. Tässä Jumalassa ei ole sisäistä rikkautta; hän ei ole yhteisö itsessään. Ja juuri tämän elämälle tärkeä ilmestys tekee ilmeiseksi tuottamalla uskon kolminaisuuteen, joka tekee Jumalasta yhteisön tai peräti perheen, ei enää puhdasta yksilöä. Ja uskon Jumala on persoonallinen; Hän on persoonallinen, koska Häneen sisältyy kolme persoonaa, sillä persoonallisuutta ei voi havaita eristettynä. Eristetty henkilö lakkaa olemasta persoona. Ketä hän oikein voisi rakastaa? Ja jos hän ei rakasta, hän ei ole persoona. Sama

yksinkertainen olento ei myöskään voi rakastaa itseään yksin kahdentumatta rakkaudesta.

Koska Jumalan tunnettiin olevan Isä, syntyi usko kolminaisuuteen. Isä-Jumala ei nimittäin voi olla yksittäinen, siis yksinäinen, Jumala. Isä on aina perheen isä. Ja Jumalan tunteminen isänä on alituisesti toiminut yllykkeenä ymmärtää Hänet ei vain antropomorfisesti, siis ihmisenä *ánthropos* vaan andromorfisesti, miehenä *áner*. Isä-Jumala käsitetään kansanomaisessa kristillisessä mielikuvituksessa itse asiassa mieheksi. Ja syynä on se, että ihminen, *homo*, *άνθρωπος*, ei ilmene meille kuin miehenä, *vir*, *άνηρ*, tai naisena, *mulier*, *γυνή*. Tähän voidaan vielä lisätä neutraali lapsi. Ja tämän pohjalta, jotta mielikuvitus voisi täydentää tunteiden kokeman välttämättömyyden ymmärtää Jumala täydelliseksi ihmiseksi, siis perheeksi, syntyi Jumala-Äidin neitsyt Marian kultti sekä Jeesus-lapsen kultti.

Neitsyen kultti, mariolatria, joka on vähitellen kohottanut Neitsyen jumalallisuuden arvoa ja johtanut miltei hänen jumalallistamiseensa, vastaa tunteenomaista tarvetta siihen, että Jumalan on oltava täydellinen ihminen, että naisellisuuden on kuuluttava Jumalaan. Jumalan äidistä, *θεοτοκος*, *deipara*, aloittanut katolinen hurskaus on mennyt Neitsyt Marian ylistämisessä niin pitkälle, että hänet on julistettu kanssapelastajaksi ja julistettu uskonkappa-leeksi, että hän synnytti perisynnittömästi, joten nyt hänet on sijoitettu ihmisyyden ja jumaluuden väliin, lähemmäs jumaluutta kuin ihmisyyttä. Ja on epäilty, että ajan oloon hänestä ehkä tehdään yksi jumaluuden persoonista.

Kolminaisuus ei kuitenkaan ehkä muutu nelinäisyydeksi. Jos *πνευμα*, kreikan »henki», olisikin neutrin sijasta feminiini, kukapa osaisi sanoa, onko Neitsyt Mariasta ja

tullut pyhän hengen ruumiillistuma tai inhimillistymä? Luukkaan evankeliumissa kerrotaan ilmestyksestä, ja enkeli Gabriel sanoo: »Pyhä Henki tulee sinun yllesi» (Luuk. 1:35), *πνευμα αγιον επε λευσεται επι σε*. Kiihkeä hurskaus, joka osaa aina muovata teologisen spekulatiion oman halunsa mukaan, olisi saanut tästä kylliksi. Ja niin olisi tapahtunut Jeesuksen, Pojan, jumalallistamiselle rinnakkainen opillinen muutos ja hänen samastamisensa Sanaan.

Oli miten oli, Neitsyen tai ikuisesti naisellisen tai jumalallisen äitiyden kultti auttaa täydentämään Jumalan persoonallistumisen tekemällä Hänestä perheen.

Yhdessä kirjoistani³⁶ olen sanonut, että »Jumala oli ja on yhä mielestämme maskuliininen. Arvioidessaan ja tuomitessaan ihmisiä Hän toimii miehenä, ei sukupuolet ylittävänä ihmispersonana; Hän toimii Isänä. Hänen vastineekseen tarvittiin Äiti. Äiti, joka antaa aina anteeksi, äiti, joka avaa aina sylinsä lapselleen kun tämä pakenee ärsyyntyneen isän kohotettua kättä tai synkistynyttä katsetta; äiti, jonka sylistä etsimme hämärää, lohduttavaa muistoa syntymäämme edeltävästä tiedottomuudesta, maitomaista pehmeyttä, joka hyväili viattomia uniamme; äiti, joka ei tunne muuta oikeutta kuin anteeksiannon eikä muuta lakia kuin rakkauden. Köyhä ja epätäydellinen käsityksemme Jumalasta, jolla on pitkä parta ja jylisevä ääni, Jumalasta, joka säättää ohjeita ja julistaa tuomioita, Jumalasta, joka on perheen pää, roomalaiseen tapaan *pater familias*, tarvitsi vastapainoa ja täydentämistä; ja koska pohjimmiltamme emme pysty käsittämään persoonallista ja elävää Jumalaa, joka olisi inhimillisten tai edes miehekkäiden piirteiden yläpuolella, ja vielä vähemmän pystymme käsittämään neutraalin ja hermafrodiittisen Jumalan, olemme antaneet

Hänelle naispuolisen Jumalan, ja yhdessä Isä-Jumalan kanssa olemme asettaneet Äiti-Jumalattaren, joka antaa aina anteeksi, koska katsoo sokean rakastavasti ja näkee aina virheen syyhyn asti ja tuossa syyssä hän ei näe muuta kuin oikeuden antaa anteeksi...»

Tähän minun on nyt lisättävä, että paitsi ettemme kykene käsittämään täyttä elävää Jumalaa pelkkänä miehenä, emme myöskään kykene käsittämään häntä pelkkänä yksilönä, yksittäisen minän projektiona, minänä, joka ymmärretään yhteisön ulkopuoliseksi abstraktiksi todellisuudeksi. Elävä minäni on minä, joka todellisuudessa on me; minun minäni elää persoonallisena ainoastaan toisissa minissä ja toisista ministä; olen peräisin lukuisista esi-isistä ja kannan heidän uutettaan sisälläni, ja samalla kannan sisäissäni potentiaalisesti lukuisia jälkeläisiä, ja myös Jumala, minäni projektiio äärettömiin – tai pikemminkin minä, Jumalan projektiio äärettömiin – on lukuisa. Ja pelastaakseen Jumalan persoonallisuuden, siis pelastaakseen elävän Jumalan – siis tunteenomaisen ja mielikuvitukseen liittyvän – on välttämätöntä käsittää ja tuntea Hänet tietynlaisena sisäisenä moninaisuutena.

Pakanoiden tunne elävästä jumaluudesta eli polyteisissä. Sen jumaluuden muodostaa tosiasiaassa jumalakkoomus, jumalten tasavalta. Helleenisen pakanallisuuden todellinen Jumala ei niinkään ole isä Zeus (*Jupiter*), vaan koko jumalten ja puolijumalten yhteisö. Siksi Demosthenes¹³⁷ puhui niin juhlallisesti kaikista jumalista ja jumalattarista: *οἱ θεοὶ εὐχόμεναι καὶ πασαις*. Ja kun rationalisoijat substantivoivat sanan »jumala», *θεος*, joka varsinaisesti on adjektiivi, kullekin jumalalle predikoitu piirre, ja liittivät sanaan määräisen artikkelin, he tuottivat *jumalan, ο θεος*

filosofisen rationalismin abstraktin ja kuolleen Jumalan, substantivoidun ja niin ollen persoonattoman piirteen. Yksittäinen jumala ei nimittäin ole enempää kuin jumalallisuus. Ja tunne kaiken jumallisuudesta ei voi itse tunnetta vaarantamatta käydä läpi jumalallisuuden substantivointia ja muuttamista Jumalaksi. Ja aristotelinen Jumala, loogisten todistusten Jumala, ei ole mitään muuta kuin jumalallisuus, hän on käsite eikä elävä persoona, joka voidaan tuntea ja jonka kanssa ihminen voi rakkauden avulla kommunikoida. Tämä Jumala ei ole mitään muuta kuin substantivoitu adjektiivi, perustuslaillinen jumala, joka vallitsee muttei hallitse; ja tiede on hänen perustuslakinsa.

Jopa kreikkalaislatinalaisessa pakanallisuudessa taipumus elävään monoteismiin näkyy siinä, että Zeus käsitettiin ja tunnettiin isänä, *Zeus πατήρ*, kuten Homeros sanoo, tai latinankielisten *Iu-piter* tai *Iu-pater*, isä kokonaisessa laajassa jumalten ja jumalattarien perheessä, joka kokonaisuudessaan muodosti jumalallisuuden.

Kun pakanallinen polyteismi kohtasi juutalaisen monoteismin, joka oli pyrkinyt Jumalan persoonallisuuden pelastamiseen muilla keinoin, syntyi tunne katolisesta Jumalasta, joka on yhteisö samalla tavoin kuin mainitsemani pakanajumala, ja joka oli yhteisö samalla kun Israelin Jumalasta tuli sellainen. Sellainen on kolminaisuus, jonka syvällisintä merkitystä rationalistinen deismi ei juuri koskaan ole onnistunut ymmärtämään tuo deismi, joka, vaikka kristinusko sitä enemmän tai vähemmän läpäiseekin, pysyy aina unitaarisena tai socinolaisena.

Ja on niin, ettemme tunne Jumalaa niinkään yli-inhimilliseksi tietoisuudeksi kuin koko menneen, nykyisen ja tulevan ihmislajin tietoisuudeksi, koko lajin kollektiiviseksi

tietoisuudeksi ja lisäksi totaaliseksi ja äärettömäksi tietoisuudeksi, joka sisältää kaikki tietoisuudet ja pitää niitä yllä kaikkia, siis ihmisten alapuolella olevia, inhimillisiä ja ehkä jopa yli-inhimillisiä. Jumalallisuus, joka piilee kaikessa aina matalimmasta, siis vähiten tietoisesta elävästä muodosta aina korkeimpiin, myös omissa ihmisen tietoisuussissamme; sen tunnemme persoonalliseksi, itsestään tietoiseksi Jumalassa. Ja tämä tietoisuuksien asteikko, jossa tunnemme loikan inhimillisestä tietoisuudestamme täysin jumalalliseen, universaaliin tietoisuuteen, vastaa uskoa enkeleihin, joilla on erilaiset hierarkiansa kun he toimivat inhimillisen tietoisuutemme ja Jumalan välittäjinä. Nämä astevaihtelut itsensä kanssa johdonmukaisen uskon on uskottava äärettömiksi, koska ainoastaan äärettömillä asteilla voidaan siirtyä äärellisestä äärettömään.

Deistinen rationalismi käsittää Jumalan maailmankaikkeuden syyksi, mutta sen logiikka saa sen käsittämään Hänet persoonattomaksi syyksi, siis ideaksi, kun taas deistinen vitalismi tuntee ja kuvittelee Jumalan tietoisuudeksi, niin ollen henkilöksi tai pikemminkin persoonien yhteisöksi. Itse asiassa meistä jokaisen tietoisuus on persoonien yhteisö; minussa asuu monta minää, jopa ne minät, joiden kanssa elän.

Itse asiassa deistisen rationalismin Jumala, oman olemassaolonsa loogisten todistusten Jumala, *ens realissimum* ja liikkumaton ensimmäinen liikkuttaja, ei ole mitään muuta kuin korkein syy, mutta samassa mielessä kuin voimme sanoa universaalia painovoimalakia kappaleiden putoamisen syyksi, kun tuo laki selittää putoamisen. Mutta väittääkö joku, että tämä universaali painovoimalaki tai mikä tahansa muu laki tai matemaattinen periaate

olisi todellinen ja riippumaton tosiasia, että se olisi enkeli ja jotakin, joka on tietoinen itsestään ja muista, että se olisi persoona? Ei, se ei ole muuta kuin idea, eikä se ole todellinen muualla kuin ajattelijansa mielessä. Myöskään Syy-Jumalalla ei ole tietoisuutta itsestään eikä hän ole todellinen ajattelijansa mielen ulkopuolella. Ja jos hänellä on tietoisuus itsestään, hänestä tulee persoonallinen syy, ja silloin kaikki perinteisten todistusten arvo katoaa, koska nuo todistukset tarjosivat vain synn, eivät ylintä tietoisuutta. Matematiikka todistaa mekaanisten ilmiöiden sarjan järjestyksen, konstanssin ja järjen, mutta se ei todista, että tämä järki olisi tietoinen itsestään. Se on loogista välttämättömyyttä, mutta looginen välttämättömyys ei todista teologista tai päämäärähakuista välttämättömyyttä. Ja siellä, missä ei ole päämäärää, ei ole myöskään persoonallisuutta. Siellä ei ole tietoisuutta.

Niinpä rationaalinen Jumala, siis Jumala, joka ei ole mitään muuta kuin maailmankaikkeuden syy, tuhoutuu mielessämme sikäli kuin hän on juuri sellainen Jumala, ja syntyy meissä uudellaan ainoastaan kun tunnemme hänet sydämessämme elävänä persoonana, tietoisuutena, ei ainoastaan maailmankaikkeuden persoonattomana ja objektiivisena synnä. Voidaksemme selittää rationaalisesti koneen rakenteen meille riittää olla selvillä siitä, mitä rakentaja tietää mekaniikasta; mutta voidaksemme ymmärtää, miten sellainen kone on olemassa, koska luonto ei ole sitä rakentanut vaan ihmiset, meidän on oletettava tietoinen rakentava olento. Järkeilyn toista osaa ei kuitenkaan voi soveltaa Jumalaan vaikka sanottaisiinkin, että Hänessä tieto mekaniikasta ja koneen rakentanut mekaanikko ovat yksi ja sama asia. Rationaalisesti ajatellen tällainen samastaminen

on pelkkä *petitio principii*. Ja niin järki tuhoaa korkeimman järjen persoonana.

Itse asiassa inhimillinen järki on järkeä, joka tukeutuu puolestaan irrationaaliseen, koko vitaaliseen tietoisuuteen, tahtoon ja tunteeseen; meidän järkemme ei ole järkeä, joka voisi todistaa meille korkeimman järjen, jonka puolestaan pitäisi perustua korkeimpaan irrationaaliseen, universaaliseen tietoisuuteen. Tämän korkeimman tietoisuuden paljastuminen tapahtuu tunteissamme ja mielikuvituksessamme. Se on rakkauden, uskon, persoonallistumisen työn ansiota, ja juuri se saa meidät uskomaan elävään Jumalaan.

Ja tämä Jumala, elävä Jumala, sinun Jumalasi, meidän Jumalamme, on minussa, sinussa, elää meissä ja me elämme Hänessä, liikumme ja olemme Hänessä. Ja Hän on meissä, koska janoamme Häntä, kaipaamme Häntä, ja Hän panee kaipaamaan itseään. Ja Hän on vähäisten Jumala, koska apostolin sanojen mukaan Jumala valitsi maailman hulluuden sokaistakseen viisaat, ja heikkouden sokaistakseen vahvat (1 Kor. 1:27). Ja Jumala on meistä jokaisessa sikäli kuin meistä jokainen tuntee Hänet ja rakastaa Häntä. »Kuvitelkaamme, että on kaksi rukoilijaa», sanoo Kierkegaard. »Toinen elää kristikunnan keskellä. Hän menee rukoilemaan Herran huoneeseen, todellisen Jumalan huoneeseen, ja hänen tietopuolinen käsityksensä Jumalasta on aivan oikea, mutta hän rukoilee epätotuudessa. Toinen elää maassa, jossa palvotaan epäjumalia. Hänkin rukoilee, ja hänen rukouksensa nousee kaikesta äärettömyyden intohimosta, vaikka hänen silmänsä lepäävät epäjumalan kuvassa. Kummassa rukoulijassa on enemmän totuutta? Toinen rukoilee tosiasialla Jumalaa, vaikka hän rukoilee epäjumalaa; toinen rukoilee epätotuudessa tosi Jumalaa, ja rukoile[e] siksi tosiasialla epä-

jumalaa.»¹³⁸ On parempi sanoa, että todellinen Jumala on se, jota mies tosiaan rukoilee ja jota mies todella kaipaa. Ja voi jopa olla, että taikausko paljastaa Jumalan paremmin kuin teologia. Vanha pitkäpartainen ja valkohapsinen isä, joka ilmaantuu pilvien joukosta kantaen maapalloa kädessään, on elävämpi ja todellisempi kuin teodikean *ens realissimum*.

Järki on analyttinen, siis hajottava voima, kun se lakkaa työstämästä intuitioiden muotoja, ovat ne sitten yksilöllistä säilymisvaistoa tai sosiaalista pysymisvaistoa, ja alkaa käsitellä niiden perustaa, niiden materiaa. Järki komentaa aistihavaintoja, jotka esittävät meille aineellisen maailman; mutta kun sen analyysi suuntautuu itse havaintojen todellisuuteen, se hajottaa ne ja upottaa meidät näennäisyyksien, katoavien varjojen maailmaan, sillä muodollisuuksien ulkopuolella järki on nihilistinen, tuhoava. Ja se tekee samaa karmeaa työtä, kun vedämme sen omalta alueeltaan ja sovellamme sitä mielikuvituksen intuitioihin, jotka esittävät meille hengellisen maailman. Järki nimittäin tuhoaa, mielikuvitus *tekee kokonaiseksi*, yhdistää tai totalisoi; järki yksin tappaa, mielikuvitus sen sijaan antaa elämän. Jos tosiaan on niin, että mielikuvitus yksin antaa meille rajattoman elämän, mutta saa meidät menettämään identiteettimme kaikkeudessa ja tappaa meidät yksilöinä, se myös tappaa meidät, mutta sentään elämän ylenpalttisuudella. Järki, pää, sanoo meille: »Ei mitään!» Mielikuvitus, sydän, sanoo meille: »Kaikki!» Ja ei minkään ja kaiken välissä, kun kaikki ja ei mikään yhdistyvät meissä, me elämme Jumalassa, joka on kaikki, ja Jumala elää meissä, koska ilman Häntä me emme ole mitään. Järki vastaa: »Turhuuksien turhuus! Kaikki on turhuutta!» Ja mielikuvitus vastaa: »Ylenpalttisuuksien ylenpalttisuus! Kaikki on ylenpalti-

suutta!» Ja niin elämme ylenpalttisuuden turhuudessa tai turhuuden ylenpalttisuudessa.

Ja niin syvälle ihmisen sisälmyksiin on juurtunut tämä elinvoimainen tarve elää epäloogisessa, irrationaalisessa, persoonallisessa tai jumalallisessa maailmassa, että ne, jotka eivät usko Jumalaan, tai uskovat, etteivät usko Häneen, uskovat kuitenkin johonkin pikkujumalaan tai ainakin pikkudemoniin tai enteisiin tai sattumalta tienposkesta löytyneeseen hevosenkenkään, jota he kantavat sydämessään saadakseen onnea ja jotta se suojelisi heitä tuolta samalta järjeltä, jonka niin uskollisiksi palvelijoiksi he itsensä kuvittelevat.

Jumala, jota janoamme, on Jumala, jota rukoilemme, *Pater Nosterin* Jumala, Isä meidän -rukouksen Jumala; Jumala, jolta pyydämme ennen kaikkea, olemme siitä sitten tietoisia tai emme, että Hän antaisi meille uskon, uskon Häneen, että Hän loisi itsensä meissä, Jumala, jonka nimen rukoilemme pyhitettäväksi ja tahdon tapahtuvaksi siis Hänen tahtonsa, ei Hänen järkeään niin maan päällä kuin myös taivaissa; mutta tunnemme, ettei Hänen tahtonsa voi olla muuta kuin oman tahtomme olemus, halu säilyä ikuisesti.

Sellainen on rakkauden Jumala, ja meidän on turha kysyä miten hän on, vaan itse kunkin on kuunneltava sydäntään ja annettava mielikuvituksensa piirtää Hänet maailmankaikkeuden kaukaisuudessa, katselemassa miljoonilla silmillään, jotka loistavat öisellä taivaalla. Se, johon sinä uskot, lukija, Hän on sinun Jumalasi, joka on elänyt kanssasi ja sisälläsi, joka syntyi kanssasi, oli lapsi kun sinä olit lapsi, ja kasvoi aikuiseksi samaa tahtia kuin sinäkin, joka katoaa kun sinä katoat, ja joka toimii jatkuvuuden periaatteena hengellisessä elämässäsi, sillä Hän

on kaikkien ihmisten solidaarisuuden periaate, jokaisessa ihmisessä ja ihmisen ja maailmankaikkeuden välillä, ja hän on persoona kuten sinäkin. Ja jos uskot Jumalaan, Jumala uskoo sinuun, ja sinuun uskomalla Hän luo sinut alituisesti. Pohjimmiltasi et nimittäin ole kuin ajatus, joka Jumalalla on sinusta; mutta elävä ajatus, kuten elävä ja itsetietoinen Jumala, Jumala-tietoisuus, ja lukuun ottamatta sitä, mitä olet Jumalan yhteisössä, et ole mitään. Miten Jumala voitaisiin määritellä? Niin, sitä kaipaamme; sitä ihminen Jaakob kaipasi, kun hän sanoi painittuaan aamunkoittoon saakka jumalallisen voiman kanssa: »Sano sinäkin nimesi» (1. Moos. 32:30). Kuunnelkaa suuren kristillisen saarnaajan Frederick William Robertsonin sanoja saarnasta, jonka hän piti Brightonin Trinity Chapelissa heinäkuun kymmenentenä vuonna 1849³⁹: »Ja tämä on kamppailumme, *totinen* kamppailu. Laskeutukoon todellinen ihminen oman olemuksensa syvyyksiin, niin hän vastaa meille: mikä on tuo huuto, joka kohoo hänen luontonsa todellisimmasta osasta? Onko se pyyntö saada jokapäiväinen leipä? Jaakob pyysi sitä *ensimmäisellä* ehtoollisellaan Jumalan kanssa; hän pyysi turvallisuutta, säilymistä. Onko se ehkä sitä, että syntimme annetaan anteeksi? Jakob oli tehnyt synnin, joka piti antaa anteeksi; mutta siitä hän ei olemassaolonsa synkimmällä hetkellä lausunut tavuakaan. Onko se ehkä sitten 'pyhitetty olkoon sinun nimesi'? Ei, veljeni. Pyyntö, joka uskontomme maallisimpina hetkinä kohoo hauraasta ja silti nöyrästä ihmisyydestämme, saattaa olla tämä: Pelasta sieluni! Epämaallisimpina hetkinä se kuitenkin on tämä: Kerro minulle nimesi!»

»Liikumme salaperäisessä maailmassa, ja syvin kysymys koskee sitä, mikä on tuo olento, joka aina on lähellä,

tunnetaan joskus, ei nähdä koskaan; se, joka on riivannut meitä lapsuudesta lähtien unelmalla jostakin ohittamattoman kauniista, mikä ei koskaan vielä ole toteutunut; se, joka pyyhkii sielua joskus lohduttomuutena kuin kuoleman enkelin siivenisku ja jättää meidät kurjiksi ja hiljaisiksi yksinäisyyteemme; se, joka on koskettanut herkintä kohtaamme, ja liha on vavahtanut tuskasta, ja kuolevaiset tunteemme ovat kivuliaasti käpristyneet kokoon; se, joka saapuu meihin kun havittelemme jaloutta ja yritämme ajatella yli-inhimillistä erinomaisuutta? Pitäisikö puhua siitä vai hänestä? Mikä se on? Kuka hän on? Nuo aavistukset kuolemattomuudesta ja Jumalasta, mitä ne ovat? Ovatko ne vain oman sydämeni lyöntejä, jotka kuulen ja kuvittelen elävän olennon aiheuttamiksi? Ovatko ne omien toivitteni ääniä, jotka kaikuvat olemattomuuden valtaisassa tyhjiössä? Vai kutsuisinko niitä Jumalaksi, isäksi, hengeksi, rakkaudeksi? Onko tuo elävä olento sisälläni vai ulkopuolellani? Kerro minulle nimesi, sinä hirvittävä rakkauden mysteeri! Tällaista on totisen elämän kamppailu.»

Näin siis Robertson. Minun on lisättävä, että »Kerro nimeni» on pohjimmiltaan sama kuin »Pelasta sieluni!» Kysymme Häneltä nimeä, jotta Hän pelastaisi meidän sielunme, ihmisen sielun, maailmankaikkeuden inhimillisen päämäärän. Ja jos meille sanotaan, että Hänen nimensä on Hän, että Hän on *ens realissimum* tai korkein olento tai hänelle annetaan mikä tahansa muu metafyyminen nimi, moinen ei kelpaa meille, sillä me tiedämme, että jokainen metafyyminen nimi on X, ja niin jatkamme Hänen nimensä kysymistä. Ja vain yksi nimi tyydyttää kaipauksemme, ja se on vapahtajan nimi, Jeesus. Jumala on pelastavaa rakkautta.

*For the loving worm within its clod,
Were diviner than a loveless God
Amid his worlds, I will dare to say.*

»Uskallan sanoa, että rakastava mato on jumalallisempi kuin rakkaudeton jumala», sanoo Robert Browning (*Christ-maseve and Easterday*). Jumala on rakkaus, personoiva ja ikuistava tahto, joka janoaa ikuisuutta ja äärettömyyttä.

Juuri itseämme, omaa ikuisuuttamme me etsimme Jumalasta, omaa jumalallistumistamme. Sama Browning sanoi runossa *Saul* teoksessa *Dramatic Idylls*:

*»This the weakness in strength, that I cry for! my flesh
that I seek
In the Godhead!»¹⁴⁰*

»Voimani heikkouden vuoksi huudan; lihaani etsin jumalallisuudesta!»

Mutta tämä Jumala, joka pelastaa meidät, henkilökohtainen Jumala, maailmankaikkeuden tietoisuus, joka kietoo sisäänsä tietoisuutemme ja pitää niitä yllä, tämä Jumala, joka antaa koko luomistylle inhimillisen tarkoituksen, onko Hän olemassa? Onko meillä todisteita Hänen olemassaolostaan?

Ensinnäkin tämä kysymys johtaa meidät olemassaolokäsitteen merkitykseen. Mitä on olemassa oleminen ja missä mielessä puhumme asioista, kun sanomme, ettei niitä ole olemassa?

Etymologisessa mielessä olemassa oleminen tarkoittaa meidän ulkopuolellamme olemista, mielemme ulkopuolella olemista: *ex-sistere*. Mutta onko mielemme ulkopuolella

mitään, ulkopuolella tietoisuutemme, joka sulkee syliinsä kaiken tunnetun? Varmasti on. Tiedon kohde on ulkopuolellamme. Millä tavalla tämä aines sitten on olemassa? Emme voi tietää, koska tietäminen on asian pukemista muotoon, ja niin ollen emme voi tuntea muodotonta muodottomana. Se olisi samaa kuin kaaoksen järjestäminen.

Tämä Jumalan olemassaolon rationaalisesti ratkaisematon ongelma on pohjimmiltaan sama asia kuin tietoisuuden *ex-sistentia*, ei *in-sistenia*, siis sielun substantiaalisen olemassaolon ongelma, ihmissielun pysyvyyden ongelma, itse maailmankaikkeuden inhimillisen päämäärän ongelma. Elävään ja persoonalliseen Jumalaan uskominen, usko ikuisen ja universaaliin tietoisuuteen, joka tuntee meidät ja rakastaa meitä, on uskoa siihen, että maailmankaikkeus on olemassa ihmistä *varten*. Ihmistä tai inhimillisen kaltaista tietoisuutta varten, samanlaista vaikkakin ylevöitettyä tietoisuutta, joka pystyy tuntemaan meidät ja jonka olemuksen syvyyksissä muistomme elää ikuisesti.

Kenties korkeimmalla, epätoivoisella luopumisponnistuksella, kuten olen aiemmin sanonut, voisimme uhrata persoonallisuutemme, jos tietäisimme, että kuolemamme rikastaisi persoonaa, korkeinta tietoisuutta; jos tietäisimme, että universaalisielu saa ravintonsa sieluihmemme ja tarvitsee niitä. Ehkä kuolisimme epätoivoisen luopuneina tai luopuneen epätoivoisina, antaisimme sielumme ihmiskunnan sielulle, jättäisimme sille työmme, joka kantaa leimaa persoonastamme, jos olisi varmaa, että ihmiskunta puolestaan antaisi vuorostaan sielunsa toiselle sielulle, kun tietoisuus lopulta katoaa tältä halun riivaamalta pallolta. Mutta onko näin?

Jos ihmiskunnan sielu on ikuinen, jos ihmisten kollektiivinen tietoisuus on ikuinen, jos on olemassa maailman-

kaikkeuden tietoisuus, ja jos tuo tietoisuus on ikuinen, miksi meidän oma henkilökohtainen tietoisuutemme sinun, lukija, ja minun ei olisi ikuinen?

Tarvitaanko koko maailmankaikkeudessa tämä yksi ainoa poikkeus, että tietoisuus, joka tuntee itsensä, rakastaa itseään ja tuntee itsensä liitettyä elimistöön, joka pystyy elämään ainoastaan tietyissä lämpötiloissa, ei olisi muuta kuin väliaikainen ilmiö? Ei, pelkkä uteliaisuus ei herätä halua tietää, eläkö tähdissä eläviä olentoja, kaltaisiamme tietoisuuksia, ja syvä kaipaus piilee unelmassa siitä, miten sielumme siirtyvät loputtomalla liikesarjalla tähdeltä tähdelle taivaanvahuuksien halki. Jumaluuden tunto saa meidät toivomaan ja uskomaan, että kaikki on sielutettua, että tietoisuus ulottuu kaikkeen enemmän tai vähemmän. Emme tahdo ainoastaan pelastaa itseämme, vaan tahdomme pelastaa maailman tyhjyydeltä. Siksi Jumala. Sellainen on Hänen päämääränsä, kun se tunnetaan.

Mitä olisi maailmankaikkeus, jos mikään tietoisuus ei pohtisi ja tuntisi sitä? Mitä olisi objektivoitu järki ilman tahtoa tai tunnetta? Meille se olisi yhtä kuin ei mikään; tuhat kertaa kammottavampaa kuin tyhjyys.

Jos tämä oletus pitää paikkansa, elämässämme ei ole arvoa eikä mieltä.

Niinpä meitä ei saa uskomaan Jumalaan rationaalinen välttämättömyys, vaan elinvoimainen ahdistus. Ja toistan, että Jumalaan uskomisen on ennen kaikkea Jumalan janoamista, jumalallisuuden janoamista, Hänen poissaolonsa ja tyhjyyden tuntemista, toivetta, että Jumala olisi olemassa. Se on toivoa pelastaa maailmankaikkeuden inhimillinen päämäärä. Sulautuakseen Jumalaan voi jopa luopua kaikesta, jos tietoisuutemme perustuu suurem-

paan tietoisuuteen, jos tietoisuus on maailmankaikkeuden tarkoitus.

»Paha ihminen sanoi sydämessänsä: ei ole Jumalaa.» Näin todella on. Oikeamielinen nimittäin voi sanoa mielessään »Jumalaa ei ole olemassa!», mutta vain paha voi sanoa sen sydämessään. On yksi asia uskoa, että Jumala on, tai uskoa, että ei ole; on toinen asia antaa periksi sille, ettei Jumalaa ole, ja se on kammottavaa ja epäinhimillistä; mutta toive siitä, ettei Jumalaa ole olemassa, ylittää kaikki muut moraaliset hirviömyödydet, vaikka onkin niin, että ne, jotka kieltävät Jumalan, kieltävät Hänet epätoivosta, siksi, etteivät löydä Häntä.

Ja nyt saapuu taas sfinksimäinen rationaalinen kysymys – Sfinksi itse asiassa on järki – siis: onko Jumala olemassa? Tämä ikuinen ja ikuistava persoona, joka antaa maailmankaikkeudelle merkityksen – ja lisäksi: inhimillisen merkityksen, sillä muuta ei ole – onko Hän jotakin substantiaalista tietoisuutemme ulkopuolella, kaipauksestamme riippumatonta? Kysymystä ei voi ratkaista, ja hyvä niin. Riittääköön, ettei järki pysty todistamaan Hänen olemassaolonsa mahdottomuutta.

Jumalaan uskominen on kaipausta Hänen olemassaoloonsa ja lisäksi se on sitä, että käyttäytyy ikään kuin Hän olisi olemassa; se on elämää tällaisen kaipauksen mukaisesti, tämän kaipauksen tekemistä sisäiseksi toimintavoi-
maksemme. Tästä jumaluuden nälästä tai kaipauksesta syntyy toivo, toivosta syntyy usko, ja uskosta ja toivosta syntyy armeliaisuus; tästä kaipauksesta syntyvät kauneuden, tarkoituksen ja hyvyyden tunteet.

Katsokaamme miten.

IX

USKO, TOIVO JA ARMELIAISUUS

*Sanctiusque ac reverentius visum de actis deorum
credere quam scire.*

– TACITUS, *Germania*, 34.¹⁴¹

Sydämen elävän Jumalan luo päästään uskon polkua. Sitä pitkin, ei rationaalisen tai matemaattisen todistuksen polkua, Hänen luokseen myös palataan, kun olemme jättäneet Hänet logiikan elottoman Jumalan tähden.

Ja mitä on usko?

Niin kysyy kristinopin katekismus, jota meille opetettiin koulussa, ja vastaa näin: uskoa siihen, mitä emme näe.

Korjasin vastausta noin kaksitoista vuotta sitten kirjoittamassani esseessä, kun sanoin: »Ei uskoa siihen, mitä emme näe! Vaan sen luomista, mitä emme näe.» Olen jo sanonut, että Jumalaan uskomisen on ennen kaikkea sen tahtomista, että Jumala olisi olemassa, Jumalan olemassaolon kaipaamista.

Uskon teologinen hyve on apostoli Paavalin mukaan – ja hänen määritelmänsä toimii perinteisten kristillisten tutkimusten pohjana – »sen todellisuutta, mitä toivotaan, sen näkemistä, mitä ei nähdä. Uskoon perustuu se todistus, jonka Jumala on isistä antanut», *ελπιζομενων υποστασις, πραγματων ελεγχος ου βλεπομενων* (Hepr. 11:1–2).

Substanssina, tai pikemminkin kannattimena ja perustana, toimii toivo, takuu. Se yhdistää uskon toivoon tai pikemminkin alistaa uskon toivolle. Ja itse asiassa emme toivo koska uskomme, vaan pikemminkin uskomme koska toivomme. Juuri usko Jumalaan, siis kiihkeä kaipaus siihen, että olisi olemassa tietoisuuden ikuisuuden takaava Jumala, saa meidät uskomaan Häneen.

Mutta usko on loppujen lopuksi kooste, joka yhdistää tunnetun, loogisen ja rationaalisen osatekijän tunteenomaiseen, elävään ja sentimentaaliseen, siis ankarasti ottaen irrationaaliseen osatekijään. Se näyttäytyy meille tietona. Niin ollen on ylittämättömän vaikea erottaa sitä mistään dogmista. Puhdas, dogmeista vapaa usko, josta yhteen aikaan kirjoitin kovin paljon, on kuvitelma. Vaikeus ei katoa keksimällä uskon dogmi, jossa usko uskoo itseensä. Usko tarvitsee materiaa, jota käsitellä.

Uskomisen on yksi tietämisen muoto, vaikei se olisikaan enempää kuin elintärkeän kaipauksemme tietämistä tai peräti muotoilemista. Mutta tavanomaisessa kielenkäytössämme sanalla »uskoa» sattuu vain olemaan kaksinkertainen ja jopa ristiriitainen merkitys. Yhtäältä se tarkoittaa mielen mitä voimakkainta sitoutumista tiedon totuuteen, toisaalta heikkoa ja vapisevaa kiinnittymistä siihen. Sillä jos yhdessä mielessä jonkin uskomisen on suurin meille mahdollinen myöntymys, silti yleisesti

sanotaan »uskon, että niin on, vaikken olekaan varma».

Tämä sopii siihen, mitä olemme sanoneet epävarmuudesta uskon perustana. Väkevin usko, sikäli kuin se eroaa kaikesta muusta tiedosta, joka ei ole *pististä* tai uskosta peräisin – uskollista, kuten sanotaan – perustuu epävarmuuteen. Usko, toivottujen asioiden takuu, ei nimittäin niinkään ole rationaalista sitoutumista teoreettiseen periaatteeseen, vaan luottamusta henkilöön, joka vakuuttaa meille jotakin. Usko edellyttää objektiivisen persoonallisen elementin. Pikemminkin kuin uskomme jotakin, uskomme johonkuhun, joka lupaa meille tätä tai tuota tai vakuuttaa meille niin. Uskotaan henkilöön, Jumalaan uskotaan persoonana ja maailmankaikkeuden henkilöitymänä.

Tämä henkilökohtainen tai uskonnollinen osatekijä on uskossa ilmeinen. Sanotaan, ettei usko itsessään ole teoreettista tietoa eikä rationaalista sitoutumista tiettyyn totuuteen, eikä sen olemusta voi riittävän hyvin selittää luottamuksella Jumalaan. »Usko on sisäistä alistumista Jumalan hengelliselle auktoriteetille, välitöntä tottelemista. Ja sikäli kuin tämä totteleminen on keino saavuttaa rationaalinen periaate, usko on henkilökohtaista vakaumusta.» Näin sanoo Seeberg¹⁴².

Paavalin määrittelemä usko, kreikan *πιστις*, *pistis*, on parempi kääntää luottamukseksi. Sana *pistis* on itse asiassa peräisin verbistä *πειθω*, *peitho*, joka aktiivisena merkitsee vakuuttamista ja passiivisena johonkuhun luottamista, hänen arvioimistaan luottamuksen arvoiseksi, häneen luottamistaan, tottelemista. Ja luottaminen, *fidare se*, on peräisin sanasta *fid* josta on peräisin *fides*, usko, joka myös merkitsee luottamusta. Kreikankielinen juuri *πιθ* *pith* ja latinan *fid* näyttävät veljeksiltä. Alussa on siis julki-

lausumaton ajatus luottamuksesta, toisen tahdolle, toiselle antautumisesta. Luottaa voi vain persooniin. Me luotamme kaitselmukseen, jonka ymmärrämme persoonalliseksi ja tietoiseksi, emme kohtaloon, sillä se on persoonaaton. Ja niin uskomme siihen, joka kertoo meille totuuden, siihen, joka antaa meille toivoa; emme usko suoraan ja välittömästi totuuteen emmekä toivoon.

Tämä uskon persoonallinen tai pikemminkin henkilöivä merkitys ulottuu sen matalimpiinkin muotoihin, sillä juuri se luo uskon synnynnäiseen tietoon, inspiraatioon, ihmeeseen. Erään pariisilaislääkärin tapaus on hyvin tunnettu. Kun hän huomasi, että puoskari vei hänen asiakkaansa, hän muutti mahdollisimman kaukaiseen kaupunginosaan, jossa häntä ei tunnettu, ja siellä hän kertoi olevansa puoskari ja käyttäytyi sen mukaisesti. Kun häntä syytettiin laittomasta lääketieteen harjoittamisesta, hän näytti lääkärintodistuksensa ja totesi osapuilleen seuraavasti: »Olen lääkäri, mutta jos olisin sanonut olevani sellainen, en olisi saanut yhtä paljon asiakkaita kuin puoskari; mutta nyt, kun kaikki asiakkaani tietävät, että olen opiskellut lääketiedettä ja todella olen lääkäri, he pakenevat puoskarille, joka antaa heille takuun siitä, ettei ole koskaan opiskellut, vaan parantaa pelkän inspiraation voimalla.» On tosiaan niin, että lääkäri menettää uskottavuutensa, jos todistetaan, ettei hänellä ole todistusta eikä hän ole opiskellut, ja puoskari taas menettää uskottavuutensa, jos todistetaan, että hän on opiskellut päteväksi. Jotkut nimittäin uskovat tieteeseen ja opiskeluun, ja toiset taas persoonaan, inspiraatioon tai jopa tietämättömyyteen.

»Maailman maantieteessä vallitsee eräs erottelu, joka nousee mieleen heti, kun havaitsemme ihmisten erilaiset

uskontoon liittyvät ajatukset ja halut. Muistamme, miten koko maailma on yleisesti ottaen jakautunut kahteen pallopuoliskoon. Yksi puolisko suuri, hämärä itä, on mystinen. Se korostaa, ettei mitään pidä nähdä liian selvästi. Jos suurista ajatuksista tehdään selkeitä ja kirkkaita, idän silmissä ne muuttuvat heti epätosiksi. Idän ihmisellä on vaisto, joka kertoo hänelle, että suurimmat ajatukset ovat liian laajoja ihmismielelle, ja että jos ne muotoillaan ihmismielelle käsitettävästi, niiden luonne vääristetään ja niiden voima katoaa. Toisaalta länsimainen ihminen vaatii selkeyttä ja mysteeri tekee hänet vain kärsimättömäksi. Hän rakastaa selkeitä väitteitä yhtä paljon kuin hänen itäinen veljensä inhoaa niitä. Hän tahtoo tietää, mitä ikuiset ja äärettömät voimat merkitsevät hänen henkilökohtaiselle elämälleen, miten ne tekevät hänestä henkilökohtaisesti onnellisemman ja paremman, miltei miten ne rakentavat talon hänen päänsä päälle ja valmistavat hänelle ruuan. Tämä on idän ja lännen ero, Gangesin rantatöyräiden ihmisen ja Mississippin rantatöyräiden ihmisen ero. Poikkeuksia on tietysti monia – mystikoita Bostonissa ja St. Louisissa, kovapäisiä tosiasioiden ystäviä Bombayssa ja Kalkuttassa. Näitä kahta suurta suuntausta ei voi erottaa tosistaan valtamerellä tai vuoristoketjulla. Joidenkin kansojen keskuudessa ja eräissä paikoissa kuten esimerkiksi juutalaisten keskuudessa ja meillä Uudessa Englannissa ne sekoittuvat selvästi. Mutta yleisesti ottaen ne jakavat maailman keskenään. Itä elää salaperäisyyden kuunvalossa, länsi tieteellisten tosiasioiden auringossa. Itä pyytää iankaikkiselta epämääräisiä impulsseja. Länsi tarttuu nykyhetken kevein käsin eikä päästä irti ennen kuin on tarjonnut järkeviä, ymmärrettäviä motiiveja. Kumpikin ymmärtää toista väärin, ei luota tähän ja melko

suuresti inhoaa tätä. Mutta koko maailman muodostavat vasta nämä kaksi pallonpuoliskoa yhdessä, ei kumpikaan yksin.» Näin sanoi eräässä saarnassaan pastori Phillips Brooks, Massachusettsin piispa, suuri unitaarisaarnaaja¹⁴³.

Pikemminkin voimme sanoa, että koko maailmassa, niin idässä kuin lännessäkin, rationalistit etsivät määritelmiä ja uskovat käsitteisiin, kun taas vitalistit etsivät inspiraatiota ja uskovat persooniin. Ensin mainitut tarkastelevat maailmankaikkeutta paljastaakseen sen salaisuudet; jälkimmäiset taas rukoilevat maailmankaikkeuden tietoisuutta, ponnistelevat päästäkseen suoraan suhteeseen maailmansielun, Jumalan kanssa, saadakseen takuun tai ytimen siitä mitä toivovat, eli siitä, etteivät kuole, ja todisteet siitä, mitä eivät näe.

Ja koska persoona on tahtoa ja tahto viittaa aina tulevaisuuteen, se, joka uskoo, uskoo siihen, mikä on tulossa, siis siihen, mitä toivoo. Ankarasti ottaen emme usko siihen, mikä oli, ja siihen, mikä on, paitsi takeena, substanssina sille, mikä on oleva. Kun kristitty uskoo Kristuksen ylösnousemukseen, toisin sanoen evankeliumiin ja perimätietoon – ja kumpikin näistä voimista on persoonallinen – jotka kertovat Kristuksen ylösnousseen, hän uskoo, että hän itse nousee eräänä päivänä Kristuksen armosta ylös. Ja jopa tieteellinen usko, sillä sellaista on, viittaa tulevaisuuteen ja ilmentää luottamusta. Tieteellinen ihminen uskoo, että määräpäivänä tulevaisuudessa tapahtuu auringonpimennys, hän uskoo, että lait, jotka tähän saakka ovat ohjanneet maailmaa, ohjaavat sitä myös tulevaisuudessa.

Sanon uudelleen, että uskominen on johonkuhun luottamista, se viittaa persoonaan. Sanon tietäväni, että on olemassa eläin nimeltä hevonen, ja että sillä on sellaisia ja

sellaisia ominaisuuksia, koska olen nähnyt sen, ja uskon kirahvin ja nokkaeläimen olemassaoloon, ja että niillä on sellaisia ja sellaisia ominaisuuksia, koska uskon niitä, jotka vakuuttavat nähneensä ne. Tästä on peräisin uskoon liittyvä epävarmuus, sillä on mahdollista, että henkilö on erehtynyt tai huijaa meitä.

Toisaalta uskon henkilökohtainen osatekijä tekee siitä tunteenomaista, rakastavaa, ja uskonnollisessa uskossa se ennen kaikkea antaa viitteen siitä, mitä toivotaan. Tuskin on ketään, joka uhraisi elämänsä sen puolesta, että kolmion kolme kulmaa ovat yhteensä yhtä suuret kuin kaksi suoraa kulmaa, sillä sellainen totuus ei vaadi uhraamaan elämäänsä; sen sijaan monet ovat menettäneet henkensä pitäessään kiinni uskonnollisesta uskostaan, ja on niin, että marttyyrit pikemminkin tekevät uskon kuin usko marttyyreja. Usko ei nimittäin ole pelkkää älyn kiinnittymistä abstraktiin periaatteeseen, se ei ole sitä, että tunnistamme teoreettisen totuuden, jonka tahto vain panee meidät ymmärtämään; usko on tahdon asia, sielun liikettä käytännöllistä totuutta kohti, kohti persoonaa, kohti jotakin sellaista, mikä saa meidät elämään eikä vain ymmärtämään elämää¹⁴⁴.

Usko saa meidät elämään osoittamalla meille, että vaikka elämä riippuukin järjestä, sen lähde ja voima on muualla, jossakin yliluonnollisessa ja ihmeellisessä. Ainutkertaisen tasapainoinen ja hyvin tieteikäs henki, matemaatikko Cournot¹⁴⁵, sanoi, että taipumus yliluonnolliseen ja ihmeelliseen antaa elämän, ja kun se puuttuu, kaikki järjen spekulatiot johtavat vain hengen mielipahaan¹⁴⁶. Ja me tahdomme elää.

Vaikka sanoimmekin, että usko on tahdon asia, olisi kenties parempi sanoa, että usko on itse tahto, tahto olla

kuolematta, tai pikemminkin jokin toinen älystä, tahdosta ja tunteesta erillinen sielun voima. Niin ollen meillä olisi tunteminen, tietäminen, tahtominen ja uskominen tai luominen. Tunne, järki tai tahto eivät nimittäin luo, vaan ne käsittelevät annettua ainesta, jonka usko on niille antanut. Usko on ihmisen luova voima. Mutta koska se on läheisemmässä suhteessa tahtoon kuin mikään muu ihmisen kyvyistä, ymmärrämme sen tahdonalaiseksi. Pitäisi kuitenkin muistaa, että tahto uskoa, siis tahto luoda, ei ole täsmälleen sama asia kuin uskominen tai luominen, vaikka onkin sen alku.

Usko siis on, ellei luova voima, niin tahdon hedelmä, ja sen tehtävänä on luominen. Eräässä mielessä usko luo oman kohteensa. Ja usko Jumalaan muodostuu Jumalan luomisesta, ja koska Jumala antaa uskon meille, Jumala itse alituisesti luo itseään meissä. Siksi Augustinus sanoi: »Minä tahdon etsiä Sinua, Herra, ja avukseni huutaa Sinua, uskoen Sinuun, sillä Sinut on julistettu meille. Uskoni, jonka olet antanut minulle, huutaa Sinua, Herra, uskoni, jonka oma henkesi on minussa synnyttänyt Sinun Poikasi ihmiseksitulon kautta, Sinun julistajasi työn kautta.»¹⁴⁷ Voima luoda Jumala omaksi kuvaksemme ja kaltaiseksemme, voima personoida maailmankaikkeus ei ole muuta kuin sitä, että kannamme Jumalaa sisällämme toiveidemme substanssina, ja Jumala alituisesti luo meidät omiksi kuvikseen ja kaltaisikseen.

Ja Jumala luodaan, siis Jumala luo itsensä meissä myötäkärsimyksellä, rakkaudella. Jumalaan uskominen on Hänen rakastamistaan ja Hänen pelkäämistään rakkaudella, ja ennen kuin Hänet edes tunnetaan, aloitetaan rakastamalla Häntä, ja rakastamalla Häntä päädymme näkemään ja löytämään Hänet kaikesta.

Ne, jotka sanovat uskovansa Jumalaan, mutta eivät rakasta eivätkä pelkää Häntä, eivät usko Häneen vaan niihin, jotka ovat opettaneet heille, että Jumala on olemassa, ja he puolestaan hyvin usein eivät itsekään usko Häneen. Ne, jotka vailla sielun intohimoa, ahdistusta, epävarmuutta, epäilyä, ilman epätoivoa lohdutuksessakin uskovat uskovansa Jumalaan, uskovat vain Jumalan ajatukseen, eivät Jumalaan itseensä. Ja kuten Jumalaan uskotaan rakkaudesta, Häneen voidaan myös uskoa pelosta tai jopa vihasta, kuten uskoi Vanni Fucci, varas, jonka Dante kuvaa loukkaamassa Jumalaa hävyttömin elein helvetissä¹⁴⁸. Myös demonit ja monet ateistit uskovat Jumalaan.

Eikö tuo raivo, jolla kieltäjät ja pilkkaajat tahtovat, ettei Jumala olisi olemassa, koska eivät onnistu uskomaan Häneen, ole tapa uskoa Jumalaan? He toivovat Hänen olevan olemassa yhtä lailla kuin uskovaiset; mutta koska he ovat heikkoja, passiivisia ja ilkeitä ihmisiä, joiden järki on tahtoa voimallisempi, he tuntevat jääneensä voimattomina järjen otteeseen ja lankeavat epätoivoon, ja epätoivonsa tähden he kieltävät, ja kieltäessään he vahvistavat ja luovat sen minkä kieltävät, ja Jumala paljastaa itsensä heissä, myöntää itsensä kiellössään.

Tästä kaikesta sanotaan kuitenkin, että jos opettaa, että usko luo oman kohteensa, niin opettaa, että tuo kohde on uskon kohde, ettei se ole objektiivisen todellinen uskon ulkopuolella; samoin toisaalta jos sanoo, että usko on välttämätöntä, koska se antaa lohdutusta kansalle tai hillitsee sitä, on sama asia kuin julistaa uskon objektiivisuus harhaksi. Varmaa on, että nykyään Jumalaan uskominen on älyllisille uskovaisille ennen kaikkea toivoa, että Jumala olisi olemassa.

Toivoa, että Jumala olisi olemassa, ja käyttäytyä ja tuntea ikään kuin Hän olisi olemassa. Ja toisaalta Hänen olemassaolonsa toivominen ja tämän toiveen mukaisesti toimiminen on juuri se, miten me luomme Jumalan, siis Jumala luo itsensä meissä, ilmaisee itsensä meille, avautuu ja paljastuu meille. Jumala nimittäin saapuu tapaamaan sitä, joka etsii Häntä rakkaudella ja rakkaudesta, ja piiloutuu siltä, joka etsii Häntä kylmällä, rakkaudettomalla järjellä. Jumala tahtoo, että sydän saisi levätä, mutta ei pää, toisin kun ruumiin elämässä, jossa pää joskus nukkuu ja lepää samalla kun sydän valvoo ja työskentelee. Ja niin rakkauteton tieto erottaa meidät Jumalasta, ja rakkaus, jopa ilman tietoa ja juuri sellaisena ehkä kelvompana, johtaa meidät Jumalan luo ja Jumalan myötä viisauteen. Siunattuja ovat sydämeltään puhtaat, sillä he saavat nähdä Jumalan!

Ja jos minulta kysytään miten uskon Jumalaan, siis miten Jumala luo itsensä minussa ja paljastaa itsensä minulle, niin se, mitä sanon, saattaa panna hymyilemään tai nauramaan tai kenties jopa järkyttää.

Uskon Jumalaan kuten uskon ystäviini, sillä tunnen Hänen rakkautensa hengityksen, Hänen näkymättömän ja koskemattoman kätensä, joka vetää minua ja ohjaa minua ja pusertaa minua, koska tunnen sisälläni erityisen kaitselmuksen ja universaalien mielen, joka yhdistää minut kohtalooni. Eikä lain käsite käsitähän se vain on! kerro tai opeta minulle mitään.

Kerta toisensa jälkeen elämässäni olen huomannut pysähtyneeni transsissa kuilun yläpuolelle; kerta toisensa jälkeen olen huomannut seisovani risteyksessä, jossa eteeni avautuu useita polkuja, ja valitsemalla yhden luovun muista, sillä elämän polulla ei voi kääntyä takaisin, ja sellaisina

ainutkertaisina hetkinä olen kerta toisensa jälkeen tuntenut suvereenin, tietoisin ja rakastavan voiman vaikutuksen. Ja niin minulle on avautunut Herran tie.

Ihminen voi tuntea maailmankaikkeuden kutsun ja ohjauksen, se ohjaa kuin persoona toista, ihminen kuulee sisällään sanattoman äänen, joka sanoo: Mene ja saarnaa kaikille kansoille! Mistä tiedätte, että edessäsi seisovalla ihmisellä on samanlainen tietoisuus kuin teilläkin, samoin kuin eläimellä on enemmän tai vähemmän kirkas tietoisuus, mutta kivellä ei? Tavasta, jolla kaltaisenne olento ihminen toimii kanssanne, ja tavasta, jolla kivi ei toimi kanssanne lainkaan, se vain tuntee teidän kosketuksenne. Uskon, että maailmankaikkeudella on tietynlainen tietoisuus kuten minullakin, koska se toimii inhimillisesti minua kohtaan, ja tunnen, että persoonallisuus ympäröi minua.

Tässä on muodotonta massaa. Se vaikuttaa jonkinlaiselta eläimeltä, siitä on mahdoton erottaa jäseniä; näen vain kaksi silmää, ja kaltaiseni olennon silmät katsovat minua inhimillisesti ja pyytävät minulta armeliaisuutta, ja kuulen sen hengittävän. Niin päättelen, että tässä muodottomassa massassa piilee tietoisuus. Juuri näin, ei millään muulla tavalla, katsoo tähtitaivas uskovaa, yli-inhimillisellä, jumalallisella katseella, joka pyytää korkeinta armeliaisuutta ja korkeinta rakkautta, ja tyynessä yössä uskova kuulee Jumalan hengityksen ja Jumala koskettaa hänen sydäntään ja paljastaa itsensä hänelle. Maailmankaikkeus elää, se rakastaa ja pyytää rakkautta.

Ensin rakastamme näitä tomumajoja, jotka tulevat ja menevät saavuttamatta kiintymystämme, sitten alamme rakastaa pysyvämpiä asioita, joita emme voi koskettaa; läheistemme rakastamisesta opimme rakastamaan hyvää;

kauniiden asioiden rakastaminen opettaa meidät rakastamaan kauneutta; totuuksien rakastaminen opettaa meidät rakastamaan totuutta; nautintojen rakastaminen opettaa meidät rakastamaan onnea; ja lopuksi opimme rakastamaan rakkautta. Tulemme itsemme ulkopuolelle voidaksemme tunkeutua syvemmälle korkeimpaan minään; yksilöllinen tietoisuus syntyy meistä upotakseen kokonais-tietoisuuteen, josta se muodostaa osan, mutta se ei kuitenkaan liukene siihen. Eikä Jumala ole muuta kuin rakkautta, joka nousee yleismaailmallisesta kärsimyksestä ja muuttuu tietoisuudeksi.

Sanotaan kuitenkin, että tämä on pelkkää rautarenkaassa pyörimistä, sillä tuollainen Jumala ei ole objektiivinen. Ja tässä saattaakin olla syytä antaa järjelle osansa ja tarkastella, mitä merkitsee se, että jokin on olemassa, siis objektiivinen.

Mitä olemassa oleminen oikein on? Mitä tarkoitamme kun sanomme, että jokin on olemassa? Olemassa oleminen on ulkopuolellamme olemista niin, että edeltää meidän havaintoamme siitä ja pystyy jäämään jäljelle myös silloin kun me katoamme. Onko ehkä varmaa, että mikään ylipäänsä on edeltänyt minua tai mikään jää jälkeeni? Voiko tietoisuuteni selvittää, onko sen itsensä ulkopuolella mitään? Kun tiedän tai voin tietää, tiedon kohde on tietoisuudessani. Emme siis ryhdy käsittelemään ratkaisematonta ongelmaa siitä, onko objektiivisuutta olemassa havaintojemme ulkopuolella; se, mikä on olemassa, on olemassa sikäli kuin se toimii, ja olemassa oleminen on toimimista.

Tähän tokaistaan, ettei meissä toimi Jumala, vaan ajatus Jumalasta. Ja vastaamme, että joskus Jumala toimii

ajatuksen avulla, mutta hyvin usein aivan itse. Taas pyydetään todisteita Jumalan olemassaolon objektiivisesta totuudesta, sillä pyysimme merkkejä. Ja meidän tulee vastata Pilatuksen tavoin: Mikä on totuus?

Itse asiassa kysyttyään näin ja jäämättä odottamaan vastausta Pilatus kääntyi pesemään kätensä, jotta voisi vapauttaa itsensä siitä, että oli sallinut tuomita Kristuksen kuolemaan. Ja niinpä monet kysyvät »mikä on totuus?», vaikka heillä ei ole aikomustakaan odottaa vastausta, vain jotta he voisivat mennä pesemään kätensä tekemästään rikoksesta, kun he ovat auttaneet tappamaan Jumalan omasta tietoisuudestaan tai muiden tietoisuudesta.

Mikä on totuus? Totuutta on kahta laatua, loogista eli objektiivista, jonka vastakohta on virhe, ja moraalista eli subjektiivista, jonka vastakohta on valhe. Eräessä toisessa esseessä olen pyrkinyt esittämään, että virhe on valheen lapsi⁷⁴⁹.

Moraalinen totuus, tie, joka johtaa toiseen myös moraaliseen totuuteen, opettaa meidät harjoittamaan tiedettä, joka toimii ennen kaikkea rehellisyyden ja nöyryyden kouluna. Itse asiassa tiede opettaa meidät alistamaan järkemme totuudelle ja tuntemaan ja arvioimaan asioita sellaisina kuin ne ovat; siis sellaisina, kuin ne itse tahtovat olla, eikä sellaisina, kuin me tahtoisimme niiden olevan. Hartaan tieteellisessä tutkimuksessa itse todellisuuden tosiseikat, ulkomaailmasta saamamme havainnot muotoutuvat miellesämme laeiksi, me itse emme tee niistä matemaattisia. Ja tiede onkin luopumuksen ja nöyryyden erikoistunein koulu, sillä se opettaa meidät kumartamaan kaikkein pienimpienkin tosiasioiden edessä. Ja se toimii porttina uskontoon; mutta uskonnon sisällä sen tehtävä lakkaa.

Ja aivan kuten on loogista totuutta, jonka vastakohta on virhe, ja moraalista totuutta, jonka vastakohta on valhe, on myös esteettistä totuutta eli toden kaltaisuutta, jonka vastakohtana on järjettömyys, ja uskonnollista totuutta tai toivoa, jonka vastakohtana on ehdoton epätoivo. Esteettinen todenkaltaisuus, jota ilmaistaan aistittavalla, ei ole loogista totuutta, joka todistetaan rationaalisesti, eikä uskonnollinen, uskon totuus, toivotun substanssi, ole yhtä kuin moraalinen totuus, vaan asettuu sen päälle. Se, joka sanoo uskonsa perustuvan epävarmuuteen, ei valehtele eikä edes voi valehdella.

Me emme ainoastaan ole uskomatta järjellä, emme edes usko järjen yläpuolella tai alapuolella, vaan uskomme järkeä vastaan. Toistettakoon vielä kerran, ettei uskonnollinen usko ole ainoastaan irrationaalista vaan järjen vastaista. »Runous on ymmärrystä edeltävä illuusio, uskonnollisuus on ymmärryksen jälkeinen illuusio. Runouden ja uskonnollisuuden välissä esittää maallinen elämänviisaus vaudevillensa. Jokainen yksilö, joka ei elä runollisesti tai uskonnollisesti on tyhmä.»¹⁵⁰ Näin kertoo meille Kierkegaard, sama, joka sanoi meille myös, että kristinusko on epätoivoinen hyppy. Ja niin on, mutta ainoastaan tämän hypyn epätoivon kautta voimme saavuttaa toivon, jonka elämänvoimaa antava harha on kaikkea rationaalista tietoa väkevämpi, ja se sanoo meille, että aina on jotakin, mitä ei voi palauttaa järkeen. Ja siitä, nimittäin järjestä, voidaan sanoa samaa kuin Kristuksesta: se, joka ei ole sen puolella, on sitä vastaan. Se, mikä ei ole rationaalista, on järjenvastaista. Ja sellaista on toivo.

Tämä polku johtaa meidät aina toivoon.

Rakkauden eli kärsimyksen mysteeri on ottanut salaperäisen muodon, ja tuo muoto on aika. Yhdistämme eilisen

huomiseen ahdistuksella, eikä nykyhetki ole ankarasti ottaen mitään muuta kuin edeltävän ponnistusta muuttua jälkeisyydeksi; nykyhetki ei ole muuta kuin menneisyyden pyrkimystä muuttua tulevaisuudeksi. Nykyhetki on piste, joka katoaa epäselvästi lausuttuna, ja silti tuossa hetkessä piilee koko ikuisuus, ajan substanssi.

Kaikki, mikä on ollut, voi olla vain kuten se oli, eikä se voi olla mitenkään muuten; mahdollisuus jätetään aina tulevaisuuteen, vapauden ainoaan valtakuntaan, jossa mielikuvitus, luova ja vapauttava voima, uskon lihallistuma, voi liikkua mielensä mukaan.

Rakkaus katsoo ja pyrkii aina tulevaisuuteen, sillä sen työ on meidän ikuistamisemme työtä; rakkaudelle on ominaista toivoa, ja ainoastaan toivo pitää sitä yllä. Ja niinpä, kun rakkaus näkee kaipauksensa toteutuvan, se tulee surulliseksi ja havaitsee, ettei se ollut sitä mihin se todella pyrki, ja että Jumala antoi sille tämän päämäärän vain saadakseen sen toimeen; sen päämäärä on kauempana, ja se lähtee taas elämän raskaalle harhojen ja niiden katoamisen tielle. Se muuttaa toteutumattomat toiveensa muistoiksi, ja noista muistoista se saa uutta toivoa. Tulevaisuutemme louhimo sijaitsee muistojemme maan alla; mielikuvitus muotoilee muistomme toiveiksi. Ja ihmiskunta on kuin kaipauksen täyttämä tyttönen, himoitsee elämää ja janoaa rakkautta, joka kutoo hänen päivänsä täyteen unelmia ja toiveita, ja toivoo, toivoo aina, lakkaamatta toivoo ikuista rakastajaa, joka on ollut hänen kohtalonsa aikojen alusta, jo ajalta joka edeltää hänen varhaisimpia muistojaan, jo ajalta ennen hänen syntymäänsä, rakastajaa, joka on elävä hänen kanssaan ja hänen tähtensä, iankaikkisesta iankaikkiseen, hänen kaukaisimpienkin toiveidensa tuolle puolen, haudan tuolle

puolen, tulevaisuuteen saakka. Ja tämän rakastuneen tyttöparan suloisin toive on se, kuten rakastajaansa odottavan tyttösen aina, että kun hänen elämänsä kevään suloiset toiveet muuttuvat talven saavuttua muistoiksi, niistä tulisi muistoina entistä suloisempia ja ne puolestaan synnyttäisivät uusia toiveita. Millaista seesteistä onnea, kohtalolle alistumista koemmekaan iltamme päivinä, kun muistelemme koskaan toteutumattomia toiveita, jotka juuri toteutumattomuuttaan säilyttivät puhtautensa!

Rakkaus toivoo, se toivoo aina koskaan toivomiseen uupumatta, ja rakkaus Jumalaan, uskomme Jumalaan, on ennen kaikkea toivoa Hänessä. Sillä Jumala ei kuole, ja se, joka toivoo Jumalassa, on elävä iankaikkisesti. Ja perustava toiveemme, kaikkien toiveidemme juuri ja runko, on toivo ikuisesta elämästä.

Ja jos usko on toivon substanssi, toivo puolestaan on uskon muoto. Ennen kuin usko antaa meille toivon, se on muodotonta, epäselvää, sekasortoista, potentiaalista uskoa; se on pelkkä uskomisen mahdollisuus, kaipuuta uskoon. Mutta meidän täytyy uskoa johonkin, ja me uskomme siihen mitä toivomme, me uskomme toivoon. Muistamme menneisyyden, tunnemme nykyhetken, uskomme vain tulevaisuuteen. Usko siihen, mitä emme ole nähneet, on uskoa siihen, minkä olemme näkevä. Toistan vielä kerran, että usko siis on uskoa toivoon; uskomme siihen mitä toivomme.

Rakkaus saa meidät uskomaan Jumalaan, jossa me toivomme, ja jolta me toivomme tulevaa elämää; rakkaus saa meidät uskomaan siihen, minkä toivon unelma meille luo.

Usko on kaipaustamme ikuisuuteen, Jumalaan, ja toivo on Jumalan kaipausta, ikuisen, jumalallisuutemme kaipausta, joka kohtaa uskomme ja korottaa meidät. Ihminen

pyrkii Jumalaan uskon avulla ja sanoo: »Uskon! Herra, anna minulle mihin uskoa!» Ja Jumala, ihmisen jumalallisuus, lähettää hänelle toivon toiseen elämään, jotta hän uskoisi siihen. Toivo on uskon palkinto. Vain se, joka uskoo, toivoo todella, ja vain se, joka todella toivoo, uskoo. Uskomme vain sen, mitä toivomme, emmekä toivo muuta kuin sitä, mihin uskomme.

Juuri usko kutsui Jumalaa isäksi, ja juuri se yhä antaa Hänelle tämän niin lohdullisen ja salaperäisen nimen. Isä antoi meille elämän ja leipää elämän ylläpitoon, ja me pyydämme isää säilyttämään elämämme. Ja jos Kristus oli se, joka täysimmällä sydämellä ja puhtaimmalla suulla kutsui isää omaksi isäkseen ja meidän isäksemme, jos kristinuskon tunne-elämä huipentuu Jumalan isyyteen, syynä on se, että Kristuksessa ihmiskunnan jano ikuisuuteen tuli eläväksi.

Joskus sanotaan, että tämä uskon kaipausta, toivo, on ennen kaikkea esteettinen tunne. Mahdollisesti tuo tunne sitä joskus muotoilee, kuitenkin koskaan sitä täysin tyydyttämättä.

Taiteesta me itse asiassa etsimme ikuistumisen jäljitelmää. Jos kauneus hetkeksi rauhoittaa ja rentouttaa ja antaa lievityksen hengellemme, vaikka ahdistus ei paranekaan, kauneus on ikuisen paljastumista, asioiden jumalallisuuden paljastumista, ja kauneus on hetkellisyyden ikuistumista. Aivan kuten totuus on rationaalisen tiedon päämäärä, kauneus on toivon päämäärä, kenties pohjimmiltaan irratiinaalista.

Mikään ei katoa, mikään ei häviä tyystin, sillä tavalla tai toisella kaikki ikuistuu, ja ajan läpi kuljettuaan kaikki palaa ikuisuuteen. Ajallisen maailman juuret ovat ikuisuudessa, ja ikuisuudessa eilinen yhdistyy tähän päivään ja huomiseen.

Kohtaukset kulkevat editsemme kuin elokuvassa, mutta ajan tuolla puolen filmi pysyy kokonaisena.

Fyysikot sanovat, ettei ainoakaan materiapalanen tai voimapurkaus katoa, vaan kaikki muuttavat muotoaan ja siirtyvät eteenpäin ja säilyvät. Katoaako sitten mikään muoto, on se miten katoavainen tahansa? Meidän täytyy uskoa – uskoa ja toivoa! – että jossakin se säilyy arkistoituna ja ikuisena, ja että on olemassa ikuisuuden peili, johon kaikki ajan läpi kulkevat kuvat ikuistuvat sekoittumatta toisiinsa. Jokainen saamani vaikutelma säilyy aivoissani, vaikka se voikin olla niin syvälle hautautunut tai voimaton, että se hautautuu tiedostamattomani syvyyksiin; mutta sieltä se liikuttaa elämääni, ja jos koko henkeni, sieluni koko sisältö muuttuisi tietoiseksi, kaikki nämä unohdetut tai epäselvät pakenevat vaikutelmat heräisivät taas, myös ne, joita itse en olisi edes huomannut. Kannan sisälläni kaikkea mikä on kulkenut editseni ja ikuistan sen itseeni, ja ehkä se kaikki siirtyy siemeniini ja kaikki esi-isäni elävät kokonaisina minussa ja ovat elävä kanssani jälkeläisissäni. Ja ehkä minä, koko minä koko maailmankaikkeuksineni, olen läsnä jokaisessa teossani, tai ainakin minussa olennainen on läsnä, se, mikä tekee minusta minut, yksilöllisen olemukseni.

Ja miten tämä kunkin asian yksilöllinen olemus, se, joka tekee siitä juuri sen eikä mitään muuta, paljastuisi meille, ellei kauneutena? Mitä on jonkin asian kauneus ellei sen ikuinen perusta, se, mikä yhdistää sen menneisyyden sen tulevaisuuteen, se, mikä lepää ikuisuuden sylissä ja jää siihen? Tai mitä muuta se on kuin sen jumaluuden paljastumista?

Tämä kauneus, ikuisuuden juuri, paljastuu meille rakkaudesta, se on Jumalan rakkauden suurinta paljastumista

ja merkki siitä, että olemme voittaneet ajan. Juuri rakkaus paljastaa meille sen, mikä meissä itsessämme ja lähimmäisissämme on ikuista.

Asioiden kauneusko, niiden ikuinen osako herättää ja sytyttää rakkautemme niihin, vai paljastaako rakkautemme asioihin niiden kauneuden, ikuisuuden? Eikö kauneuskenties ole rakkauden luomus samalla tavoin ja samassa mielessä kuin aistimaailma on itsesäilytysvietin luomus ja yliaistillinen maailma ikuistumisvietin luomus? Eikö kauneus, ja kauneuden myötä ikuisuus, ole rakkauden luomus? »Vaikka ulkoinen ihmisemme murtuuikin», sanoo apostoli (2. Kor. 4:16), »sisäinen ihmisemme uudistuu päivä päivältä.» Ohimenevien vaikutelmien ihminen katoaa ja kuolee niiden mukana; todellinen ihminen kuitenkin pysyy ja kasvaa. »Tämä hetkellinen ja vähäinen ahdinkomme tuottaa meille määrättömän suuren ikuisen kirkkauden.» (4:17) Kärsimyksemme tuottaa ahdistusta, ja ahdistus, joka pakahtuu omaa täyteyttään, tuntuu meistä lohdutukselta. »Emmekä me kiinnitä katsettamme näkyvään vaan näkymättömään, sillä näkyvä kestää vain aikansa vaan näkymätön ikuisesti.» (4:18)

Tämä kärsimys tuottaa toivoa, joka on elämän kauneutta, korkeinta kauneutta tai korkeinta lohdutusta. Ja koska rakkaus on kärsimystä ja myötäkärsimystä, kauneus on peräisin myötäkärsimyksestä ja on vain ajallista lohdutusta, jota myötäkärsimys etsii. Se on traagista lohdutusta. Ja korkeinta kauneutta on tragedian kauneus. Koska tiedämme, että kaikki on katoavaista, että me itse olemme katoavaisia ja että kaikki meidän omamme ja meitä ympäröivä katoaa, meidät täyttää ahdistus, ja ahdistus itse paljastaa meille lohdutuksen, joka piilee katoamattomassa, ikuisessa, kauniissa.

Ja näin paljastunut kauneus, hetkellisyyden ikuistuminen, todellistuu ainoastaan käytännössä, se elää ainoastaan armon töissä. Toimiva toivo on armoa samoin kuin toimiva kauneus on hyvyttä.

* * *

Rakastaessaan armo ikuistaa kaiken. Se antaa meille piilotetun kauneutensa ja sen juurena on rakkaus Jumalaan, tai jos niin halutaan sanoa, armo Jumalaa kohtaan, sääli Jumalaan. Sanoimme, että rakkaus, sääli persoonallistaa kaiken; havaitessaan kaikessa piilevän kärsimyksen ja personoidessaan kaiken, jopa itse maailmankaikkeuden, joka sekään kärsii, se paljastaa meille Jumalan. Jumala nimittäin paljastuu meille koska Hän kärsii ja me kärsimme; koska Hän kärsii, Hän vaatii meidän rakkauttamme, ja koska me kärsimme, Hän antaa meille rakkautensa ja peittää ahdistuksemme ikuisella ja äärettömällä ahdistuksella.

Juutalaisille ja kreikkalaisille, fariseuksille ja stoalaisille tämä oli kristinuskon skandaali, ja tuo vanha skandaali, ristin skandaali, on edelleen skandaali jopa kristittyjen joukossa; Jumala, joka muuttuu ihmiseksi kärsiäkseen ja kuollakseen ja noustakseen ylös, koska on kärsinyt ja kuollut; Jumala, joka kärsii ja kuolee. Ja tämä ihmiset lannistava totuus, että Jumala kärsii, on itse maailmankaikkeuden sisuksien ja sen mysteerin paljastumista. Jumala paljasti sen meille lähettäessään poikansa, jotta voisi vapahtaa meidät kärsimällä ja kuoleamalla. Se oli kärsimyksen jumalallisuuden paljastumista, sillä vain se, mikä kärsii, on jumalallista.

Ja ihmiset tekivät Jumalan Kristuksesta, joka kärsi, ja hänen avullaan he löysivät elävän, inhimillisen, siis kärsivän

Jumalan ikuisen olemuksen – ainoastaan kuollut, epäinhi-millinen ei kärsi – joka rakastaa, joka janoaa rakkautta ja sääliä, on persoona. Se, joka ei tunne Poikaa, ei koskaan tule tuntemaan Isää, ja Isän voi tuntea vain Pojan avulla; se, joka ei tunne ihmisen poikaa, sitä, joka sai kärsiä tuskaisen ahdistuksen ja sydämen surut, joka kuolemaansa saakka eli suru sielussaan, joka sai kärsiä tappavasta ja ylösnousemuk-sen tuovasta tuskasta, ei koskaan tule tuntemaan Isää eikä tietämään kärsivästä Jumalasta.

Se, joka ei kärsi, eikä kärsi siksi, että ei ole, on tuo loo-ginen ja jäinen *ens realissimum, primum movens*, tuo tun-teeton olento, joka tunteettomuuttaan ei ole muuta kuin pelkkä idea. Katteoria ei kärsi, mutta se ei myöskään elä tai ole olemassa persoonana. Ja miten maailma voisi johtaa alkuperänsä ja elämänsä tunteettomasta ideasta? Sellainen maailma ei olisi kuin ajatus maailmasta. Maailma kuiten-kin kärsii, ja kärsimys on todellisuuden lihan tuntemista, se on sitä, että henki tuntee painonsa ja ykseytensä, se on itsensä koskettamista, välitöntä todellisuutta.

Kärsimys on elämän substanssi ja persoonallisuuden juuri, sillä ainoastaan kärsimys tekee meistä persoonia. Ja kärsimys on universaalia, kärsimys yhdistää kaikki olennot, meidät yhdistää universaali tai jumalallinen veri, joka virtaa meissä kaikissa. Se, mitä me kutsumme tahdoksi – mitä muuta se on kuin kärsimystä?

Ja kärsimyksellä on omat asteensa sen mukaan miten syvää se on; näennäisyyksien merellä kelluvasta kärsi-myksestä päästään aina ikuiseseen ahdistukseen, traagi-sen elämäntunnon lähteeseen, joka asettuu ikuisuuden syvyysiin ja herättää siellä lohdutuksen; fyysisestä kär-simyksestä, joka saa meidän ruumiimme käpristymään

kokoon, päästään uskonnolliseen ahdistukseen, joka sysää meidät Jumalan syliin jotta voisimme tuntea hänen jumalalliset kyneleensä.

Ahdistus on paljon syvempää, intiimimpää ja hengellisempää kuin kärsimys. Tunemme hieman ahdistusta jopa silloin, kun nautimme siitä, mitä kutsumme onneksi, ja jopa tästä onnesta itsestään, koska emme voi antautua sille ja vapisemme sen edessä. Onnelliset, jotka antautuvat näennäiselle onnellisuudelleen, ohimenevälle onnelle, näyttävät ytimettömiltä ihmisiltä tai ainakin ihmisiltä, jotka eivät ole löytäneet tätä ydintä itsestään, koskettaneet sitä. Sellaiset ihmiset ovat usein kykenemättömiä rakastamaan tai tulemaan rakastetuiksi, ja pohjimmiltaan he elävät ilman kärsimystä tai kunniaa.

Todellista rakkautta on vain kärsimyksessä, ja tässä maailmassa meidän on valittava joko rakkaus, joka on kärsimystä, tai onni. Eikä rakkaus johdata meitä muuhun onneen kuin rakkauden itsensä onneen ja sen epävarman toivon suomaan traagiseen lohdutukseen. Kun rakkaudesta tulee onnellista, se tyydyttyy, se ei enää halua eikä se siis enää ole rakkautta. Tyydytetyt ja onnelliset eivät rakasta; he uinahtavat tapoihin, jotka ovat melkein kuin olemattomuutta. Tapojen orjaksi lankeaminen on olemattomuuden alkua. Ihminen on sitä enemmän ihminen, siis sitä jumalallisempi, mitä enemmän hän pystyy kärsimään tai tarkemmin sanottuna ahdistumaan.

Kun synnymme maailmaan, meidän tulee valita rakkauksen ja onnen väliltä, ja me – kurjat typerykset! – valitsemme kummankin: rakastamisen onnen ja onnen rakkauden. Meidän pitäisi kuitenkin pyytää, että meille annettaisiin rakkautta eikä onnea, ja ettemme lankeaisi tapojen

orjiksi, ettemme vaipuisi syvään uneen, josta ei voi herätä, ja menettäisi siten peruuttamattomasti tietoisuuttamme. Meidän tulisi pyytää Jumalalta, että Hän tekisi meidät tietoisiksi itsestämme meissä itsessämme, kärsimyksessämme.

Mitä on kohtalo, mitä kohtalonomaisuus, ellei sitten rakkauden ja kärsimyksen veljeyttä, entä tuo hirvittävä arvoitus, jonka ansiosta rakkaus kuolee heti kun se saa koskettaa tavoittelemaansa onnea ja todellinen onni kuolee sen mukana? Rakkaus ja kärsimys synnyttävät toinen toisiaan, ja rakkaus on laupeutta ja myötäkärsimystä, ja rakkaus, joka ei ole laupeaa ja myötäkärsivää, ei ole rakkautta. Loppujen lopuksi rakkaus on antautunutta epätoivoa.

Se, mitä matemaatikot sanovat maksimien ja minimien ongelmaksiksi, jota myös talouden laiksi kutsutaan, toimii kaiken eksistentiaalisen, siis intohimoisen, toiminnan kaavana. Aineellisessa ja sosiaalisessa mekaniikassa, teollisuudessa ja poliittisessa taloustieteessä jokainen ongelma palautuu pyrintöön saavuttaa suurin mahdollinen hyöty mahdollisimman pienin ponnistuksin, suurimmat mahdolliset tulot pienimmillä menoilla, eniten mielihyvää vähimmällä kärsimyksellä. Ja sisäisen hengellisen elämän kammottavana, traagisena kaava toimii se, että joko saavutetaan mahdollisimman paljon onnea mahdollisimman vähällä rakkaudella, tai sitten eniten rakkautta vähimmällä onnella. Näiden kahden väliltä on pakko valita. On myös tiedettävä, että se, joka lähestyy rakkauden äärettömyyttä, ääretöntä rakkautta, lähestyy onnen nollapistettä, korkeinta ahdistusta. Ja saavuttaessaan tämän nollan hän saattaa olla tappavan kurjuuden ulottumattomissa. »Älä ole, ja sinusta on tuleva väkevämpi kuin kaikki mikä on», sanoi mestari, veli Juan de los Angeles teoksessaan *Diálogos de la conquista del reino de Dios*¹⁵¹.

Ja on jotakin vielä ahdistavampaa kuin kärsimys.

Mies odottaa pelkäämäänsä iskuja ja sitä, että on joutuva kärsimään niin ankarasti ja kokemaan tuskaa, ja niin, kun isku osuu, hän ei oikeastaan tunne tuskaa; mutta sitten, tajuihinsa palanneena, havaitessaan tunnottomuutensa, hänet valtaa kaikista kammottavin kauhu, traaginen kauhu, ja ahdistuksen tukahduttamin äänin hän huutaa: »Eikö minua ole enää olemassa?» Kumpiko sinua järkyttäisi enemmän: järjen riistävä tuska, kun sinut lävistetään valkoisena hehkuvalla raudalla, vai se, että näkisit miten sinut lävistetään muttet tuntisi tuskaa? Etkö ole koskaan tuntenut kauhua siitä, ettet kykenisi kärsimään ja itkemään? Kärsimys kertoo meille, että olemme olemassa, kärsimys kertoo meille, että ne, joita rakastamme, ovat olemassa; kärsimys kertoo meille, että Jumala on olemassa ja kärsii; mutta se on juuri ahdistuksen kärsimystä, kärsimystä siitä, että selviytyy ja on ikuinen. Ahdistus paljastaa meille Jumalan ja saa meidät rakastamaan Häntä.

Jumalaan uskomisen on Jumalan rakastamista, ja Hänen rakastamisensa on sitä, että tuntee Hänen kärsivän, säälii Häntä.

Tuntuu ehkä jumalanpilkalta sanoa, että Jumala kärsii, sillä kärsimys viittaa rajallisuuteen. Siitä huolimatta Jumalaa, maailmankaikkeuden tietoisuutta, rajoittaa raaka-aines, jossa Hän elää, tiedostamaton, jolta Hän yrittää vapautua ja vapauttaa meidät. Ja meidän puolestamme tulee pyrkiä vapauttamaan Hänet. Jumala kärsii jokaisessa meissä, jokaisessa väliaikaiseen aineeseen vangitussa tietoisuudessa, ja me kaikki kärsimme Hänessä. Uskonnollinen ahdistus on jumalallista kärsimystä, tuntua siitä, että Jumala kärsii minussa ja minä kärsin Hänessä.

Universaali kärsimys on kaiken ahdistusta, kun kaikki pyrkii olemaan kaikki muu mutta ei voi onnistua, se on jokaisen ahdistusta siitä, että on mikä on, on samaan aikaan kaikkea, mitä ei ole, ja on sellainen ikuisesti. Olemisen olemuksena ei ainoastaan ole pyrkimys pysyä ikuisesti olemisessa, kuten Spinoza meille opetti, vaan myös pyrkimys universalisoida itsensä; ikuisuuden ja äärettömyyden nälkä ja jano. Jokainen luotu olento ei ainoastaan pyri säilyttämään itseään, vaan myös ikuistamaan itsensä, ja lisäksi valloittamaan kaikki muut olennot, olemaan muut lakkaamatta olemasta oma itsensä, se pyrkii levittämään rajansa äärettömiin, mutta rikkomatta niitä. Se ei tahdo kaataa muurejaan ja jättää kaikkea maahan, kaikkien eteen suojattomaksi, sekoittaen ja menettäen identiteettinsä, vaan se tahtoo siirtää rajansa luomistyön ääri rajoille ja sulkea kaiken niiden sisään. Se tahtoo suurinta mahdollista yksilöllisyyttä suurimpaan mahdolliseen persoonallisuuteen yhdistettynä, se pyrkii siihen, että maailmankaikkeus olisi se itse, se pyrkii Jumalaan.

Ja tämä valtaisa minä, jonka sisään jokainen yksilö pyrkii panemaan maailmankaikkeuden, mitä muuta se on kuin Jumala? Ja koska pyrin Jumalaan, rakastan Häntä, ja minun pyrkimykseni Jumalaan on rakkauttani Häneen, ja samoin kuin minä kärsin siitä, että olen Hän, myös Hän kärsii siitä, että on minä ja joka ainoa meistä.

Tiedän hyvin, että vaikka varoitinkin pyrkiväni antamaan loogisen muodon epäloogisille tunteille, järkytän varmasti useampaa kuin yhtä lukijaa puhuessani kärsivällisestä Jumalasta, joka kärsii, ja soveltaessani Kristuksen kärsimyshistoriaa Jumalaan itseensä. Rationaalisen teologian Jumala itse asiassa sulkee pois kaiken kärsimyksen. Ja lukija

ajattelee, että Jumalaan sovellettuna tällä kärsimysajatuk-sella voi olla vain metaforista arvoa, kuten on kuulemma silloin, kun Vanha testamentti kertoo meille Israelin Jumalan inhimillisistä intohimoista. Viha, raivo ja kostonhimo ovat nimittäin mahdottomia ilman kärsimystä. Ja mitä tulee siihen, että Jumala kärsii, koska materia sitoo Häntä, minulle kerrotaan Plotinoksen sanoin¹⁵², ettei universaal-lisielua voi sitoa sillä jota se itse sitoo, siis kappaleilla ja materiaalla.

Tähän liittyy koko pahuuden alkuperän ongelma, sekä paha syntinä että paha tuskana, sillä jos Jumala ei kärsi, Hän aiheuttaa kärsimyksen, ja jos Hänen elämänsä – sillä Jumala elää – ei ole koko ajan täydemmän tietoisuuden toteutumista, siis tietoisuuden, joka muuttuu koko ajan enemmän Jumalaksi, se on kaikkien asioiden vetämistä itseä kohti, itsensä antamista kaikelle, kunnes kaikki tulee kaiken tietoisuuteen, joka on Hän itse, kunnes Hän tulee olemaan kaikessa Pyhän Paavalin ilmaisun mukaan *παντα εν πασι*; Paavali oli ensimmäinen kristillinen mystikko. Enemmän tästä seuraavassa esseessä, joka käsittelee apoka-tastaasia eli autuaaksi tekevää liittoa.

Toistaiseksi riittääköön sanoa, että kärsimyksen valtaisa aalto työntää olennot toistensa lähelle, panee ne rakasta-maan toisiaan ja etsimään toisiaan, pyrkimään täyden-tämään toisiaan ja olemaan kukin oma itsensä ja samaan aikaan muut. Jumalassa kaikki elää ja Hänen kärsimyksessään kaikki kärsii, ja rakastavassa Jumalassa me rakas-tamme Hänen luomiaan olentoja Hänessä, aivan kuten rakastaessamme ja sääliessämme Hänen luomiaan olentoja me rakastamme ja säälimme Jumalaa niissä. Kenenkään meistä sielu ei voi olla vapaa niin kauan kuin tässä Jumalan

maailmassa on jotakin orjuutettua, eikä Jumala itse, joka elää meistä jokaisen sielussa, voi olla vapaa niin kauan kuin meidän sielumme ei ole vapaa.

Ensimmäiseksi tunnen ja rakastan omaa kurjuuttani, omaa ahdistustani, myötätuntoa, jota tunnen itseäni kohtaan, rakkautta, jota tunnen itseäni kohtaan. Ja kun tämä myötätunto on elävää ja ylitsevuotavaista, se virtaa minusta muihin, ja oman myötätuntoni ylenpalttisuus saa minut tuntemaan myötätuntoa lähimmäisiini. Oma kurjuuteni on niin suuri, että myötätunto, jonka se herättää minua kohtaan, valuu pian yli ja paljastaa minulle yleismaailmallisen kurjuuden.

Ja mitä on lapeus, ellei sitten säälin ylitsevuotavuutta? Mitä se on, ellei heijastunutta sääliä, joka valuu yli ja virtaa säälitulvana muiden huoliin ja lapeuden harjoittamiseen?

Kun myötätuntomme ylenmääräisyys saa meidät tiedostamaan Jumalan sisällämme, se täyttää meidät niin suurella ahdistuksella kaikkea kohtaan, että meidän täytyy kaataa säälimme pois, ja silloin se näyttäytyy lapeutena. Ja kaataessamme sääliä pois koemme helpotusta ja hyvyden tuskallista makeutta. Tätä mystikkotohtori Avilan pyhä Teresa⁵³ kutsui »makeaksi kärsimykseksi», ja hän tunsu kärsivän rakkauden. Samalla tavoin katsellessaan jotakin kaunista tuntee pakkoa jakaa se muiden kanssa. Tuottava virike, josta lapeus muodostuu, on nimittäin kärsivän rakkauden työtä.

Itse asiassa me tunnemme tyydytystä hyvän tekemisestä, kun hyvää on sisällämme ylenpalttisesti, kun paisumme säälistä; ja me paisumme säälistä, kun Jumala sielumme täyttäen antaa meille kärsivän tunnon elämän universaa-

luudesta, yleismaailmallisesta kaipauksesta ikuiseen jumallistumiseen. Me emme nimittäin elä maailmassa vain muiden rinnalla, vailla yhteistä juurta heidän kanssaan, eikä heidän arpansa ole meille yhdentekevä, sillä heidän tuskansa sattuu meihin, heidän ahdistuksensa täyttää meidät ahdistuksella, ja tunnemme yhteisen alkuperämme ja kärsimyksemme vaikkemme siitä tietäisikään. Kärsimys ja siitä syntyvä myötäkärsimys paljastavat meille, että kaikki olemassa olevat asiat, joilla on elämä tai enemmän tai vähemmän tietoisuutta, ovat veljiä. Pyhä Franciscus Assisilainen¹⁵⁴ kutsui »veli sudeksi» susiparkaa, joka tuntee tuskallista nälkää lampaisiin ja ehkä myös tuskaa siitä, että joutuu syömään niitä; tämä veljeys paljastaa meille Jumalan isyyden, se paljastaa meille, että Jumala on Isä ja olemassa. Ja isänä Hän pitää sisällään kaiken yhteisen kurjuutemme.

Laupeus on siis pyrkimystä vapautua ja vapauttaa lähiseni kärsimykseltä ja vapauttaa Jumala, joka pitää sisällään meidät kaikki.

Kärsimys on hengellistä ja tietoisuuden välittömintä paljastumista, ja voi olla, että meille on annettu ruumis vain jotta kärsimys voisi ilmaista itseään. Se, joka ei ole koskaan kärsinyt vähän tai paljon, ei ole tietoinen itsestään. Ihminen itkee ensimmäisen kerran syntyessään, kun ilma, joka tunkeutuu hänen keuhkoihinsa ja rajoittaa häntä, tuntuu sanovan hänelle: »Sinun on hengitettävä minua, jotta voisit elää!»

Opettaa järki meille mitä tahansa, meidän on uskottava uskolla, että aistien meille luoma aineellinen tai aistittava maailma on olemassa ruumiillistaakseen tai pitääkseen yllä tuota toista hengellistä tai kuviteltavissa olevaa maailmaa, jonka mielikuvitus meille luo. Tietoisuus pyrkii olemaan yhä suurempaa tietoisuutta, tiedostumaan, tiedostamaan

itsensä täydellisesti, tiedostamaan koko sisältönsä. Oman ruumiimme syvyyksissä, eläimissä, kasveissa, kivissä, kaikessa elävässä, koko maailmankaikkeudessa, niin meidän on uskolla uskottava, opettaa järki meille mitä tahansa, piilee henki, joka pyrkii tuntemaan itsensä, saavuttamaan tietoisuuden itsestään, olemaan oma itsensä sillä olla oma itsensä on yhtä kuin tuntea itsensä olemaan puhdas henki, ja koska se voi onnistua tässä vain ruumiin, materian avulla, se luo materian ja käyttää sitä hyväkseen samalla kun pysyy sen vankina. Kasvonsa voi nähdä vain peilistä, mutta nähdäkseen kasvonsa joutuu jäämään peilin vangiksi, ja kuva on peilin vääristämä, ja jos peili särkyy, kuvakin särkyy, ja jos peili hämärtyy, kuvakin hämärtyy.

Henkeä rajoittaa materia, jossa sen täytyy elää ja saavuttaa tietoisuus itsestään, samaan tapaan kuin ajatusta rajoittaa sana, jossa se sosiaalisesti ruumiillistuu. Ilman ainetta ei ole henkeä, mutta aine saa hengen kärsimään rajoittamalla sitä. Eikä kärsimys ole muuta kuin este, jonka materia asettaa hengen eteen; se merkitsee tietoisuuden ja tiedostamattoman törmäystä.

Kärsimys on itse asiassa este, jonka tiedostamaton, materia, asettaa tietoisuutta, henkeä vastaan, se on vastarintaa tahdolle, raja, jonka näkyvä maailmankaikkeus asettaa Jumalalle, se on seinä, johon tietoisuus törmää yrittäessään laajentua tiedostamattoman kustannuksella, se on vastarintaa, jolla tiedostamaton vastustaa tiedostumista.

Vaikka auktoriteetti saa meidät uskomaan niin, me emme itse asiassa tiedä, että meillä on sydän, vatsa tai keuhkot, elleivät ne aiheuta meille kipua, kärsimystä tai ahdistusta. Fyysinen kärsimys tai jopa kipu paljastaa meille sisuksemme. Sama pätee hengelliseen kärsimykseen ja

ahdistukseen, sillä emme tajua, että meillä on sielu, ennen kuin se sattuu meihin.

Ahdistus saa tietoisuuden palaamaan itseensä. Se, joka ei tunne ahdistusta, tuntee mitä tekee ja ajattelee, mutta hän ei tiedä todella, että tekee ja ajattelee niin. Hän ajattelee, mutta hän ei ajattele ajattelevansa, ja hänen ajatuksensa ovat kuin eivät olisikaan hänen. Hän ei myöskään ole oma itsensä. Ainoastaan ahdistus, ainoastaan intohimoinen kaipaus olla koskaan kuolematta, saa ihmisen hengen tuottamaan itselleen tuskaa.

Kipu on purkautumista ja se saa meidät löytämään sisuksemme, ja korkein purkautuminen, kuolema, saattaa meidät katoamisen tuskan kautta ajallisten sisustemme ytimeen, Jumalaan, jota hengellisessä ahdistuksessamme hengitämme ja opimme rakastamaan.

Sekin meidän täytyy uskoa uskolla, opettaa järki meille mitä tahansa.

Kuten monet jo antiikin aikana huomasivat, pahan alkuperä ei ole mitään muuta kuin sitä, mitä kutsutaan materian inertiaksi. Hengessä sitä vastaa laiskuus. Syystä on sanottu, että laiskuus on kaikkien paheiden äiti. Ei pidä unohtaa, että korkeinta laiskuutta on se, ettei hullun lailla isoa kuolelattomuutta.

Tietoisuus, kaipuu enempään ja enempään, aina enempään, nälkä ikuisuuteen, jano äärettömyyteen, himo Jumalaan, ei tyydyty koskaan; jokainen tietoisuus tahtoisi olla oma itsensä ja kaikki muut tietoisuudet lakkaamatta olemasta oma itsensä, jokainen tietoisuus tahtoisi olla Jumala. Ja aine, tiedostamaton, pyrkii olemaan vähemmän, ei mitään, se janoaa lepoa. Henki sanoo: »Tahdon olla!» Ja aine vastaa: »Tahdon olla olematta!»

Ihmiselämässä yksilö pyrkii pelkän selviytymisvietin, aineellisen maailman luojaan, ohjaamana tuhoon, hävitykseen, ellei olisi yhteiskuntaa, joka, sijoittaessaan häneen ikuistumisvietin, hengellisen maailman luojaan, kohottaa ja sysää hänet kohti kaikkeutta, kohti ikuistumista. Ja kaikki, minkä ihminen tekee pelkkänä yksilönä, toisin kuin yhteisössä, oman säilymisensä tähden ja yhteiskunnan kustannuksella, on paha, ja kaikki, minkä hän tekee sosiaalisena persoonana, oman yhteiskuntansa tähden, sen ikuistumiseksi ja ikuistaakseen itsensä siinä, on hyvää. Ja monet niistä, jotka tuntuvat kovin itsekkäiltä ja tallaat kaiken jalkoihinsa saadakseen työnsä päätökseen, ovat todellisuudessa ylitsevuotavaisen laupeuden polttamia sieluja, sillä he alistavat pikkumaisen henkilökohtaisen minänsä sosiaaliselle minälle, jolla on tehtävä suoritettavana.

Se, joka sitoo rakkauden, hengellistämisen ja vapautumisen työn ohimeneviin ja yksilöllisiin muotoihin, ristiinnaulitsee Jumalan materiaan; Jumalan ristiinnaulitsee materiaan kaikki se, mikä alistaa ihanteen ajallisille eduille tai maailmalliselle kunnialle. Sellainen on Jumalan tappamista.

Laupeuden, Jumalan rakkauden työ on pyrkimystä vapauttaa Jumala raa'alta materialta, pyrkimystä antaa kaikelle tietoisuus, hengellistää tai universalisoida kaikki; se on unelma siitä, että kivetkin saisivat äänen ja työskentelisivät tämän unelman hengessä; että kaikesta olemassaolevasta tulisi tietoista ja sana tulisi eläväksi.

Meidän tarvitsee vain katsoa eukaristian symbolia. Sana on vangittu aineelliseen leivänpalaan. Se on vangittu siihen, jotta me voisimme syödä sen ja muuttaa syömällä omaksemme, osaksi ruumistamme, jossa henki asuu, ja jotta

sana voisi sykkiä sydämessämme ja ajatella aivoissamme ja muuttua tietoisuudeksi. Se on vangittu leipään, jotta se voisi taas herätä henkiin hengessämme sen jälkeen kun se on haudattu meidän ruumiiseemme.

Meidän on hengellistettävä kaikki. Ja siinä voimme onnistua antamalla kaikille ja kaikelle henkemme, joka kasvaa sitä enemmän mitä laajemmalle se leviää. Ja antaesani henkeni valloitan muut ja tulen heidän herrakseen.

Kaikki tämä on uskottava uskolla, opettaa järki meille mitä tahansa.

* * *

Ja nyt voimme käydä tarkastelemaan, millaisia käytännön seurauksia kaikilla näillä enemmän tai vähemmän mielikuvituksellisilla opeilla on logiikalle, estetiikalle ja ennen kaikkea etiikalle, siis niiden uskonnolliselle konkretisoidumalle. Ehkä niitä sen jälkeen voi pitää perustellumpina sellainenkin, joka on varoituksistani huolimatta etsinyt irrationaalisen järjestelmän tieteellistä tai jopa filosofista kehittelyä.

Saattaa olla tarpeen muistuttaa lukijaa vielä kerran siitä, mitä sanoin kuudennen luvun, »Kuulun pohjalla», lopussa; nyt kuitenkin saavumme tämän tutkielman käytännölliseen tai pragmaattiseen osaan. Mutta ensin meidän on katsottava, miten uskonnollinen tunto voi konkretisoitua toiveikkaassa näyssä kuolemanjälkeisestä elämästä.

X

USKONTO, TUONPUOLEISEN MYTOLOGIA JA APOKATASTAASI

*Kai gar isws kai maliota prepei mellonta exeiase
apodhmein diascopein te kai mydologein peri tēs
apodhmiās tēs exei, poian tina autēn oiomeđa einai .*

– PLATON, *Faidon*

Tuntemus jumalallisuudesta ja Jumalasta, sekä uskosta, toivosta ja laupeudesta, jotka puolestaan perustuvat Häneen, perustuu puolestaan uskontoon. Uskosta Jumalaan syntyy usko ihmisiin, toivosta Jumalaan toivo ihmisiin, ja laupeudesta tai hurskaudesta Jumalaa kohtaan – sillä kuten Cicero¹⁵⁵ sanoi: *est enim pietas iustitia adversum deos* – laupeus ihmisiä kohtaan. Jumalassa ei tiivisty ainoastaan ihmiskunta, vaan koko maailmankaikkeus hengellistettynä ja sisäistettynä, sillä kuten kristinusko opettaa, viime kädessä Jumala on kaikki kaikessa. Pyhä Teresa sanoi ja

Miguel de Molinos¹⁵⁶ karkeammin ja epätoivoisemmin toisti: sielun on tajuttava, ettei olemassa ole mitään muuta kuin se itse ja Jumala.

Tämä enemmän tai vähemmän läheinen suhde Jumalaan on sitä, mitä me kutsumme uskonnoksi.

Mitä on uskonto? Miten se eroaa uskonnollisuudesta ja millaiset ovat näiden kahden suhteet? Itse kukin määrittelee uskonnon pikemminkin oman tuntemuksensa mukaan kuin toisista tekemiensä havaintojen perusteella, eikä sitä tosiaankaan ole mahdollista määritellä kokematta sitä tavalla tai toisella. Kun Tacitus puhui juutalaisista¹⁵⁷, hän sanoi, että he pitivät maallisena kaikkea sitä, mitä roomalaiset pitivät pyhänä, ja se, mikä heille oli pyhää, oli epäpuhdasta roomalaisille: *profana illic omnia quae apud nos sacra, rursum conversa apud illos quae nobis incesta*. Ja niin hän, roomalainen, kuvailee juutalaiset taikauskon hallitsemaksi ja uskonnonvastaiseksi kansaksi, *gens superstitioni obnoxia, religionibus adversa*, ja mitä tulee kristinuskoon, jonka hän tunsu erittäin huonosti ja häidin tuskin erotti juutalaisuudesta, sen hän tuomitsi turmiolliseksi taikauskoksi, *existialis superstitio*, joka johtui ihmiskunnan vihaamisesta, *odium generis humani*¹⁵⁸. Näin siis Tacitus ja näin monet muut hänen mukanaan. Mutta mistä uskonto tai taikausko alkaa? Tai ehkä: missä uskonto muuttuu taikauskoksi? Millä kriteerillä voimme erottaa ne toisistaan?

Olisi jokseenkin hyödytöntä koota tässä edes summittaisesti yhteen uskonnon tärkeimmät määritelmät, joita määrittelijät ovat aina esittäneet mielensä mukaan. Uskontoa on parempi kuvailla kuin määritellä ja parempi tuntea kuin kuvailla. Mutta jos joku määritelmistä on hyväksytty viime aikoina, niin Schleiermacherin. Hänen mukaansa

uskonto on tunnetta siitä, että on riippuvainen jostakin korkeammasta, ja halua päästä yhteyteen tuon salaperäisen voiman kanssa. Huono ei ole myöskään Wilhelm Herrmannin esittämä määritelmä jo mainitussa teoksessa: ihmisen uskonnollinen kaipaus on halua löytää inhimillisen olemassaolon totuus. Ja lopettaakseni asiaankuulumat tomat todistukset lainaan pohdiskelevan ja selvänäköisen Cournot'n toteamusta, jonka mukaan »uskonnon ilmenevät ovat välttämätöntä seurausta ihmisen taipumuksesta uskoa näkymättömän, ylikuonnollisen ja ihmeellisen maailman olemassaoloon, taipumuksesta, jota on voitu tarkastella jäänteinä aikaisemmasta tilasta, joskus taas aavistuksena tulevasta kohtalosta»¹⁵⁹. Olemme nyt saapuneet tulevan kohtalon, ikuisen elämän tai maailmankaikkeuden inhimillisen päämäärän tai Jumalan ongelmaan. Siihen johtavat kaikki uskonnon polut, sillä se on kaiken uskonnon olemus.

Heti kun villi personalisoi koko maailmankaikkeuden fetissiksi, uskonto itse asiassa juurtui elintärkeään välttämättömyyteen antaa inhimillinen päämäärä maailmankaikkeudelle ja Jumalalle, jolle tarvitsee tällöin antaa tietoisuus itsestä ja päämäärästä. Voidaan sanoa, ettei uskonto ole muuta kuin liitto Jumalan kanssa sellaisena kuin itse kukin sen kokee. Jumala antaa elämälle transsendentin mielen ja päämäärän; mutta Hän antaa ne suhteessaan jokaiseen meistä, jotka Häneen uskomme. Ja niin Jumala on ihmiselle kuin ihminen Jumalalle, sillä Hän antaa itsensä ihmiselle muuttumalla ihmiseksi, koska rakastaa ihmistä.

Tämä uskonnollinen kaipuu yhtyä Jumalaan ei ole olemassa tieteen eikä taiteen tähden, vaan elämän tähden. »Sillä, jolla on tiedettä ja taidetta, on uskontoa; sillä, jolla ei

ole kumpaakaan, olkoon uskonto», sanoi Goethe yhdessä alituisista pakanallisuuden puuskistaan. Ja silti, mitä hän oikein sanoi, Goethe...?

Halu yhtyä Jumalaan ei ole eksymistä ja uppoamista Häneen, sillä itsen menettäminen ja uppoaminen päättyy lopulta itsen täydelliseen katoamiseen nirvanan unettomassa unessa; se on Hänen omistamistaan pikemminkin kuin Hänen omistuksessaan olemista. Kun hänen opetuslapsensa ihmettelivät hänen sanomaansa, jonka mukaan rikkaan oli mahdoton päästä taivaan valtakuntaan, ja kysyivät Jeesukselta, kuka sitten voisi pelastua, mestari vastasi, että ihmisten kanssa se oli mahdotonta, muttei Jumalan, ja Pietari sanoi: »Me olemme luopuneet kaikesta ja seuranneet sinua. Mitä me siitä saamme?» Eikä Jeesus vastannut hänelle, että he vajoaisivat Isään, vaan että he istuisivat kahdellatoista valtaistuimella tuomitsemassa Israelin kahdetoista heimoa (Matt. 19:23-26).

Espanjalainen, erittäin espanjalainen Miguel de Molinos sanoi kirjassaan *Guia espiritual*¹⁶⁰: »saavuttaakseen mystisen tiedon on hylättävä ja kiellettävä viisi asiaa: ensimmäisenä luodut olennot; toisena ajalliset asiat; kolmanneksi Pyhän Hengen lahjat; neljänneksi itsensä; ja viidenneksi on irrottauduttava jopa Jumalasta». Ja hän lisäsi, että »viimemainittu on täydellisin, sillä ainoastaan sielu, joka osaa irrottautua Jumalasta, pystyy kadottamaan itsensä Jumalaan, ja vain se, joka siten onnistuu katoamaan, löytää itsensä.» Niinpä, erittäin espanjalainen Molinos, eikä vähempää espanjalainen ole tuo paradoksaalinen kvietismin tai pikemminkin nihilismin ilmaus, hän itse puhuu toisaalla annihilaatiosta, mutta yhtä espanjalaisia, kenties espanjalaisempia ovat jesuiitat, jotka taistelivat Molinosta

vastaan ja puolustivat kaikkeutta tyhjyyttä vastaan. Uskonto ei nimittäin ole kaipuuta itsensä hävittämiseen, vaan itsen totalisoimiseen, se on elämän kaipaamista, ei kuoleman. »Ihmisen sisusten ikuinen uskonto... sydämen yksilöllinen unelma on oman olemassaolon kulttia, elämän palvomista», kuten piinattu Flaubert tuns¹⁶¹.

Kun niin kutsutun uuden ajan alussa, renessanssissa, pakanallinen uskonnollinen tunto heräsi taas eloon, se omaksui konkreettiseksi muodokseen ritari-ihanteen rakkaus- ja kunniakoodeineen. Se oli kuitenkin kristillistettyä, kastettua pakanallisuutta. »Nainen, neito, *la donna*, sykki jumaluutena näissä karkeissa rintakehissä. Kuka tutkiikin muinaisaikojen muistoja, löytää tämän naisihanteen koko puhtaudessaan ja kaikkivaltiudessaan: maailmankaikkeus on nainen. Ja niin oli uuden ajan alussa Saksassa, Ranskassa, Provencessa, Espanjassa, Italiassa. Historiaa tehtiin tämän kuvan mukaisesti; troijalaiset ja roomalaiset olivat kulkevia ritareita, ja niin olivat myös arabit, saraseenit, sultaanit ja Saladin... Tässä yleismaailmallisessa veljeydessä enkelit, pyhimykset, ihmeet ja paratiisi sekoittuvat oudosti itämaiden ihmeellisyyksiin ja aistillisuuteen, ja kaikki on kastettu nimellä *ritarillisuus*.» Näin Francesco de Sanctis¹⁶², joka vähän aikaisemmin kertoi meille, että näille miehille »jopa paratiisissa rakastajan onnena oli katsella naistaan, *Madonnaa*, eikä hän *olisi halunnut mennä paratiisiin* ilman naistaan.» Mitä oikein oli ritarillisuus, jonka sitten Cervantes jalosti ja kristillisti *Don Quijotessa*, kun halusi lopettaa sen naurulla, ellei todellista hirviömäistä uskontoa, pakanallisuuden ja kristillisyyden sekasikiö, jonka evankeliumina ehkä toimi Tristanista ja Isoldesta kertova legenda? Ja mystikoiden – noiden jumalallisuuden harhailevien ritarien – kristinusko,

eikö sekin ehkä kulminoidu jumalallistetun naisen palvelukseen, Neitsyen palvelukseen? Mitä oli pyhän Bonaventuran¹⁶³, Marian trubaduurin, mariolatria? Se oli rakkautta elämän lähteeseen, siihen, joka pelastaa meidät kuolemalta.

Vaan kun renessanssi kulki eteenpäin, tästä naisen uskonnosta siirryttiin tieteen uskontoon; hekuma päättyi omaan perustansa, uteliaisuuteen, intoon maistaa hyvän ja pahan tiedon puun hedelmää. Eurooppa säntäsi Bolognan yliopistoon saamaan oppia. Ritarillisuutta seurasi platonismi. Tahdottiin selvittää elämän ja maailman salaisuus. Pohjimmiltaan kuitenkin haluttiin pelastaa elämä aivan samoin kuin naisen kultilla. Ihmisen tietoisuus tahtoi tunkeutua universumin tietoisuuteen, mutta tietäen tai tietämättään se pyrki pelastamaan itsensä.

Totuus nimittäin on, että tunnemme ja kuvittelemme universumin tietoisuuden uskonnollisuuden myötä ainoastaan, jotta voisimme pelastaa oman tietoisuutemme. Ja miten?

Minun täytyy toistaa taas kerran, että kaipaus sielun kuolemattomuuteen, henkilökohtaisen ja yksilöllisen tietoisuutemme pysyvyyteen muodossa tai toisessa, on uskonnon olemus yhtä lailla kuin sitä on kaipaus siihen, että Jumala olisi olemassa. Yhtä ei ole ilman toista, sillä pohjimmiltaan ne ovat yksi ja sama asia. Mutta heti kun yritämme konkretisoida ja rationalisoida tämän ensimmäisen kaipauksen, määritellä sen itsellemme, esiin nousee vielä enemmän ongelmia kuin silloin, kun yritimme rationalisoida Jumalan.

Jotta voisimme perustella kuolemattomuuden kuolemattoman kaipuun omalla heikolla järjellämme, olemme vedonneet myös ihmisten yksimielisyyteen: *permanere animos arbitratur consensu nationum omnium*, sanoi antiikin

ihmisten tapaan Cicero¹⁶⁴, mutta sama omien tuntemus-
tensa koostaja tunnusti, että lukiessaan Platonin *Faidonia*
ja siinä esitettyjä perusteluja sielun kuolemattomuuden
puolesta hän oli samaa mieltä; mutta kun hän pani kirjan
syryään ja alkoi ratkaista ongelmaa päässään, kaikki mihin
hän oli myöntynyt, katosi, *assentio omnis illa illabitur*¹⁶⁵. Ja se,
mikä tapahtui Cicerolle, tapahtuu muillekin, ja se tapahtui
myös Swedenborgille, tuonpuoleisen maailman uskaliaim-
malle näkijälle, joka tunnusti, että se, joka ilman oppineita
pohdiskeluja sielusta ja sen liitosta ruumiin kanssa puhuu
kuolemanjälkeisestä elämästä, uskoo, että kuoleman jälkeen
hän on elävä uskottomassa onnessa ja kontemplaatiossa
ihmisenä enkelten joukossa; mutta kun hän alkaa pohtia
oppia sielun liitosta ruumiiseen tai hypoteesia siitä, esiin
nousee epäilyksiä, onko sielu sitä vai tätä, ja kun niin käy,
aikaisempi ajatus katoaa¹⁶⁶. Ja silti: »se, mikä minua kosket-
taa, mikä herättää minussa levottomuutta, mikä minua loh-
duttaa, mikä saa minut itsekieltäytykseen ja uhrautumaan,
on kohtalo, joka odottaa *minua* tai *minun persoonaani*, on
sen alkuperä mikä tahansa, mikä onkaan luonteeltaan ja
olemukseltaan tämä selittämätön side, jota ilman filosofit
miehellään päättävät, että persoonani on kadottava», kuten
Cournot sanoo¹⁶⁷.

Pitääkö meidän siis hyväksyä puhdas, alaston usko ikui-
seen elämään yrittämättä kuvitella sitä? Moinen on mah-
dotonta; sellainen ei ole vallassamme. Ja silti on olemassa
sellaisia, jotka sanovat olevansa kristittyjä, ja melkeinpä
jättävät tällaisen kuvittelun kokonaan syryään. Ota jokin
valistuneinta, siis rationalistisinta ja kultivoiduinta protes-
tantismia edustava kirja, kuten tohtori Julius Kaftanin *Dog-
matik*. Vuoden 1909 kuudennessa laitoksessa on 668 sivua,

mutta vain yksi niistä, viimeinen, käsittelee tätä ongelmaa. Ja tällä sivulla, sanottuaan ettei Kristus ole ainoastaan historian alku ja keskikohta vaan myös sen loppu, ja että ne, jotka ovat Kristuksessa, saavuttavat elämän täyteen eli Kristuksessa olevien ikuisen elämän, Kaftan ei sano sanaakaan siitä, mitä tuo elämä voisi olla. Enintään neljä sanaa ikuisesta kuolemasta, siis helvetistä, »koska sitä vaatii uskon ja kristillisen toivon moraalinen luonne». Sen moraalinen luonne, niinkö? Ei siis sen uskonnollinen luonne, sillä sen en tiedä vaativan moista. Ja kaikki tämä esitetään varovaisen, agnostisen maltillisesti.

Niin: varovaista, rationaalista ja joku sanoisi hurskasta on se, ettemme pyri tunkeutumaan tiedoltamme salattuihin mysteereihin; ei pidä ponnistella saavuttaakseen kouriintuntuvan esityksen ikuisesta kunniaa kuten *Jumalaisessa näytelmässä*. Meille sanotaan, että totinen usko, totinen kristillinen hurskaus on sitä, että panee luottamuksensa Jumalaan ja Kristuksen armoon, jotka tavalla tai toisella saavat meidät elämään Hänessä, Jumalan pojassa, että kohdallamme on Hänen kaikkivaltiaissa käsissään ja voimme langeta niihin varmoina siitä, että Hän tekee meille sen, mikä on parasta elämän, hengen ja maailmankaikkeuden pohjimmaisesta päämäärän kannalta. Sellainen oppi on kulkenut monien vuosisatojen läpi, ja ennen kaikkea Lutherista Kantiin.

Siitä huolimatta ihmiset eivät ole luopuneet yrityksestä kuvitella, millaista ikuinen elämä voisi olla, eivätkä he luovu niistä koskaan niin kauan kuin ovat ihmisiä eivätkä ajattelevia koneita. On olemassa teologisia kirjoja tai sellaisiksi väitetyjä, jotka ovat täynnä kysymyksiä oloista, joissa autuaat elävät paratiisissa, miten he nauttivat, millaisia

ominaisuuksia armoruumiilla on, sillä sielua ei voi kuvitella ilman mitään ruumista.

Ja koska meidän on pakko muodostaa itsellemme konkreettinen käsitys toisesta elämästä, spiritualismi, metempsykoosi, sielujen vaellus tähdeltä tähdelle ja muut vastaavat opit elävät ja voivat voittamattoman hyvin. Aina kun ne julistetaan kukistetuiksi ja kuolleiksi, muita niiden kaltaisia herää taas eloon enemmän tai vähemmän uudessa muodossa. On pelkästään typerää pyrkiä jättämään ne huomiotta ja olla etsimättä niiden pysyvää ydintä. Ihminen ei koskaan luovu pyrkimyksestään muodostaa konkreettinen käsitys toisesta elämästä.

Mutta voidaanko ikuista ja loputonta elämää kuoleman jälkeen edes ajatella? Millaista voisi olla ruumiittoman hengen elämä? Millainen moinen henki oikein voisi olla? Millainen voisi olla puhdas tietoisuus, johon ei liity fyysistä elimistöä? Descartes jakoi maailman ajatteluun ja ulottuvaisuuteen, sillä kristillinen oppi sielun kuolemattomuudesta pakotti hänet tuohon dualismiin. Mutta onko ulottuvaisuus eli aine sitä mikä ajattelee ja henkistyy, vai muuttuuko ajattelu ulottuvaiseksi ja aineellistuu? Metafyysiikan *vakavimmat* kysymykset kumpuavat käytännöstä ja siksi ne ovat arvokkaita eivätkä pelkkää hyödyttömän uteliaisuuden turhuutta: ne nousevat halustamme käsitteä kuolemattomuutemme mahdollisuus. Metafyysiikalla ei nimittäin ole arvoa kuin silloin, kun se pyrkii selittämään, millä tavoin elinvoimainen kaipauksemme voi tai ei voi toteutua. Ja niinpä on aina olemassa yhtäältä rationaalinen metafyysiikka ja toisaalta vitaalinen metafyysiikka. Ne ovat alituksessa riidassa keskenään, sillä yksi lähtee liikkeelle syyn käsitteestä ja toinen substanssin käsitteestä.

Ja vaikka onnistuisimmekin kuvittelemaan henkilökohtaisen kuolemattomuuden, eikö voisi olla niin, että se tuntuisi meistä yhtä kammottavalta kuin vastakohtansa? »Calypso ei löytänyt lohdutusta Odysseuksen lähdettyä; surun teki lohduttomaksi se, että hän oli kuolematon», sanoi miellyttävä mystikko Fénelon¹⁶⁸ *Télémaquensa* alussa. Eikö muinaisille jumalille kuten demoneillekin ollut eräänlainen rangaistus, etteivät he voineet tehdä itsemurhaa?

Kun Jeesus vei Pietarin, Jaakobin ja Johanneksen korkealle vuorelle ja muutti muotoaan heidän edessään ja satoi valkoisena kuin lumi ja Mooses ja Elia puhuivat hänen kanssaan, Pietari sanoi mestarille: »Opettaja, on hyvä, että me olemme täällä. Me teemme kolme majaa: sinulle ja Moosekselle ja Elialle» (Luuk. 9:33), sillä hän tahtoi ikuisittaa hetken. Ja laskeutuessaan vuorelta Jeesus sanoi heille, etteivät he saisi kertoa näkemästään kenellekään ennen kuin Ihmisen Poika oli noussut kuolleista. Ja he painoivat sanat mieleensä ja pohtivat keskenään mitä kuolleista nouseminen merkitsisi, sillä he eivät ymmärtäneet. Ja tämän jälkeen Jeesus tapasi isän, jonka poikaan oli mennyt mykkyden henki, ja joka sanoi: »Minä uskon! Auta minua epäuskossani!» (Mark. 9:24).

Nuo kolme apostolia eivät ymmärtäneet, mitä kuolleiden ylösnousemus tarkoitti. Eivät myöskään saddukeukset, jotka kysyivät mestarilta, kenen vaimo ylösnousemuksen jälkeen olisi se, jolla oli ollut seitsemän aviomiestä (Matt. 22:23–31), ja silloin Jeesus sanoi, ettei Jumala ole kuolleiden, vaan elävien Jumala. Eikä toista elämää itse asiassa voi ajatella kuin samoissa muodoissa kuin tätä maallista ja ohimenevää elämää. Jyvän ja vehnän metafora ei myöskään valaise mysteerii, vaikka Paavali vastaa sillä kysymykseen

»Millä tavoin kuolleet herätetään? Millainen ruumis heillä silloin on?» (1. Kor. 15:35).

Miten ihmissielu voi elää ja nauttia Jumalasta ikuisesti menettämättä yksilöllistä persoonallisuuttaan, siis kadottamatta itseään? Mitä on Jumalasta nauttiminen? Mitä on ikuisuus ajan vastakohtana? Muuttuuko sielu tuonpuoleisessa elämässä vai ei? Jos se ei muutu, miten se elää? Ja jos se muuttuu, miten se säilyttää yksilöllisyytensä niin pitkän ajan kuluessa? Toisessa elämässä ei välttämättä ole tilaa, mutta siellä on pakko olla aikaa, kuten Cournot jo mainitussa teoksessa toteaa.

Jos taivaassa on elämää, siellä on muutosta, ja Swedenborg huomautti, että enkelit muuttuvat, koska taivaan elämän ilo menettäisi vähitellen arvonsa, jos he nauttivat siitä aina täysin, ja koska enkelit, samoin kuin ihmiset, rakastavat itseään, ja se, joka rakastaa itseään, kokee muutoksia. Swedenborg lisäsi, että joskus enkelit tulevat surullisiksi, ja että hän, Swedenborg, keskusteli joidenkin enkelien kanssa kun ne olivat surullisia¹⁶⁹. Meidän on joka tapauksessa mahdoton kuvitella elämää ilman muutosta: kasvun tai vähenemisen, surun tai ilon, rakkauden tai vihan muutosta.

Ikuista elämää ei voi ajatella, ja vielä vähemmän voi ajatella ehdottoman onnellista, autuasta ikuista elämää.

Ja mitä oikein on tämä autuuttava näky? Ensiksi huomamme, että sitä sanotaan näkyksi eikä toiminnaksi, se siis oletetaan passiiviseksi. Eikö autuuttava näky edellytäkin henkilökohtaisen tietoisuuden menettämistä? Bossuet¹⁷⁰ sanoo, että pyhimys on taivaassa olento, joka tuskin aistii itseään, niin täydellisesti hän on Jumalan omistuksessa ja Hänen kunniaansa uppoutuneena... Emme voi keskittyä

pyhimykseen, koska hän on itsensä ulkopuolella, ja hän on muuttumattomalla rakkaudella kytköksissä olemukseensa ja onneensa⁷¹. Näin siis sanoi Bossuet, antikvietisti. Tämä rakastava näky Jumalasta edellyttää Häneen uppoamista. Autuas, joka nauttii Jumalasta täysin, ei saa ajatella eikä muistaa itseään, hänellä ei saa olla mitään tietoisuutta itsestään, vaan hänen tulee olla alituudessa ekstaasissa, *εκστασις*, itsensä ulkopuolella, vieraantuneena. Ekstaasissa mystikot kuvaavat tämän näyn alkusoittoa.

Pyhä kirja (Tuom. 13:22) sanoo, että se, joka näkee Jumalan, kuolee; ja eikö ikuinen näky Jumalasta olekin kenties ikuista kuolemaa, persoonallisuuden katoamista? Silti Pyhä Teresa sanoo meille *Vidansa* luvussa XX, kun hän kuvailee rukouksen viimeistä astetta, haltioitumista, purkautumista, sielun siirtymistä ekstaasiin, että sielu kulkee kuin pilven päällä tai mahtavan kotkan selässä, mutta »näet sen vievän etkä tiedä minne», ja »ilolla» ja »jos sitä ei vastusta, aistimukset eivät katoa, ja niin ainakin itse saatoin tajuta, että minua kohotettiin ylöspäin». Hän ei siis menettänyt tajuntaansa. Ja Jumala »ei tuntunut tyytyvän siihen, että houkutteli sielun puoleensa niin todellisesti, vaan Hän tahtoo myös ruumiin, vaikka se onkin kuolevainen ja maa on tehnyt sen niin likaiseksi.» »Usein sielu kietoutuu tai Herra tarkemmin sanoen kietoo sen sisäänsä, ja kun Hän on pidellyt sitä hetken, tahto yksin jää Hänen yhteyteensä», ei yksin äly. Kuten näemme, tämä ei ole niinkään näky kuin tahdon yhteyttä, ja samalla »ymmärrys ja muisti voivat toimia tarkoina... vain sillä, joka on nukkunut ja uneksinnut paljon eikä vielä ole herännyt.» Se on »pehmeää, nautinnollista, äänetöntä lentämistä.» Ja tässä nautinnollisessa lentämisessä on mukana itsetietoisuus, se tietää olevansa erillinen

Jumalasta, johon se on liittynyt. Ja tähän haltioitumiseen kohotaan espanjalaismystikon mukaan kontemплоimalla Kristuksen konkreettista ja inhimillistä ihmisyyttä; näky elävästä Jumalasta, ei ajatus Jumalasta. Ja luvussa XXVIII Teresa kertoo meille, että »kun mikään muu ei ilostuttanut näköaistia taivaassa kuin autuaiden ruumiiden suunnaton kauneus, on mitä suurinta kunniaa nähdä erityisesti Jeesuksen Kristuksen, meidän Herramme, ihmisyyss»... Hän lisäsi, että »vaikka tämä näky onkin kuvitteellinen, en koskaan nähnyt sitä ruumiini vaan sieluni silmillä.»

Ja lopputuloksena on, että taivaassa ei nähdä vain Jumalaa, vaan kaikki Jumalassa; tarkemmin sanottuna nähdään, että kaikki on Jumalaa, koska kaikki sisältyy Häneen. Ja vielä enemmän tätä ajatusta korostaa Jakob Böhme¹⁷². Pyhä Teresa puolestaan kertoo meille teoksessa *Moradas séptimas*¹⁷³, että »tämä salainen liitto tapahtuu sielun sisimmässä ytimessä, jossa Jumala itse varmasti lepää». Ja hän jatkaa, että »sielu, tarkoitan siis tämän sielun henkeä, tehdään yhdeksi Jumalan kanssa...»; ja »on kuin olisi kaksi vahakynnttilää, joiden kärjet koskettavat toisiaan niin läheltä, että liekkejä ja vahoja ja kynntilänsydämiä on vain yksi; mutta silti toinen kynntilä voidaan erottaa toisesta, ja liekit ja vahat ja kynntilänsydämet jäävät taas erilleen.» On kuitenkin olemassa toinen, kiinteämpi liitto, joka on »kuin vesi valuisi taivaasta jokeen tai lähteeseen, jossa kaikki on vettä, eikä enää voi erottaa, mikä on joen ja mikä taivaan vettä; tai kuin pieni puro valuu mereen, sitä ei enää voi erottaa merestä; tai kuin huoneessa olisi kaksi ikkunaa, joista paistaa kirkas valo, joka saapuu huoneeseen jaettuna, mutta muuttuu yhdeksi ja samaksi valoksi.» Miten tämä eroa Miguel de Molinosin sisäisestä mystisestä hiljaisuus-

desta, jonka kolmas ja täydellisin aste on ajattelun hiljaisuus?¹⁷⁴ Emmekö ole lähellä ajatusta, jonka mukaan tyhjiys lujittaa sielun?¹⁷⁵ Ja mikä ihme on, että Amiel jopa kahdeksan kertaa teoksessaan *Journal intime* käyttää espanjan sanaa *nada*, ei mikään, koska hän ei löytänyt muista kielistä ilmaisukykyisempää sanaa? Ja silti, jos luemme tarkasti mystikkotohtoriamme Teresaa, näemme, ettei aistillinen nautinnon elementti, siis oman tietoisuuden elementti, jää koskaan ulkopuolelle. Sielu antautuu Jumalan imettäväksi imeäkseen Jumalan sisäänsä, tullakseen tietoiseksi omasta jumalallisuudestaan.

Autuuttava näkeminen, rakastava kontemplaatio, jossa sielu vajoaa Jumalaan ja ikään kuin eksyy Häneen, näyttää itsen tuhoutumiselta, luonnollisen tuntemistapamme jatkuvalta ikävältä. Siitä juontuu usein esiintyvä tunne, jota on useammin kuin kerran ilmaistu satiireissa, joista ei puutu epäkunnioittavuutta tai ehkä jopa jumalattomuutta, käsitys, jonka mukaan ikuisen kunnian taivas on ikuisen kyllästymisen tyyssija. Ei kuitenkaan kannata ylenkatsoa tai halveksia tällaisia tunteita, sillä ne ovat spontaaneja ja luonnollisia.

Ne, jotka tuntevat niin, eivät selvästikään ole onnistuneet tajuamaan, että tietoisuuden laajentaminen tuottaa ihmiselle suurimman nautinnon. Se ei ole varsinaisesti tietämisen, vaan oppimisen nautintoa. Kun tiedämme jonkin asian, meillä on taipumus unohtaa se muuttaa tieto tiedostamattomaksi, jos niin voidaan sanoa. Ihmisen puhtain mielihyvää ja nautinto liittyy oppimiseen, siihen, että pääsee asioista perille: siihen, että saavuttaa tietoa, siis erotteluja. Siitä Lessingin kuuluisa sanonta, jota olen jo lainannut. Kerrotaan, että eräs espanjalainen seurasi Vasco Núñez

de Balboaa¹⁷⁶ kun tämä saapui Dariénin huipulle, jolta näkee kaksi valtamerta, laskeutui polvilleen ja sanoi: »Kiitos, Jumalani, ettet antanut minun kuolla ennen kuin näin tämän ihmeen.» Mutta jos tuo mies olisi jäänyt aloilleen, ihme olisi pian lakannut olemasta ihme, ja sen myötä nautinto olisi kadonnut. Hänen onnensa oli löytämisen onnea, ja autuuttavan näkemisen onni ei välttämättä ole korkeimman, kokonaisen ja kattavan totuuden kontemplaatiota, sellaistaahan sielu ei edes kestäisi, vaan sen alituista löytämistä, lakkaamatonta oppimista sellaisen voiman avulla, joka pitää tunteen omasta tietoisuudesta aina aktiivisena.

On helppo käsittää hengen hiljaisuuden autuuttava näkeminen, siis täydellinen tieto eikä vähittäinen ymmärtäminen ikään kuin nirvanana, hengellisenä levittäytymisenä, energian hajoamisena Jumalan ytimeen, šokin, eron tai toiminnan puuttumisen aiheuttamana paluuna tiedostamattomuuteen.

Eikö ehkä ole niin, että juuri se tila, jonka ansiosta voimme ajatella ikuista liittoa Jumalaan, tuhoaa meidän kaipauksemme? Mitä eroa on siinä, uppoaako Jumalaan vai imeekö Hänet itseensä? Onko kysymyksessä mereen kadonnut puro vai puroon kadonnut meri? Se on sama asia.

Tunneperustana toimii kaipauksemme olla menettämättä tuntua tietoisuutemme jatkuvuudesta, se, ettei muistojemme jatkumo katkeaisi, että me tuntisimme oman konkreettisen identiteettimme, vaikka vähä vähältä kenties uppoammekin Jumalaan, rikastutamme Häntä. Kuka muistaa kahdeksankymmenen ikäisenä millainen oli kahdeksan ikäisenä, vaikka tuntisikin näiden ikäkausien yhteyden? Tunneongelman voidaan sanoa palautuvan

kysymykseen siitä, onko olemassa Jumala, maailmankaikkeuden inhimillinen päämäärä. Mutta mitä on päämäärä? Aivan kuten jokaisesta »miksi»-kysymyksestä voidaan aina kysyä »miksi», voidaan jokaiseen »mitä varten»-kysymykseen aina kysyä »mitä varten». Olettakaamme, että Jumala on olemassa. Mitä varten Jumala? Itsensä tähden, sanotaan. Ja joku varmasti vastaa: Mikä ero on tällä tietoisuudella ja ei-tietoisuudella? Aina kuitenkin pitää paikkansa Plotinoksen¹⁷⁷ toteamus, jonka mukaan syy siihen, että maailma luotiin, on sama kuin miksi sielu on olemassa. Tai pikemminkin: ei miksi vaan *δια τι*, mitä varten.

Jos joku asettuu itsensä ulkopuolelle oletetun objektiiviseen asemaan siis epäinhimilliseen asemaan viimeinen »mitä varten» on hänelle yhtä saavuttamaton ja ankarasti ottaen yhtä absurdi kuin viimeinen »miksi». Entä sitten, jos päämäärää ei olekaan? Minkä loogisen ristiriidan muka toisi mukanaan se, ettei maailmankaikkeudessa olisi mitään inhimillistä tai epäinhimillistä päämäärää? Mitä järjellä muka on sitä vastaan, ettei kaikella tällä ole muuta tarkoitusta kuin olla olemassa ja tapahtua juuri siten kuin se on olemassa ja tapahtuu? Sille, joka asettaa itsensä itsensä ulkopuolelle, ei mitään; mutta sille, joka elää ja kärsii ja kaippaa sisällään... hänelle se on elämän ja kuoleman kysymys.

Etsi siis itseäsi! Mutta eikö itsensä löytäessään kohtaa samalla oman olemattomuutensa? »Kun ihminen on muuttunut syntiseksi itseään etsiessään, hänestä on tullut kurja itsensä löydettyään», sanoi Bossuet¹⁷⁸. »Etsi itseäsi!», mutta ensin »Tunne itsesi.» Tähän Carlyle¹⁷⁹ vastaa: »Viimeisin evankeliumi tässä maailmassa on: tunne tehtäväsi ja täytä se! Tunne itsesi! [...] Kauan tuo sama itse on sinua kiduttanut, ja minusta tuntuu, ettet koskaan opi tuntemaan

sitä. Älä kuvittele, että tehtävänäsi olisi itsesi tunteminen, olet tuntematon yksilö; tunne se, minkä voit, ja toimi kuin Herkules. Niin on parasta.» Pitää paikkansa; mutta eikö sekin, minkä parissa työskentelen, lopulta katoa? Ja jos se katoaa, miksi minun pitäisi ponnistella? Niin, niin; saataakseni työni loppuun itseäni ajattelematta – ja mikä on minun työtäni? – ehkäpä Jumalan rakastaminen. Ja mitä on Jumalan rakastaminen?

Ja toisaalta: kun rakastan Jumalaa itsessäni, enkö rakasta itseäni enemmän kuin Jumalaa, enkö rakasta Jumalassa omaa itseäni?

Se, mitä me ankarasti ottaen kaipaamme kuoleman jälkeen, on tämän saman kuolevaisen elämän jatkuminen, mutta vailla ongelmia, vailla ikävyyttä ja vailla kuolemaa. Espanjalainen Seneca¹⁸⁰ ilmaisi tämän teoksessaan *Consolatio ad Marciam* (XXVI); hän tahtoi jatkaa tämän elämän elämistä: *ista moliri*. Ja Job (19:25–27) tahtoi nähdä Jumalan omin silmin, ei hengessä. Ja mitä merkitsee tuo koominen *ikuinen paluu*, joka syntyi Nietzsche-paran traagisista sisuksista? Hän janosi aitoa ja ajallista kuolemattomuutta.

Miten autuuttava näkeminen, joka ilmenee meille ensimmäisenä katolisena ratkaisuna, voidaan toteuttaa itsetietoisuutta kiistämättä? Eikö se olisi kuin unta, jossa uneksimme tietämättä uneksivamme? Kuka nyt sellaista ikuista elämää tahtois? Jos ajattelemme tietämättä ajattelevamme, emme aisti itseämme, emme ole oma itsemme. Ja onko ikuinen elämä ehkä ikuista tietoisuutta, ei ainoastaan Jumalan näkemistä, vaan sen näkemistä, että me näemme Hänet, näemme itsemme samaan aikaan ja Hänestä erillisinä? Se, joka nukkuu, on clossa, mutta hän ei tiedosta itseään; ja tahtoisiko kukaan ikuista unta? Kun Kirke

kehotti Odysseusta laskeutumaan kuolleiden valtakuntaan kysymään neuvoja tietäjä Teiresialta, hän sanoi, että kuolleista ainoastaan Teiresiaalla on ymmärrys, muut toimivat kuin varjot⁸¹. Onko niin, että muut Teiresiasta lukuunottamatta olivat voittaneet kuoleman? Onko kuoleman voittaminen ehkä sitä, että harhailee kuin haamu vailla ymmärrystä?

Ja emmekö toisaalta voi kuvitella, että ikuisen elämämme suhde maalliseen elämäämme on ehkä kuin unen suhde valveeseen? Eikö koko elämämme ole unta ja kuolema heräämistä? Mutta heräämistä mihin? Entä jos kaikki tämä on vain Jumalan unta ja Jumala herää jonain päivänä? Muistaako Hän unensa?

Rationalisti Aristoteles kertoo *Etiikassaan* kontemplatiivisen elämän, βίος θεωρητικός, korkeammasta onnesta ja kaikki rationalistit sijoittavatkin onnen yleensä tietoon. Käsitys ikuisesta onnesta ja Jumalasta nauttimisesta autuuttavana näkemisenä, tietona Jumalasta ja sen ymmärtämisenä, on rationalistista alkuperää, aristotelisuuden ajatus-Jumalaan sopivaa onnea. Onni kuitenkin vaatii näkemisen lisäksi nautintoa, ja se puolestaan on hyvin vähän rationaalista ja sen voimme saavuttaa vain tuntiessamme olevamme Jumalasta erillisiä.

Aristotelinen katolinen teologimme pyhä Tuomas Akvinolainen, hän, joka yritti rationalisoida katolisen tunteen, kertoo meille *Summassaan*, että »autuus edellyttää mielihyvän». Mutta missä on lepäävän mielihyvä? Eikö lepääminen, *requiescere*, ole nukkumista ja sitä, ettei edes tiedä lepäävänsä? »Itse Jumalan näkeminen aiheuttaa mielihyvää», lisää teologi. Mutta tunteeo sielu itsensä erilliseksi Jumalasta? »Järjen toimintaa seuraava mielihyvä ei

estä vaan pikemminkin vahvistaa sitä»¹⁸², hän sanoo siten. Tietenkin! Ellei niin olisi, mitä onnea se muka olisi? Ja pelastaakseen nautinnon, ilon ja mielihyvän, jossa on aina jotakin aineellista kuten kivussakin, ja jonka voimme käsittää ainoastaan ruumiillistuneessa sielussa, täytyi olettaa, että autuutettu sielu on yhteydessä ruumiiseen. Miten nautinto voisi olla mahdollista ilman minkäänlaista ruumista? Puhtaan, täysin ruumiittoman tai eetteriruumiin ympäröimän sielun kuolemattomuus ei ole todellista kuolemattomuutta. Ja pohjimmiltaan kaipaus pidentää tätä elämää eikä mitään muuta, se pidentää tätä lihan ja kivun elämää, jonka joskus kiroamme vain siksi, että se päättyy. Useimmat itsemurhaajat eivät ottaisi henkeä itseltään, jos heidät saataisiin vakuutettua siitä, etteivät he koskaan kuolisi maan päällä. Se, joka tappaa itsensä, tappaa itsensä siksi, ettei hänen tarvitsisi odottaa kuolemaa.

Kun Dante kertoo meille *Paratiisin* laulussa XXXIII, kuinka hän sai nähdä Jumalan, hän kertoo, että samoin kuin sillä, joka on uneksinut jostakin, on mielessään tunnevaikutelma eikä mitään muuta, samoin hänen sydämesään säilyi näyn sulaisuus, kun näky oli kadonnut miltei kokonaan.

*Cotal son io, che quasi tutta cessa
mia visione ed ancor mi distilla
nel cuor lo dulce che nacque da essa*

samoin kuin lumi sulaa auringossa

*così la neve al sol si disigilla.*¹⁸³

Siis näky, intellektuaalinen, menee ohi, ja jäljelle jää tunnevaikutelma, *passione impressa*. Se on tunteenomaista, irratiionaalista, siis ruumiillista.

Emme kaipaa pelkästään hengellistä onnea, pelkkää näkyä, vaan fyysistä onnea, nautintoa. Toinen onni, rationalistinen *beatitudo*, itsensä kadottaminen ymmärtämiseen, voi vain... en sano tyydyttää tai pettää, sillä luullakseni se ei tyydyttänyt tai pettänyt edes Spinozaa. *Etiikkansa* lopussa, viidennen osan propositioissa XXXV ja XXXVI hän sanoo, että Jumala rakastaa itseään äärettömällä intellektuaalisella rakkaudella; että tajunnan intellektuaalinen rakkaus Jumalaan on samaa Jumalan rakkautta, jolla Jumala rakastaa itseään; ei sikäli kuin Hän on ääretön, vaan sikäli kuin Hänet voi selittää ihmistäjunnan olemuksella, jota tarkastellaan ikuisuuden näkökulmasta; mielen intellektuaalinen rakkaus Jumalaan on siis osa ääretöntä rakkautta, jolla Jumala rakastaa itseään. Ja näiden traagisten, lohduttomien propositioiden jälkeen meille kerrotaan koko kirjan viimeisessä propositiossa, joka päättää ja kruunaa *Etiikan* valtaisan tragedian, että autuus ei ole hyveen palkka vaan itse hyve, ja ettemme nauti siitä tukahdutettuumme halumme vaan pystymme tukahduttamaan halumme koska nautimme hyveestä. Intellektuaalinen rakkaus! Intellektuaalinen rakkaus! Mitä tämä intellektuaalinen rakkaus on? Jotakin saman tapaista kuin punainen maku tai kitkerä ääni tai tuoksuva väri tai pikemminkin jotain sellaista kuin rakastunut kolmio tai raivostunut ellipsi, siis puhdas metafora, mutta traaginen metafora. Metafora, joka traagisesti vastaa metaforaa, jonka mukaan sydämelläkin on syynsä. Sydämen syyt! Pään rakkaudet! Älyllinen nautinto! Nautinnollinen älyllisyys! Voi tragedia, tragedia ja vielä kerran tragedia!

Ja silti on olemassa jotakin sellaista, mitä voidaan kutsua intellektuaaliseksi rakkaudeksi. Se on ymmärryksen rakkautta, Aristoteleen kontemplatiivista elämää, sillä ymmärtäminen on aktiivista ja rakastavaa, ja autuuttava näkeminen on koko totuuden näkemistä. Eikö kaikkien intohimojen pohjalla piilekin uteliaisuus? Eivätkö ensimmäiset vanhempamme Raamatun tarinan mukaan langenneet syntiin, koska heidän teki mieli maistaa hyvän ja pahan tiedon puun hedelmää, olla jumalten kaltaisia, tuntea tuo tieto? Jumalan näkeminen, siis koko maailmankaikkeuden sielun syvimmän olemuksen näkeminen, eikö se tyydyttäisi kaipauksemme? Tämä mahdollisuus jättää tyydytyksettä ainoastaan karkeat ihmiset, jotka eivät ole päässeet perille siitä, että ihmisen suurinta onnea on olla enemmän ihminen, siis enemmän jumala, ja että hän on sitä enemmän jumala mitä enemmän hänellä on tietoisuutta.

Ja tämä intellektuaalinen rakkaus, joka ei ole mitään muuta kuin niin kutsuttua platonista rakkautta, on keino hallita ja omistaa. Itse asiassa ei ole olemassa täydellisempää hallitsemiskeinoa kuin tieto; se, joka tietää jotakin, omistaa sen. Tieto yhdistää tietäjän ja tiedetyn. »Minä kontemploin sinua ja kontemploimalla teen sinut omakseni»; siinä kaava. Mitä muuta Jumalan tunteminen voisi olla kuin Hänen omistamistaan? Se, joka tuntee Jumalan, on Jumala.

Bernard Brunhes¹⁸⁴ kertoo Sarraulta kuulemansa tarinan, jonka tämä oli puolestaan kuullut isä Gratrylta, ja tarina sijoittuu Luxembourgin puistoon ja liittyy suureen katoliseen matemaatikkoon Cauchyyn¹⁸⁵. Kun Cauchy ja isä Gratry kävelivät puistossa, he alkoivat keskustella onnesta jota valitut tunsivat siitä, että he lopultakin saivat

rajoituksetta ja hämäryydetä tietää kaikki totuudet, joita niin kauan ja niin ponnistellen olivat yrittäneet maan päällä selvittää. Gratry viittasi Cauchyn tutkimuksiin valon taittumista käsittelevästä mekanistisesta teoriasta ja totesi, että yksi suuren geometrikon suurista iloista tulevassa elämässä olisi pääsy valon salaisuuteen. Cauchy vastasi, ettei hän uskonut asiasta voitavan tietää enemmän kuin hän jo tiesi, eikä hän myöskään pystynyt käsittämään, miten täydellinsinkään tietoisuus voisi ymmärtää heijastumisen salaisuuden paremmin kuin hänen oma selityksensä, hänen oma mekanistinen teoriansa ilmiöstä. »Hänen hurskautensa», lisäsi Brunhes, »ei ulottunut niin pitkälle, että hän olisi uskonut olevan mahdollista toimia toisin tai paremmin.»

Tarinassa on kaksi kiinnostavaa piirrettä. Ensinnäkin se kertoo, mitä kontemplaatio, intellektuaalinen rakkaus tai autuuttava näkeminen merkitsee korkeammille ihmisille, joille tieto on keskeisin intohimo. Toinen kiinnostava piirre on usko maailman mekanistiseen selittämiseen.

Tämä älyn pyrkimys mekanistisuuteen sopii kuuluisaan muotoiluun »mitään ei luoda, mikään ei katoa, kaikki muuttaa muotoaan», jolla on haluttu tulkita energian säilymisen moniselitteinen periaate ja unohdettu, että meille ihmisille energia käytännöllisesti katsoen merkitsee käytökelpoista energiaa, ja sitä puolestaan katoaa jatkuvasti, se hajoaa lämmön levitessä ja heikkenee pyrkiessään tasautumiseen ja homogeenisuuteen. Arvokasta tai peräti todellista meille on ero, kvalitatiivisuus; puhdas, erotukseton määrä on meille yhtä tyhjän kanssa, sillä se ei vaikuta. Aineellinen maailmankaikkeus, maailmankaikkeuden ruumis, tuntuu etenevän vähitellen eikä sitä hidasta elävien organismien toiminta tai edes ihmisen tietoinen toiminta täydelliseen

tasapainotilaan, homogeenisyyteen¹⁸⁶. Jos henki pyrkii keskittymiseen, materiaallinen energia pyrkii hajaantumiseen.

Eikö tämä liitykin läheisesti ongelmaamme? Eikö tällä tieteellisen filosofian ajatuksella lopullisesta tasapainotilasta ole yhteys mystiseen unelmaan apokatastaasista? Eikö tämä maailmankaikkeuden ruumiin kuolema merkitse sen hengen, Jumalan, lopullista voittoa?

On ilmeistä, että uskonnollinen tarve ikuisen kuolemanjälkeiseen elämään liittyy läheisesti aina väliaikaisiin johtopäätöksiin, joihin tieteellinen filosofia on päätenyt tarkastellessaan aineellisen ja aistittavan maailmankaikkeuden todennäköistä tulevaisuutta. Aivan kuten on Jumalan ja sielun kuolemattomuuden teologeja, on toden totta myös niitä, joita Brunhes¹⁸⁷ kutsuu monismin teologeiksi, vaikka heitä olisikin parempi kutsua ateologeiksi, ihmisiksi, jotka pitävät kiinni apriorisista väitteistä; he muuttuvat sieltä tämmömmiksi, lisää Brunhes, kun he ovat halveksivinaan teologiaa. Esimerkiksi tällaisista herroista sopii Haeckel, joka on onnistunut hävittämään luonnon arvoitukset!

Nämä ateologit ovat tarrautuneet energian säilymiseen, siihen, ettei »mitään luoda, mikään ei katoa, kaikki muuttuu muotoaan». Ajatuksen teologinen alkuperä näkyy Descartesissa, ja he ovat käyttäneet ajatusta päästäkseen eroon Jumalasta. »Maailma on rakennettu kestäväksi», Brunhes kirjoittaa, »se ei kulu, tai pikemminkin se korjaa itsestään halkeamat, jotka siihen ilmaantuvat; kuinka kaunis ja kaunopuheisesti paisuteltu aihe! Mutta tuo sama kaunistelu, joka 1700-luvulla auttoi Luojan viisauden todistamisessa, toimii meidän päivinäme niiden argumenttina, jotka uskovat tulevansa toimeen ilman Luoja». Aina sama tarina: niin sanottu tieteellinen filosofia, alkuperältään ja

innoitukseltaan pohjimmiltaan teologinen tai uskonnollinen, päätyy epäteologiaan tai uskonnottomuuteen, joka ei ole mitään muuta kuin teologiaa ja uskontoa. Palautta-kaamme mieleen mitä sanoi Ritschl, jota tässä teoksessa on jo lainattu.

Tätä nykyä tieteen tai pikemminkin tieteellisen filosofian viimeinen sana tuntuu olevan se, että energian heikkenemisen ja peruuttamattomuuden ansiosta aineellinen, aistittava maailma kulkee kohti lopullista tasapainotilaa, eräänlaista lopullista homogeenisyyttä. Tämä puolestaan tuo mieleemme oletuksen alkuperäisestä homogeenisyydestä, jota Spencer sekä käytti että väärinkäytti, ja homogeenisyyden mielikuvituksellisen tasapainottomuuden. Tasapainottomuuden, jota Spencer tarvitsi ateologisessa agnostismissaan selittääkseen selittämättömän siirtymisen homogeenisestä heterogeeniseen. Sillä miten täydellisestä ja ehdottomasta homogeenisyydestä voisi kohota mitään heterogeenistä ilman ulkopuolista vaikutusta? Piti päästä eroon kaikesta luomisesta, joten metafysikoksi ryhtynyt työtön insinööri, kuten Papini¹⁸⁸ häntä kutsui, keksi teorian homogeenisen tasapainottomuudesta, joka on... Miten sanoisin? Mystisempää ja jopa mytologisempää jos niin tahdotaan sanoa, kuin Jumalan luova toiminta.

Italialainen positivisti Roberto Ardigo¹⁸⁹ osui lähemmäs maalia esittäessään Spencerille vastalauseen, jonka mukaan luonnollisinta oli olettaa, että aina on ollut samoin kuin nyt, että maailmoja on aina ollut muotoutumassa, tähtisumuina, maailmoja muotoutuu ja maailmoja purkautuu; heterogeenisyys on ikuista. Kuten nähdään, tämäkin on tapa jättää ongelma ratkaisematta.

Sillä olisiko tämä ratkaisu? Mutta siinä tapauksessahan maailmankaikkeus olisi ääretön ja todellisuudessa emme pysty ajattelemaan ikuista ja rajallista maailmankaikkeutta, jollainen toimi perustana Nietzschen teorialle ikuisesta paluusta. Jos maailmankaikkeuden pitää olla ikuinen, jos maailmankaikkeuden jokaisessa maailmassa on seurannut sekä homogenisoitumisen, energian heikkenemisen, että heterogenisoitumisen vaiheita, silloin maailmankaikkeuden täytyisi myös olla ääretön; jokaisessa maailmassa tarvitaan aina paikka ulkopuolisille vaikutuksille. Itse asiassa Jumalan ruumis ei voi olla kuin ikuinen ja ääretön.

Meidän maailmastamme näyttää kuitenkin todistetun, että se tasoittuu alituisesti eli tavallaan kuolee. Mitä tämä tietää henkemme kohtalolle? Pieneneekö se maailman energian vähenemisen myötä ja palaa tiedostamattomaan, vai kasvaako se käyttökelpoisen energian vähenemisen mukana ja niiden ponnistelujen ansiosta, joilla se pyrkii hidastamaan vähenemistä ja hallitsemaan luontoa, sillä sellainenhan hengen elämää on? Ovatko tietoisuus ja sen ulottuvainen kannatin kaksi vastakkaista voimaa, joista toinen kasvaa toisen kustannuksella?

Paras tieteellinen työmme, paras uurastuksemme on sellaista, joka ei pyri tuhoutumiseen – vaikka sellaistaakin on paljon – vaan ponnistelee hidastaakseen energian huononemisen kohtalokasta prosessia. Jopa orgaaninen elämä, tietoisuuden kannatin, on ponnistus välttää mahdollisuuksien mukaan tämä profeetallinen loppupiste ja lykätä sitä.

Meidän on turha yrittää pettää itseämme pakanallisilla luontohymneillä, sillä tyrmistyttävässä runossaan »La Ginestra»¹⁹⁰ kristitty ateisti Leopardi sanoi luonnosta mitä syvällisimmin, että »synnyttäessään se on äiti, mutta

rakkautta äitipuoli». Alun perin ihmiset järjestäytyivät voidakseen asettua luontoa vastaan; juuri puhtaan luonnon herättämä kauhu yhdisti ihmiset ensimmäistä kertaa yhteiskunnaksi. Juuri ihmisyhteisö on reflektiivisen tietoisuuden ja kuolemattomuuden kaipuun äiti, se, joka perustaa armon tilan luonnontilan päälle, ja kun ihminen inhimillistää ja hengellistää luonnon omalla työllään, hän tekee siitä yliluonnollisen.

Traaginen portugalilainen runoilija Antero de Quental uneksi kahdessa tyrmistyttävässä sonetissa nimeltä »Redenção»¹⁹¹ hengistä, jotka ovat vankeina, ei atomeissa eikä ioneissa eikä kristalleissa, vaan kuten runoilijalle sopii meressä, puissa, metsässä, vuorilla, tuulessa, kaikissa aineellisissa yksilöissä ja muodoissa, ja että eräänä päivänä kaikki nämä sielut heräävät tietoisuuteen olemassaolon kiirastulessa ja tihkuvat puhtaaksi ajatteluksi, ja muodot, pelkkänä harhana raukeavat harhan pojat. Tällainen on suuri uni kaiken tietoisuudellisuudesta.

Eikö ehkä ole niin, että maailmankaikkeus, meidän maailmankaikkeutemme kuka edes tietää, onko muita? alkoi hengen nollapisteestä eikä nolla ei ole yhtä kuin ei mikään ja aineen äärettömydestä ja pyrki saavuttamaan äärettömän hengen ja aineen nollapisteen? Unelmaa!

Eikö ehkä ole niin, että kaikella on sielu, ja tämä sielu pyytää vapautusta?

*Oh tierras de Alvargonzález
en el corazón de España,
tierras pobres, tierras tristes,
tan tristes que tienen alma!*

laulaa runoilijamme Antonio Machado¹⁹². Piilekö peltojen suru pelloissa itsessään vai meissä, jotka niitä katselemme? Eivätkö ne kärsi? Mitä voisi olla yksilöllinen sielu aineellisessa maailmassa? Onko yksilö kivi tai vuori? Vai puu?

Ja silti henki ja aine taistelevat aina keskenään. Espronedceda ilmaisi tämän sanoessaan

*Aquí, para vivir en santa calma,
o sobre la materia o sobre el alma.*¹⁹³

Ja eikö ajattelun historiassa tai jos niin tahdotaan sanoa ihmisen mielikuvituksen historiassa ole jotakin, mikä vastaa tätä aineellisen reduktion prosessia siinä mielessä, että kaikki palautetaan tietoisuuteen?

Kyllä on, nimittäin ensimmäinen kristillinen mystikko, Efesoksen pyhä Paavali, pakanoiden apostoli, joka ei koskaan ollut omin silmin nähnyt lihallista ja kuolevaista, eettistä Kristusta, ja niin hän loi sisälleen kuolemattoman ja uskonnollisen Kristuksen, hän, joka joutui kolmanteen taivaaseen ja näki siellä salattuja ja sanoinkuvaamattomia asioita (2 Kor. 13). Tämä ensimmäinen kristillinen mystikko uneksi myös hengen, tietoisuuden lopullisesta voitosta, ja sitä teologiassa kutsutaan teknisesti apokatastaasiksi tai rekonstituutioksi.

Ensimmäisen korinttilaiskirjeen luvun 15 jakeissa 26–28 hän sanoo meille, että viimeinen kukistettava vihollinen on kuolema, sillä Jumala alistaa kaiken jalkoihinsa; mutta kun Hän sanoo, että kaikki alistetaan kuolemalle, on selvää, ettei Hän, joka alisti kaiken itselleen, itse kuulu joukkoon, ja kun kaikki on alistettu kuolemalle, myös Poika alistuu sille, joka alisti kaiken valtaansa, jotta Jumala olisi kaikessa:

ινα η ο Θεος παντα εν πασιν. Lopussa siis Jumala, tietoisuus, on lopulta kaikki kaikessa.

Oppi täydentyä, kun sama apostoli puhuu asiasta koko maailman historian lopun yhteydessä kirjeessään efesolaisille. Kuten tiedetään, tässä kirjeessä hän esittää Kristuksen jota varten luotiin kaikki maailman näkyvät ja näkymättömät asiat (Kol. 1:16) kaiken pääksi (Ef. 1:22), ja hänessä, päässä, meidät kaikki herätetään eloon, jotta voisimme elää yhteydessä pyhimyksiin ja ymmärtää kaikkien pyhimysten kanssa, mikä on leveys ja pituus ja syvyys ja korkeus, ja tuntemaan Kristuksen rakkauden, joka ylittää kaiken tiedon (3:18, 19). Ja tämä kokoontuminen Kristuksessa, joka on ihmiskunnan pää ja ikään kuin sen tiivistelmä, on sitä, mitä apostoli kutsuu kaiken yhdistämiseksi tai kokoamiseksi tai koostamiseksi Kristukseen, *ανακεφαλαιωσασθαι τα παντα εν Χριστω*. Ja tämä koostaminen, *ανακεφαλαιωσις*, anakefalaioosi, maailmanhistorian ja ihmiskunnan loppu, on vain toinen apokatastaasin piirre. Apokatastaasi, joka saa Jumalan olemaan kaikki kaikessa, palautuu siis anakefalaioosiin, kaiken kokoontumiseen Kristukseen, ihmiskuntaan, joka siis on luomistyön loppu. Mutta eikö tämä apokatastaasi, kaiken inhimillistäminen tai jumalallistaminen, poista materian? Mutta jos poistetaan yksilöllistymisen periaatteena toimiva aine – skolastikkojen *principium individuationis* – eikö kaikki palaa puhtaaseen tietoisuuteen, joka puhtaassa puhtaudessaan ei tunne itseään eikä sitä myöskään voi käsittää tai aistia? Jos aine hävitetään, mitä jää hengen kannattimeksi?

Samat ongelmat ja samat käsittämättömyydet tulevat vastaan, kun edetään toista tietä.

Toisaalta voisi sanoa, että apokatastaasi, se, että Jumalasta tulee kaikki kaikessa, edellyttää, ettei niin aiemmin

ollut. Se, että kaikki oliot päätyvät nauttimaan Jumalasta edellyttää Jumalan saavuttavan kaikkien olentojen nautinnon, sillä autuuttava näkeminen on molemminpuolista, ja Jumalasta tulee täydellisempi kun Hänet tunnetaan paremmin, ja Hän saa ravintonsa sieluista ja rikastuu niistä.

Tällä hullujen unien tiellä voidaan kuvitella itseään tiedostamaton Jumala, joka uinuu aineessa ja muuttuu kaikesta tietoiseksi Jumalaksi, joka tiedostaa oman jumalallisuutensa; että koko maailmankaikkeus muuttuu Jumalaksi, tulee tietoiseksi sekä itsestään kokonaisuutena että joka ikisestä yksittäisestä tietoisuudesta. Mutta miten tuo tiedostamaton Jumala tällaisessa tapauksessa alkaa? Eikö Hän ole materia itse? Näin Jumala ei olisi maailmankaikkeuden alku, vaan loppu; mutta voiko se, mikä ei ollut alku, olla loppu? Tai voiko ajan ulkopuolella, ikuisuudessa, vallita eroa alun ja lopun välillä? »Kaiken sielu ei ole liitetty siihen samaan [siis aineeseen] jonka se itse sitoo», sanoo Plotinos¹⁹⁴. Vai onko pikemminkin niin, että kokonaisuuden tietoisuus pyrkii tulemaan jokaisen osan tietoisuudeksi ja tekemään jokaisen osatietoisuuden tietoiseksi itsestään, kokonaistietoisuudesta? Eikö tämä ole monoteistinen tai yksinäinen Jumala, joka pyrkii panteistiseksi? Ja jos niin ei ole, jos materia ja kärsimys ovat Jumalalle vieraita, kysytään: miksi Jumala loi maailman? Miksi Hän loi aineen ja toi kärsimyksen maailmaan? Eikö olisi ollut parempi, ettei Hän olisi tehnyt mitään? Mitä kunniaa Hän sai siitä, että loi enkelit tai ihmiset, jotka lankeavat ja jotka Hänen on tuomittava ikuisen kadotukseen? Loiko Hän ehkä pahan voidakseen parantaa sen? Tai oliko täydellinen ja ehdoton kaikkien olioiden ja ihmisten pelastus Hänen tekoaan? Tämä oletus ei nimittäin ole sen rationaalisempi tai hurskaampi kuin mikään muukaan.

Sikäli kuin yritämme kuvitella ikuisen onnen, kohtaamme sarjan kysymyksiä, joihin ei ole mitään tyydyttävää, siis rationaalista vastausta, lähdemme sitten liikkeelle monoteistisesta, panteistisesta tai vaikkapa panenteistisesta oletuksesta.

Palatkaamme Paavalin apokatastaasiin.

Kun Jumalasta tulee kaikki kaikessa, eikö ehkä ole niin, että Hän täydellistyy ja Hänestä tulee Jumala, ääretön tietoisuus, joka pitää sisällään kaikki tietoisuudet? Mitä sitten on ääretön tietoisuus? Koska tietoisuus edellyttää rajallisuutta tai pikemminkin on tietoisuutta rajasta, erottelusta, eikö se näin ollen sulje pois äärettömyyden? Mitä arvoa äärettömyyden käsitteellä on, kun sitä sovelletaan tietoisuuteen? Millainen on täysin tietoinen tietoisuus, jonka ulkopuolella ei ole mitään mikä ei olisi tietoisuutta? Mistä sellainen tietoisuus on tietoisuutta? Sisällöstäänkö? Vai eikö pikemminkin ole niin, että lähestymme apokatastaasia tai lopullista apoteoosia saavuttamatta sitä koskaan, kun lähdemme liikkeelle kaaoksesta, ehdottomasta tiedottomuudesta, ikuisuuteen ulottuvasta menneisyydestä?

Eikö tämä apokatastaasi, kaiken palaaminen Jumalaan, ole pikemminkin ideaalitermi, jota alituisesti lähestymme koskaan sitä saavuttamatta, jotkut kevyemmin askelin kuin toiset? Eikö absoluuttinen ja täydellinen ikuinen onni ole ikuinen toive, joka toteutuessaan kuolisi? Voiko olla onnellinen ilman toivoa? Kun omistaa haluamansa, toivolle ei ole sijaa, sillä omistaminen tappaa toivon ja halun. Sanon: eikö ehkä ole niin, että kaikki sielut kasvavat lakkaamatta, toiset suuremmissa mitassa kuin toiset, mutta niiden kaikkien täytyy joskus kulkea samojen kasvuasteiden läpi, eivätkä ne silti koskaan saavuta äärettömyyttä, Jumalaa, jota ne

alitusesti lähestyvät? Eikö ikuinen onni ole ikuista toivoa? Toivon ikuisena ytimenä on murhe, joka estää onnea hui-pentumasta tyhjyyteen.

Seuraa kysymyksiä, joihin ei ole vastausta.

»Hän on oleva kaikki kaikessa», sanoo apostoli. Mutta onko Hän jokaisessa meistä samalla tavalla kuin kaikessa? Eikö Jumala ole kokonaan yhdessä kirotussa? Eikö Hän ole tämän sielussa? Eikö Hän ole siellä, mitä kutsutaan helvetiksi? Ja miten Hän on siellä?

Tästä seuraa uusia ongelmia, jotka liittyvät taivaan ja helvetin, ikuisen onnen ja onnettomuuden vastakkaisuuteen.

Eikö ole niin, että lopulta kaikki pelastuvat, myös Kain ja Juudas ja jopa Saatana, kuten Origenes halusi tapahtuvan Paavalin apokatastaasia kehitellessään?

Kun katoliset teologimme pyrkivät antamaan rationaalisen eli eettisen perustelun opille helvetin tuskien ikuisuudesta, he esittävät niin erikoislaatuisia, naurettavia ja lapsellisia perusteluja, että on kuin valhe olisi saanut vallan. Jos nimittäin väittää, että koska Jumala on ääretön, myös rike Häntä kohtaan on ääretön, ja vaatii niin ollen ikuisen rangaistuksen, on sen lisäksi, että ääretöntä rikkomusta on mahdoton kuvitella täydellisen tietämätön siitä, että ihmisten moraalissa tai poliisitoiminnassa rikkeen vakavuutta ei mitata rikkeen kohteeksi joutuneen arvokkuudella vaan rikkojan aikomuksella, ja äärettömän rikkomuksen aie on silkkaa järjettömyyttä eikä mitään muuta. Tässä voidaan soveltaa sanoja, jotka Kristus lausui Isälleen: »Isä, anna heille anteeksi, sillä he eivät tiedä mitä tekevät», sillä ei ole ihmistä, joka Jumalaa tai lähimmäistään kohtaan rikkoessaan tietäisi mitä tekee. Inhimillisessä etiikassa, tai jos tah-

dotaan sanoa, ihmisen poliisitoiminnassa – jota kutsutaan rangaistusoikeudeksi, vaikka se on kaikkea muuta kuin oikeutta – ikuinen rangaistus on tyjä lause.

»Jumala on oikeudenmukainen ja rankaisee meitä; siinä se, mikä meidän tarvitsee tietää; kaikki muu on pelkkää uteliaisuutta.» Näin sanoo Lamennais¹⁹⁵, ja näin hänen mukanaan monet muut. Myös Calvin oli samaa mieltä. Mutta tyytyykö kukaan tällaiseen? Pelkkää uteliaisuutta! Pelkkää uteliaisuuttako muka on se, mikä melkein musertaa sydämemme!

Eikö ehkä ole niin, että paha tuhotaan, koska hän tahtoi tuhota itsensä tai ei tahtonut riittävän voimakkaasti ikuistaa itseään, koska oli paha? Emmekö voi sanoa, ettei ihmisestä tee hyvää tuonpuoleiseen elämään uskominen, vaan hän uskoo siihen, koska on hyvä? Tämä on etiikan, ei uskonnon aluetta. Tai pikemminkin: eikö etiikkaan kuulu se, että paha tekee hyvää, ja uskontoon se, että hyvä tekee pahaa?

Eikö meille toisaalta ehkä vastata, että syntinen kärsii ikuisen rangaistuksen koska hän ei lakkaa tekemästä syntiä, sillä kirodot eivät lakkaa tekemästä syntiä? Tämä ei ratkaise ongelmaa, jonka koko mielettömyys juontuu siitä, että rangaistus on ymmärretty kostonhimoksi tai kostoksi, ei oikaisemiseksi; se on ymmärretty barbaarikansojen tapaan. Ja samoin on ymmärretty helvetti ikään kuin poliisiksi: panemaan pelkoa maailmaan. Pahinta on silloin, ettei helvetti enää pelota. Siksi se siis pitää sulkea.

Mutta toisaalta, miksi ikuinen kärsimys ei voisi päteä uskonnollisena käsityksenä ja mysteerinä, vaikka ajatus saakin tunteemme kapinoimaan? Miksei olisi Jumalaa, joka saa ravintonsa meidän kärsimyksestämme? Onko

meidän onnemme muka maailmankaikkeuden päämäärä? Emmekö ravitse kärsimyksellämme vierasta onnea? Lukekaamme taas kammottavan traagikon Aiskhyloksen¹⁹⁶ *Rai-vottarista* nuo kuorot, joissa uudet jumalat kirotaan, koska nämä kumosivat vanhat lait ja veivät Oresteen raivotarten käsistä; kiihkeitä herjauksia apollonista pelastusta vastaan. Eikö pelastus revi ihmisen, jumalten vangin ja lelun, heidän käsistään, vaikka he leikkivät hänen kärsimyksillään ja nauttivat niistä traagikon sanojen mukaan kuin lapset kiduttaessaan koppakuoriaisia? Muistakaamme: »Jumalani, Jumalani, miksi minut hylkäsit?»

Niin, miksei ikuista kärsimystä? Vaikka helvetti onkin ikuista kärsimystä, se on sielun ikuistumista. Eikö kipu ole olennaista elämälle?

Ihmiset keksivät teorioita voidakseen selittää sen, mitä he kutsuvat pahan alkuperäksi. Miksei hyvän alkuperää? Miksi olettaa, että positiivinen ja alkuperäinen on hyvää, ja negatiivinen ja johdannainen pahaa? »Kaikki mikä on, on hyvää sikäli kuin se on», sanoi pyhä Augustinus. Mutta miksi? Mitä hyvyys merkitsee? Hyvä on hyvää jossakin, se johtaa päämäärään, ja jos sanoo, että kaikki on hyvää, sanoo toisin sanoen, että kaikki kulkee kohti päämääräänsä. Mutta mikä on sen päämäärä? Me isoamme ikuistumista ja säilymistä. Hyväksi me kutsumme sitä, mikä auttaa tässä päämäärässä, ja pahaksi sitä, mikä pyrkii heikentämään tai tuhoamaan tietoisuutta. Oletamme, että ihmisen tietoisuus on päämäärä eikä väline johonkin sellaiseen, joka ei olisi tietoisuutta, inhimillistä sen paremmin kuin yli-inhimillistäkään.

Kaikki metafyyminen optimismi, kuten Leibnizin, ja kaikki metafyyminen pessimismi, kuten Schopenhauerin,

perustuu juuri tähän. Leibnizille tämä maailma on paras mahdollinen, koska se pyrkii ikuistamaan tietoisuuden ja sen mukana tahdon, koska äly kasvattaa tahtoa ja täydellistää sitä, koska ihmisen päämääränä on Jumalan kontemplointi, ja Schopenhauerille tämä maailma on huonoin kaikista mahdollisista, koska se pyrkii tuhoamaan tahdon, koska äly, representaatio hävittää tahdon, oman äitinsä. Myös Franklin, joka uskoi tuonpuoleiseen elämään, vakuutti samaan tapaan, että tahtoi elää elämänsä elämän uudelleen *from its beginning to the end*; ja Leopardi, joka ei uskonut tuonpuoleiseen elämään, vakuutti, ettei kukaan suostuisi elämään elämänsä elämää uudelleen. Nämä opit eivät ole vain eettisiä vaan uskonnollisia, ja sikäli kuin tunnolla moraalista hyvästä on teologista arvoa, myös se on uskonnollista alkuperää.

Kysymme taas: eivätkö kaikki pelastu ja ikuistu, ja vieläpä onnessa eikä kärsimyksessä, niin ne, joita kutsumme hyviksi, kuin nekin, joita kutsumme pahoiksi?

Eikö kysymys hyvyydestä ja pahuudesta pidä sisällään myös tuomitsijan pahantahtoisuutta? Piileekö pahuus tekijän aikomuksessa vai pikemminkin sen aikomuksessa, joka tuomitsee teon pahaksi? Mutta hirvittävää on se, että ihminen tuomitsee itsensä, ryhtyy omaksi tuomarikseen.

Ketkä sitten pelastuvat? Tässä toinen kuvitelma – ei enemmän tai vähemmän rationaalinen kuin ne, jotka on esitetty tutkimuksen muodossa – jonka mukaan vain pelastusta kaipaavat pelastuvat, ja vain ne ikuistuvat, jotka ovat eläneet ikuisuuden ja ikuistumisen isoamisen tuskassa. Se, joka tahtoo olla koskaan kuolematta ja uskoo, ettei hengessä koskaan kuole, tahtoo sitä, koska ansaitsee sen, tai pikemminkin: henkilökohtaista kuolemattomuutta kaipaa vain

se, jolla on se jo sisällään. Kukaan ei lakkaa intohimoisesti kaiken järjen voittavalla intohimolla kaipaamasta omaa kuolemattomuuttaan, paitsi jos ei ansaitse sitä, ja koska ei ansaitse sitä, ei kaippaa sitä. Eikä ole epäoikeudenmukaista olla antamatta hänelle sitä, mitä hän ei osaa haluta, sillä pyytäkää ja teille annetaan. Ehkä itse kullekin annetaan sitä, mitä hän haluaa. Ja ehkäpä evankeliumin mukaan korjaamaton synty Pyhää Henkeä vastaan ei ole muuta kuin sitä, ettei halua Jumalaa, ei kaippaa ikuistumista.

»Sellainen kuin on henkenne, on myös etsintänne; saatte mitä haluatte, sitä on olla kristitty»,

*as is your sort of mind
so is your sort of search; you'll find
what you desire, and that's to be a Christian,*

kirjoitti Robert Browning¹⁹⁷.

Dante tuomitsi helvettiinsä epikurolaiset, jotka eivät uskoneet tuonpuoleiseen elämään. Heidät tuomittiin kammostavampaan kohtaloon kuin siihen, etteivät he saaneet tuonpuoleista elämää, eli tietoisuuteen siitä, etteivät he saaneet sitä, ja sen Dante ilmaisi pakottamalla heidät ikuisiksi ajoiksi hautoihinsa ilman valoa, ilman ilmaa, ilman tulta, ilman liikettä, ilman elämää¹⁹⁸.

Mitä julmaa on siinä, että ihmiseltä kielletään se, mitä hän ei halunnut eikä voinut haluta? *Aeneisin* VI laulussa lempeä Vergilius panee meidät kuulemaan valittavat äänet ja nyhyktykset, lapset, jotka itkevät helvetin portilla.

*continuo auditae voces, vagitus et ingens
infantumque animae flentes in limine primo,*

onnettomina siitä, että he olivat hädin tuskin päässeet elämään eivätkä ehtineet tuntea elämän makeutta, ja synkkä päivä oli repinyt heidät äitiensä povilta ja hukuttanut katkeraan murheeseen.

*Quos dulcis vitae exsortes et ab ubere raptos
abtulit atra dies et funere mersit acerbo.*¹⁹⁹

Mutta minkä elämän he menettivät, jos he eivät tunteneet sitä eivätkä kaivanneet sitä? Eikö olekin niin, että todellisuudessa he eivät kaivanneet sitä?

Saatetaan sanoa, että muut kaipasivat sitä heidän puolestaan, heidän vanhempansa toivoivat heidän olevan ikuisia, jotta voisivat elää heidän kanssaan kunniassa. Ja niin astumme uusien kuvitelmien kentälle eli ikuisen pelastuksen solidaarisuuteen ja kuvailuun.

On tosiaan monia, jotka kuvittelevat ihmislajin yhdeksi olennoksi, kollektiiviseksi ja solidaariseksi yksilöksi, jossa jokainen jäsen edustaa tai voi päätyä edustamaan kokonaisuutta. Niinpä he kuvittelevat pelastuksen kollektiiviseksi. Kollektiiviseksi he kuvittelevat myös ansion ja synnin samoin kuin pelastuksen. Tämän tuntemis- ja kuvittelutavan mukaan joko kaikki pelastuvat tai sitten ei pelastu kukaan; pelastus on kattava ja molemminpuolinen; jokainen ihminen on lähimmäiselleen Kristus.

Eikö aavistus tällaisesta piile katolisessa kiirastulessa siunatuista sieluista kertovassa kansanuskomuksessa, jonka mukaan elävät voivat puhua kuolleiden puolesta ja tarjota ansioita heidän puolestaan? Katolisessa kansanhurskaudessa on tavallista ajatella, että ansioita voi siirtää niin eläville kuin kuolleille.

Ei pidä myöskään unohtaa, että ihmisen uskonnollisen ajattelun historiassa on monasti esitetty ajatus, jonka mukaan kuolemattomuus rajoittuu tiettyyn määrään valittuja, muita edustaviin henkiin, jotka määrämielessä sisältävät muut. Ajatus on pakanallista alkuperää – sillä sellaisia olivat sankarit ja puolijumalat – ja joskus se piiloutuu sanontaan, jonka mukaan monet ovat kutsutut mutta harvat valitut.

Kun valmistelin tätä esseettä, käsiini päätyi kolmas painos teoksesta *Dialogue sur la vie et sur la mort*, jonka on kirjoittanut Charles Bonnefon²⁰⁰. Siinä samankaltaiset kuvitelmat kuin tässä esittämäni ovat saaneet tiiviin ja suggestiivisen muodon. Sielu ei voi elää ilman ruumista eikä ruumis ilman sielua, sanoo Bonnefon, ja niin ollen syntymää tai kuolemaa ei ole todellisuudessa olemassa, eikä ankarasti ottaen myöskään ruumista, sielua, syntymää tai kuolemaa, vaan ne kaikki ovat abstraktioita tai näennäisyyksiä. On ainoastaan ajattelevaa elämää, jonka osa me olemme ja joka ei voi sen paremmin syntyä kuin kuolla. Bonnefon kiistää ihmisen yksilöllisyyden ja sanoo, ettei kukaan voi sanoa »minä olen», vaan ainoastaan »me olemme» tai vielä täsmällisemmin »meissä on». Meissä ajattelee ja rakastaa ihmiskunta, laji. Ja sielut välittyvät samalla tavoin kuin ruumiit. »Elävä ajattelu tai ajatteleva elämä, jota me olemme, kohtaa itsensä uudelleen analogisessa muodossa sille, mikä oli alkuperämme ja vastasi olemustamme raskaana olevan naisen kohdussa.» Jokainen meistä on niin ollen elänyt aikaisemmin ja on elävä uudelleen, vaikkei sitä tiedäkään. »Jos ihmiskunta kohoaa alituisesti itsensä yläpuolelle, niin kun viimeinen ihminen kuolee – tuo ihminen, joka sisältää koko muun ihmiskunnan – kuka sanoisi, ettei hän ole kohonnut korkeampaan ihmisyyteen, jota on olemassa muualla, taivaassa? [...] Solidaarisina kaikki,

me kaikki pääsemme vähitellen keräämään ponnistelumme hedelmät.» Tämän kuvittelu- ja tuntemistavan mukaan koska kukaan ei synny, kukaan ei kuole, eikä yksikään sielu ole lakannut taistelemasta vaan on upottaunut monasti ihmiskamppailun keskelle »aina siitä lähtien, kun tätä tietoisuutta vastaava sikiö ilmaantui ihmisilmiöiden seuraantoon». On selvää, että koska Bonnefon kaikkein ensimmäiseksi kiistää persoonallisen yksilöllisyyden, hän jättää huomiotta sen, mitä todella kaipaamme, eli yksilöllisyyden pelastamisen; mutta koska toisaalta hän, Bonnefon, on persoonallinen yksilö ja tuntee tätä kaipausta, hän turvautuu kutsuttujen ja valittujen väliseen erotteluun ja edustavien henkien käsitteeseen ja antaa tietylle määrälle ihmisiä tuon edustavan kuolemattomuuden. Näitä valittuja hän kuvaa sanomalla, että »he ovat hieman tarpeellisempia Jumalalle kuin me itse». Hän päättää suurellisen unensa sanomalla, »että mahdollisesti kohoamme vähitellen korkeimpaan onneen ja elämämme sulautuu täydelliseen elämään kuin vesipisara mereen. Silloin ymmärrämme, että kaikki oli välttämätöntä, että jokaisessa filosofiassa ja uskonnossa oli oma osatotuutensa, ja että kaikissa harhailuissamme ja virheissämme ja historiamme synkimmillä hetkillä havaitsimme kaukaisen majakan valon, ja meidät kaikki oli ennalta määrätty osallistumaan ikuiseen valoon. Ja jos Jumalalla, jonka olemme tapaava, on ruumis – emmekä me voi kuvitella elävää Jumalaa, jolla ei olisi – olisimme yksi sen tietoisista soluista samoin kuin lukuisten aurinkojen esiin tuomat lukuisat rodut. Jos tämä unelma täyttyisi, rakkauden valtameri kastelisi rantojamme ja jokainen elämä lisäisi lopulta vesipisaran sen äärettömyyteen.» Mitä tämä Bonnefonin kosminen unelma on, ellei kuvallinen esitys Paavalin apokatastaasista?

Niin, tämä vanhaa kristillistä perua oleva uni ei ole pohjimmiltaan muuta kuin Paavalin anakefalaioosi, kaikkien ihmisten fuusioituminen Ihmiseksi, koko ihmiskunnan ruumiillistuminen Kristuksen persoonaksi, ja kaikkien ihmisten ja kaiken alistuminen Jumalalle, jotta Jumalasta, tietoisuudesta, voisi tulla kaikki kaikessa. Tämä edellyttää kollektiivista pelastusta ja kuoleman jälkeen jatkuvaa yhteisöä.

1700-luvun puolivälissä kaksi protestantttilähtöistä pietistiä, Johann Jakob Moser ja Friedrich Christoph Oetinger²⁰¹, antoivat voimaa ja arvoa Paavalin anakefalaioosille. Moser julisti, että hänen uskontonsa ei ollut tiettyjen oppien pitämistä totena ja hyveellistä elämää niiden mukaan, vaan yhdistymistä Kristuksen kautta jälleen Jumalaan; tätä vastaa aina elämän loppuun saakka kasvava tieto omista syneistä ja Jumalan armosta ja pitkämielisyydestä, kaikkien luonnollisten tuntemusten muuttuminen, Kristuksen kuolemaan perustuvan sovituksen vastaanottaminen, nautinto rauhasta Jumalan kanssa, kun Pyhä Henki todistaa alati syntien anteeksiantamisesta; pelkkään uskoon perustuva käyttäytyminen Kristuksen mallin mukaisesti, Jumalan lähestyminen ja sielun kanssakäyminen Hänen kanssaan, armossa kuoleminen ja tuomion odotus, joka vie autuaat lähelle Jumalaa ja *kanssakäymiseen kaikkien pyhien kanssa*²⁰². Kanssakäyminen kaikkien pyhien kanssa, siis, ei pidä ikuista onnea Jumalan äärettömyyden näkemisenä vaan efesolaiskirjeen pohjalta Jumalan kontemploimisena Kristuksessa sopusoinnussa luodun kanssa. Kanssakäyminen pyhimysten kanssa oli Moserin mukaan ikuisen onnen olennaisena sisältönä. Siten toteutettiin Jumalan valtakuntaa, josta niin tuli ihmisen valtakunta. Ja esitellessään näiden kahden pie-

tistin oppeja Ritschl tunnustaa²⁰³, että kumpikin todistaja toi protestantismiin jotakin yhtä arvokasta kuin toisen pietistin Spencerin teologinen menetelmä.

Näemme siis, miten aina pyhästä Paavalista alkaen sisäinen mystinen kristillinen kaipaus on ollut sitä, että maailmankaikkeudelle annetaan inhimillinen tai jumalallinen päämäärä ja pelastetaan inhimillinen tietoisuus tekemällä koko ihmiskunnasta yksi persoona. Tätä vastaa anakefalaios, kaiken taivaassa ja maan päällä olevan kokoontuminen yhteen, näkyvän ja näkymättömän kokoontuminen Kristukseen, ja apokatastaasi, kaiken palaaminen Jumalaan eli tietoisuuteen, jotta Jumala olisi kaikki kaikessa. Ja eikö se, että Jumala on kaikki kaikessa, tarkoita sitä, että kaikki saa tietoisuuden ja kaikki tapahtunut nousee kuolleista, ja kaikki ajassa olemassa ollut muuttuu ikuiseksi? Tässä kokonaisuudessa yksilölliset tietoisuudet, ne, jotka ovat olleet, ne, jotka ovat, ja ne, jotka ovat oleva, elävät yhteisössä ja solidaarisina.

Mutta eikö tämä kaiken joskus olemassa olleen nouseminen tietoiseksi väistämättä tuo mukanaan identtisyuden fuusioitumisen, samanlaisuuden amalgaamin? Kun ihmiskunta muuttuu Kristuksessa todelliseksi pyhien yhteisöksi, Jumalan valtakunnaksi, eivätkö pettävät ja jopa syntiset yksilölliset erot katoa, ja jokaisesta ihmisestä jää täydellisessä yhteisössä jäljelle vain se, mikä hänessä oli olennaista? Eikö ehkä kävisi Bonnefonin oletuksen mukaisesti niin, että tämä tietyyssä maapallon kolkassa 1900-luvulla elänyt tietoisuus tuntisi olevansa sama kuin monet muut, jotka elivät toisilla vuosisadoilla ja ehkä aivan muilla tienoilla?

Ja miten voitaisiin kuvitella substantiaallinen ja läheinen, todellinen kaikkien koskaan olleiden sielujen liitto? »Jos

kaksi olentoa kasvaisi yhteen, ne tekisivät enemmän kuin maailma.»

*If any two creatures grew into one
They would do more than the world has done*

sanoi Browning²⁰⁴, ja Kristus on sanoinut meille, että missä kaksi kokoontuu Hänen nimessään, siellä Hän on läsnä.

Armo on monien mukaan siis yhteisö, mutta täydellisempi kuin tämän maailman yhteisöt: se on ihmisyhteisö, josta on tullut persoona. On sellaisia, jotka uskovat, että kaiken inhimillisen edistyksen pyrkimyksenä on muuttaa lajimme kollektiiviolenoksi, jolla on todellinen tietoisuus – eikö ihmisyksilön elimistö olekin eräänlainen solujen liitto? – ja kun se on saavuttanut täyden tietoisuuden, kaikki koskaan eläneet heräävät siinä eloon.

Monet ajattelevat, että armo on yhteisö. Aivan kuten kukaan ei elä eristettynä, kukaan ei myöskään voi selviytyä eristettynä. Jumalasta ei voi nauttia taivaassa, jos näkee veljensä kärsivän helvetissä, sillä synti ja ansiot olivat yhteisiä. Me ajattelemme muiden ajatuksin ja tunnemme toisten tunteilla. Se, että näkee Jumalan kun Jumala on oleva kaikki kaikessa, on yhtä kuin nähdä kaikki Jumalassa ja elää kaiken kanssa Jumalassa.

Tämä upea unelma ihmiskunnan lopullisesta solidaarisuudesta on Paavalin anakefalaioosi ja apokatastaasi. Me kristityt, sanoi apostoli (1 Kor. 12:27), olemme Kristuksen ruumis, lihaa Hänen lihastaan ja luuta Hänen luistaan (Efes. 5:30), viiniköynnöksen rönsyjä.

Mutta mitä yksityinen tietoisuus merkitsee tässä lopun solidarisoitumisessa, tässä totisessa ja korkeimmassa kaik-

kien luotujen *kristustumisessa*? Mitä tulee minusta, ajan ja tilan orjasta, hauraasta minäparasta, jonka järki kertoo olevan vain ohimenevä sattuma, mutta jonka pelastaakseni elän ja kärsin ja toivon ja uskon? Jos maailmankaikkeuden inhimillinen päämäärä, siis tuo tietoisuus on pelastettu, luopuisinko uhraamaan tämän kurjan minän, jonka avulla yksin tunnen tämän päämäärän ja tietoisuuden?

Tragedian huipulla, sen ytimessä, saavumme korkeimpaan uskonnolliseen uhriin: oman henkilökohtaisen tietoisuuden uhraamiseen täydellisen inhimillisen tietoisuuden, jumalallisen tietoisuuden, alttarilla.

Mutta onko tämä todella traagista? Jos saavuttaisimme selkeän kuvan tästä anakefalaiiosista, jos onnistuisimme ymmärtämään ja tuntemaan, että rikastutamme Kristusta, epäroisimmekö hetkeäkään antautua täydellisesti Hänelle? Tahtoisiko mereen virtaava puro, joka tuntee meriveden suolaisuuden koskettavan raikasta vettä, virrata takaisin lähteeseensä? Tahtoisiko sade palata pilveen, joka syntyi merestä? Eikö ole nautinnollista imeytyä toiseen?

Ja silti...

Niin, kaiken kaikkiaan tragedia kulminoituu tähän.

Ja sielu, ainakin minun sieluni, kaipaa jotakin muuta. Se ei kaipaa imeytymistä, seesteisyyttä, rauhaa tai sammumista, vaan ikuista lähestymistä koskaan perille saapumatta, ikuista kaipausta, ikuista toivoa, joka uusiutuu ikuisesti, muttei koskaan täysin täyty. Ja sen myötä sieluni kaipaa ikuista jonkin puuttumista ja ikuista kärsimystä. Kärsimystä, tuskaa, jonka ansiosta se lakkaamatta kasvaa tietoisuudesta ja kaipauksesta. Älkää kirjoittako taivaan portille niin kuin Dante helvetin portille, *Lasciate ogni speranza!* Älkää tuhotko aikaa! Elämämme on toivoa, joka alituisesti

muuttaa itsensä muistoksi, ja muisto puolestaan synnyttää toivoa. Antakaa meidän elää! Ikuisuus, joka on kuin ikuista nykyhetkeä, vailla muistia ja toivoa, on kuolemaa. Sellaisia ovat ideat, mutta eivät ihmiset. Sellaisia ovat ideat Jumalaidessa, mutta ihmiset eivät voi niin elää elävässä Jumalassa, ihmis-Jumalassa.

Mieluummin siis ikuinen kiirastuli kuin taivas; ikuinen nousu. Jos kaikki kärsimys katoaa, niin puhtaaksi ja henkistyneeksi kuin sen kuvittelemmekin, jos kaikki kaipaus katoaa, mikä saa autuaat jatkamaan elämistä? Jos he eivät kärsi Jumalan tähden, miten he rakastaisivat Häntä? Ja jopa armossa, kun he näkevät Jumalan vähä vähältä ja yhä lähempää, koskaan kokonaan saavuttamatta Häntä, eikö heille aina jää jotakin tiedettävää ja kaivattavaa, eikö heille jää aina hieman epävarmuutta, sillä muutoinhan he nukahtaisivat?

Loppujen lopuksi: jos sielun syvimmästä tragediasta ei jää jäljelle mitään, millaista elämä muka olisi? Onko suurempaa nautintoa kuin muistaa kurjuus – ja sen muistaminen on sen tuntemista – onnen aikana? Eikö vankila vainoa sitä, joka on sieltä vapautunut? Eikö hän jää kaipaamaan ainakin vapauden kaipuutaan?

* * *

»Mytologisia unia!», sanotaan. En ole väittänytkaan, että ne olisivat mitään muuta. Mutta eikö mytologisella unella ole oma totuutensa? Eivätkö uni ja myytti ehkä paljasta sanomatonta totuutta, irrationaalista totuutta, jota ei voida todistaa?

Mytologiaa! Ehkäpä; mutta meidän täytyy mytologisoida kuolemanjälkeisestä elämästä kuin Platonin aikana.

Olemme juuri nähneet, että kun yritämme antaa konkreettisen, käsitettävän, toisin sanoen rationaalisen muodon ensimmäiselle, perimmäiselle ja perustavalle kaipuullemme, kaipuulle ikuiseen elämään, joka on tietoinen itsestään ja henkilökohtaisesta yksilöllisyydestään, esteettiset, loogiset ja eettiset järjettömyydet kasaantuvat eikä ole mitään keinoa kuvitella autuuttavaa näkemistä ja apokatastaasia ristiinriidattomasti ja johdonmukaisesti.

Ja silti!

Niin, silti meidän täytyy kaivata sitä, niin absurdilta kuin se meistä näyttääkin; elääksemme meidän täytyy jopa uskoa siihen tavalla tai toisella. Elääksemme? Niin, ei ymmärtääksemme maailmankaikkeutta. Meidän täytyy uskoa siihen, ja siihen uskomisen on uskonnollista. Kristinusko, ainoa uskonto, jonka me 1900-luvun eurooppalaiset voimme todella tuntea, on Kierkegaardin sanojen mukaan epätoivoinen takaportti²⁰⁵, joka onnistuu vain uskon marttyyriudella. Tämän saman traagisen ajattelijan mukaan se on järjen ristiinnaulitsemista.

Se, joka saattaa niin tehdä, ei puhu perusteettomasti puhuessaan ristin hulluudesta. Hulluutta, epäilemättä, hulluutta. Eikä jenkkihumoristi Oliver Wendell Holmes²⁰⁶ osunut harhaan pannessaan yhden nerokkaiden keskustelijensa hahmoista sanomaan, että tällä oli parempi käsitys niistä, jotka on suljettu mielisairaalaan uskonnollisen pakkomielteen vuoksi, kuin niistä, joilla on samat uskonnolliset periaatteet, mutta jotka säilyttävät järkensä ja kulkevat vapaina ja tulematta hulluiksi. Mutta eivätkö myös he Jumalan ansiosta elä hulluina? Eikö ole olemassa kesyä hulluutta, joka paitsi sallii meidän olla kanssakäymisissä lähimmäistemme kanssa tuottamatta vaaraa yhteiskunnalle

myös auttaa meitä siinä, sillä sen avulla voimme antaa elämälle ja yhteiskunnalle mielen ja päämäärän?

Ja ennen kaikkea: mitä on hulluus ja miten voimme erottaa sen järjestä, elleimme asettaudu kummankin ulkopuolelle, mikä puolestaan on mahdotonta?

On kukaties hulluutta ja suurta hulluutta pyrkiä tunkeutumaan tuonpuoleisen arvoitukseen; on hulluutta yrittää pakottaa terveen järjen sanelu tottelemaan mielikuvituksemme ristiriitaisia unia. Ja terve järki kertoo meille, ettei mitään voi rakentaa ilman perustaa, ja tiedettäväksi mahdottoman tyhjiön täyttäminen mielikuvituksen töillä on paitsi turhaa myös tuhoisaa. Ja silti...

Meidän täytyy uskoa tuonpuoleiseen, ikuiseen elämään kuoleman jälkeen, yksilölliseen ja persoonalliseen elämään, jossa meistä jokainen tuntee tietoisuutensa ja miten se sekoittumatta yhdistyy korkeimmassa tietoisuudessa, Jumalassa, kaikkiin muihin tietoisuuksiin; meidän täytyy uskoa tuonpuoleiseen elämään voidaksemme elää ja kestää tätä elämää ja antaa sille merkityksen ja päämäärän. Ja ehkä meidän täytyy uskoa tuonpuoleiseen elämään voidaksemme ansaita sen, saavuttaa sen. Saattaahan olla, ettei se, joka ei kaipaa sitä yli järjen ja tarvittaessa järkeä vastaan, ansaitse sitä eikä saavuta sitä.

Ennen kaikkea meidän tulee tuntea ja käyttäytyä kuin meille olisi kuoleman jälkeen varattu maanpäällisen elämämme loputon jatko; ja jos meille on varattu tyhjyys, meidän on *Obermannin* sanoin toimittava niin, ettei se olisi oikeudenmukaista.

Tämä johdattaa meidät kuin kädestä pitäen tarkastelemaan ainoan ongelmamme käytännöllistä tai eettistä puolta.



XI KÄYTÄNNÖN ONGELMA

L'homme est périssable. – Il se peut; mais périssons en résistant, et, si le néant nous est réservé, ne faisons pas que ce soit une justice.

– SÉNANCOUR: *Obermann*, kirje XC

Näiden esseiden harhailevalla polulla olen moneen kertaan määritellyt oman asemani tarkastelemaani ongelmaan nähden, vaikka kammoankin määritelmiä; tiedän siitä huolimatta, että aina löytyy tyytymätön lukija, joka on koulutettu tavalla tai toisella dogmaattiseksi. Hän sanoo: »Tuo mies ei tee johtopäätöksiä, hän epäröi; nyt hän näyttää sanovan yhtä ja sitten aivan toista; hän on ristiriitoja täynnä; en pysty luokittelemaan häntä; mikä mies hän oikein on?» Juuri sellainen mies, joka sanoo ristiriitaisuuksia, ristiriitojen ja kamppailun ihminen, kuten Job itseään kuvaili: hän sanoo yhtä sydämellään ja toista päällään, ja tästä kamppailusta muodostuu hänen elämänsä. Se on

kirikkaampaa kuin vesi, joka virtaa vuorenhuippujen sulaneesta lumesta.

Minulle väitetään, että asemani on kestämaton, että on rakennettava perusta, jolle voimme tukea toimintamme ja tekemme, että on mahdotonta elää ristiriidoista, että ykseys ja selkeys ovat elämän ja ajattelun välttämättömiä edellytyksiä, että elämä ja ajattelu pitää nimenomaan yhtenäistää. Päädyimme aina samaan. Sillä juuri sisäinen ristiriita yhtenäistää elämäni ja antaa sille käytännöllisen syyn olla olemassa.

Tai pikemminkin konflikti itse, tuo sama intohimoinen epävarmuus yhdentää toimintani ja saa minut elämään ja työskentelemään.

Olen sanonut, että me ajattelemme elääksemme; mutta kenties olisi täsmällisempää sanoa että ajattelemme koska elämme, ja ajattelumme muoto vastaa elämämme muotoa. Minun on toistettava taas kerran, että yleensä eettiset ja filosofiset oppimme ovat vain käyttäytymisemme, tekememme oikeuttamista *a posteriori*. Oppimme ovat yleensä keinoja, joilla yritämme selittää ja oikeuttaa oman toimintatapamme toisille ja itsellemme. Ja pantakoon merkille, ettei vain toisille vaan myös itsellemme. Ihminen, joka ei todella tiedä miksi toimii juuri niin kuin toimii eikä millään muulla tavalla, tuntee tarvetta selittää toimintansa syy itselleen ja niinpä hän kehittelee sellaisen. Ne, mitä pidämme käyttäytymisemme motiiveina, ovat yleensä vain tekosyitä. Sama syy, jota yksi pitää perusteena hoitaa itseään jotta elämä pitenis, voi toiselle toimia perusteena ampua itsensä.

Ei voida kuitenkaan kiistää, että järkeilyillä ja ideoilla on vaikutusta ihmisen toimintaan, ja joskus ne jopa määrittävät sen samaan tapaan kuin suggestio hypnotisoidun

toiminnan, ja näin on siksi, että jokaisella idealla – joka ei ole muuta kuin keskeytetty teko – on taipumus purkautua teoksi. Tämä käsite johti Fouilléen²⁰⁷ muodostamaan teorian idea-voimista. Tavallisesti ne kuitenkin ovat voimia, jotka sopeutuvat muihin, paljon sisäisempiin ja paljon vähemmän tietoisiin voimiin.

Mutta jätetään kaikki tämä toistaiseksi syrjään. Tahdon osoittaa, että epävarmuus, epäily, alituinen kamppailu lopullisen kohtalomme arvoituksesta, henkinen epätoivo sekä kiinteän ja vakaan dogmaattisen perustan puuttuminen voivat voimia moraalin perustana.

Se, joka perustaa tai uskoo perustavansa käyttäytymisensä sisäisen tai ulkoisen, tunteen tai toiminnan kiistämättömänä pitämäänsä oppiin tai teoreettiseen periaatteeseen, on vaarassa muuttua fanaatikoksi, ja lisäksi hänen moraalisensa romahtaa sinä päivänä jona tuo oppi järkkyy tai kumoutuu. Jos hänen tukevaksi luulemansa maa alkaa vavista, hän vapisee itse maanjäristyksessä, sillä me kaikki emme ole ihanteellisia stoalaisia, jotka eivät järkähdä edes sirpaleiksi lyödyn maanpiirin raunioilla. Onneksi dogmaattikon pelastaa se, mikä piilee hänen ajatustensa alla. Sillä jos joku kertoo olevansa huijaamatta tai pettämättä lähintä ystävänsä vain koska pelkää helvettiä, voit olla varma, ettei hän toimisi samoin vaikkei enää uskoisikaan helvettiin, sillä hän keksisi jonkin toisen selityksen. Ja tämä on ihmislajille kunniaksi.

Mutta se, joka uskoo purjehtivansa ehkä ilman suuntimaa epävakaa ja mahdollisesti uppoavalla lautalla, ei saa järkyttyä, jos lautta liikahtaa hänen jalkojensa alla ja alkaa upota. Sellainen uskoo toimivansa ei siksi, että pitää toimintaperiaatettaan totena, vaan tehdäkseen periaatteensa

todeksi, osoittaakseen sen totuuden, luodakseen oman hengellisen maailmansa.

Käyttäytymiseni tulee toimia parhaana, moraalisena todisteena korkeimmasta kaipauksestani; ja ellen onnistu vakuuttamaan itseäni siitä, että se, mitä toivon, on totta viimeisen ja korjaamattoman epävarmuuden rajoissa, syynä on se, ettei käyttäytymiseni ole kyllin puhdasta. Hyve ei siis perustu oppiin, vaan oppi hyveeseen, ja marttyyri tekee uskon pikemminkin kuin usko marttyyriin. Turvallisuutta tai lepoa ei ole – sikäli kuin turvallisuus ja lepo ovat saavutettavissa tässä elämässä, joka on olemukseltaan epävarma ja levoton – paitsi intohimoisen hyvässä käyttäytymisessä.

Käyttäytyminen, käytäntö, toimii opin, teorian todisteena. »Joka tahtoo noudattaa hänen tahtoaan, pääsee kyllä selville siitä, onko opetukseni lähtöisin Jumalasta vai puhunko omiani» (Joh. 7:17); ja tunnetaan Pascalin lause, jonka mukaan on aloitettava siunatun veden ottamisella jotta päätyisi uskovaksi. Samaa tapaan ajatteli pietisti Johann Jakob Moser, jonka mukaan kenelläkään ateistilla tai naturalistilla ei ollut oikeutta pitää kristinuskoa totuudesta tyhjänä jos hän ei ollut koetellut sitä täyttämällä sen ohjeet ja käskyt²⁰⁸.

Mikä on sydämemme antirationaalinen totuus? Ihmissielun kuolemattomuus, totuus siitä, että tietoisuutemme säilyy ollenkaan katoamatta, totuus maailmankaikkeuden inhimillisestä päämäärästä. Ja mikä on sen moraalinen todiste? Voimme muotoilla sen näin: toimi niin, että ansaitset ikuisuuden sekä oman tuomiosi että muiden tuomion mukaan, teet itsesi korvaamattomaksi, et ansaitse kuolemaa. Tai ehkä näin: toimi ikään kuin kuolisit huomenna,

mutta selviytyäksesi ja ikuistuaaksesi. Moraalin päämääränä on antaa henkilökohtainen, inhimillinen päämäärä maailmankaikkeudelle; löytää maailmankaikkeuden päämäärä – jos sillä sellainen on – toiminnan avulla.

Yli sata vuotta sitten, vuonna 1804, patriarkka Rousseau'n syvällisin ja kiihkein henkinen jälkeläinen, Pascal mukaanlukien, ja ranskalaisista ajattelijoista traagisin, eli Sénancour kirjoitti *Obermannin* valtaisan monodian kirjeessä XC sanat, jotka merkitsin tämän luvun päällekirjoitukseksi: »Ihminen on katoavainen. Kenties niin; mutta kadotkaamme vastarintaa tehden, ja jos tyhjiys odottaa meitä, älkäämme toimiko niin, että se olisi oikeudenmukaista.» Kun tämän lauseen muuttaa negatiivisesta positiiviseen muotoon ja sanoo »Ja jos meitä odottaa tyhjiys, toimikaamme niin, että se on epäoikeudenmukaista», saa varmimman mahdollisen toimintaperustan ihmiselle, joka ei voi tai tahdo olla dogmaatikko.

Uskonnotonta, demonista, sitä, mikä tekee kyvyttömäksi toimintaan ja jättää meidät ilman mitään ihanteen antamaa puolustusta pahoja taipumuksiamme vastaan, on pessimismi, jonka Goethe laittaa Mefistofeleen suuhun pannessaan tämän sanomaan »Kaikki, mikä on syntynyt, ansaitsee kadota» (*denn alles was entsteht ist wert dass es zugrunde geht*). Juuri tällaista pessimismia ihmiset sanovat pahaksi eivätkä sitä toista, joka pelkää sitä, että kaikki katoaa lopussa, ja valittaa ja taistelee tätä pelkoa vastaan. Mefistofeles sanoo, että kaikki syntynyt ansaitsee kadota ja tuhoutua, mutta ei että kaikki katoaa tai tuhoutuu, ja me sanomme, että kaikki mikä syntyy ansaitsee kohota, ikuistua, vaikkei mitään sellaista tapahtuisikaan. Nämä ovat vastakkaiset asenteet.

Kyllä, ehdottomasti kaikki ansaitsee ikuisuuden, jopa itse paha, sillä se, mitä me kutsumme pahaksi, menettäisi pahuutensa ikuistuessaan: se menettäisi ajallisuutensa. Pahan olemus on sen ajallisuudessa, siinä, ettei se pyri viimeiseen ja pysyvään päämäärään.

Tässä saattaa olla hyödyllistä mainita jotakin tuosta syvästä erottelusta, jota yleensä kutsutaan pessimismiksi ja optimismiksi. Sekaannus on yhtä suuri kuin se, joka valitsee individualismin ja sosialismin erottelussa. On tuskin mahdollista edes käsittää, mitä pessimismi on.

Olen juuri lukenut kesäkuun kuudennen 1912 *The Nationista* artikkelin nimeltä »A Dramatic Inferno», joka käsittelee Strindbergin teosten englanninnosta. Teksti alkaa näillä arvostelukykyisillä havainnoilla: »Jos maailmassa olisi rehellistä ja täydellistä pessimismia, se olisi väistämättä hiljaisuutta. Äänen löytävä epätoivo on sosiaalista, se on kurjuuden huuto, jonka veli huudahtaa veljelleen, kun kumpikin kompuroi varjojen laaksossa, joka on täynnä tovereita. Ahdistunut huuto todistaa siitä, että elämässä on jotakin hyvää, sillä se edellyttää sympatiaa [...] Todellinen synkkyys, rehellinen epätoivo, on mykkää ja sokeaa; se ei kirjoita kirjoja eikä se tahdo tuoda sietämättömän maailmanmankaikkeuden taakaksi vaskea kestävämpää monumenttia.» Tässä arviossa piilee epäilemättä sofismia, sillä todella kärsivä ihminen itkee ja jopa huutaa, vaikka olisikin yksin eikä kukaan kuulisi häntä, sillä se helpottaa, vaikka saat- taakin juontua sosiaalisista tavoista. Mutta eikö yksinäinen leijona ulvo autiomaassa, jos sen poskihammasta särkee? Tästä huolimatta on mahdoton kiistää näiden pohdiskeluiden totuudellista perustaa. Protestoivan ja itseään puolustavan pessimismin ei voi sanoa olevan todellista pessimismia.

Eikä sitä tietenkään ole se, että sanotaan ettei minkään tulisi kadota vaikka kaikki katoaa, ja toisaalta on pessimismii sanoa, että kaiken tulisi kadota vaikka mikään ei katoa. Sitä paitsi on monenlaista pessimismii. On eudaimonista tai ekonomista pessimismii, joka kieltää onnen; on eettistä pessimismii, joka kiistää moraalisen hyvän voitokkuuden; ja on uskonnollista pessimismii, joka lankeaa epätoivoon maailmankaikkeuden inhimillisestä päämäärästä, yksilöllisen sielun ikuisesta pelastuksesta.

Kaikki ansaitsevat pelastuksen, mutta ennen kaikkea ikuisuuden ansaitsee se, joka kaipaa sitä intohimoisesti ja jopa järjenvastaisesti, kuten sanoin jo edellisessä luvussa. Englantilainen profetaksi ryhtynyt kirjailija – moinen ei hänen maassaan ole harvinaista – Wells²⁰⁹ kertoo meille kirjassaan *Anticipations*, että »aktiiviset ja kykeneväiset ihmiset kaikissa uskontokunnissa ovat käytännössä taipuvaisia ohittamaan kuolemattomuutta koskevan kysymyksen (*to disregard... altogether*).» Ja juuri siksi näiden Wellsin mainitsemien aktiivisten ja kykeneväisten ihmisten uskonnolliset vakaumukset ovat yleensä pelkkää valhetta, ja valhetta on myös heidän elämänsä, jos he tahtovat perustaa sen uskontoon. Mutta ehkäpä se, mitä Wells sanoo, ei olekaan niin totta kuin hän ja muut kuvittelevat. Nämä aktiiviset ja kykeneväiset ihmiset elävät kristillisten periaatteiden kyllästävässä yhteiskunnassa, heitä ympäröivät kristinuskon tuottamat instituutiot ja sosiaaliset tunteet, ja usko sielun kuolemattomuuteen elää heidän sieluissaan kuin maanalaisena jokena, joka kuitenkin kastelee heidän tekojensa ja pyrkimystensä juuria.

On myönnettävä, ettei moraalille tosiasiaa ole kestävämpää perustaa kuin katolisen moraalin perusta. Ihmisen

päämääränä on ikuinen onni, joka koostuu Jumalan näkemisestä ja siitä, että nauttii Hänestä vuosisadasta vuosisaatan. Se kuitenkin erehtyy tähän päämäärään johtavista keinoista; ikuisen onnen tekeminen riippuvaiseksi siitä, että uskooko Pyhän Hengen tulevan Isästä ja Pojasta eikä vain Isästä, tai Jeesuksen jumaluudesta, tai hypostaattisen yhteyden teoriasta, tai edes Jumalan olemassaolosta, on hirviömaistä, kun asiaa hiemankin ajattelee. Inhimillinen Jumala – ainoa, jonka voimme ajatella – ei koskaan hylkäisi sitä, joka ei pysty uskomaan Häneen päällään, eikä uskonnoton kiellä Jumalan olemassaoloa päässään vaan sydämessään, kun hän siis toivoo, ettei Jumalaa ole olemassa. Jos jokin uskomus voidaan yhdistää ikuisen onnen saavuttamiseen, niin usko tähän onneen itseensä ja sen mahdollisuuteen.

Mitä sanomme tuohon toiseen pedanttien kuninkaan väitteeseen, jonka mukaan emme ole tulleet maailmaan olemaan onnellisia vaan täyttämään velvollisuutemme? (*Wir sind nicht auf der Welt, um glücklich zu sein, sondern um unsere Schuldigkeit zu tun.*) Jos olemme maailmassa jotain *varten*, *um etwas*, mistä tämä *varten* voidaan löytää, ellei oman tahottomme olemuksesta, joka pyytää perimmäiseksi päämääräkseen onnea eikä velvollisuutta? Ja jos tälle *varten* etsitään toista arvoa, »objektiivista» arvoa, kuten jokin saddukealainen pedantti sanoisi, niin täytyy tunnustaa, että objektiivinen todellisuus, se, joka jäisi jäljelle vaikka ihmiskunta katoaisi, on yhtä välinpitämätön meidän velvollisuudestamme kuin meidän onnestammekin; se ei piittaa meidän moraalistamme sen enempää kuin onnellisuudestamme. Tietääkseni Jupiter, Uranus tai Sirius ei muuta reittiään sen mukaan, täytämmekö velvollisuutemme vai emme, sen paremmin kuin siksi, olemmeko onnellisia vai emme.

Pedanteista tällaiset pohdiskelut tuntuvat varmasti naurettavan vulgaareilta ja *diletanttimaisten* pinnallisilta. (Älykköjen maailma jakautuu kahteen luokkaan: yhtäältä *diletantteihin* ja toisaalta pedantteihin.) Mitä meidän sitten pitää tehdä? Moderni ihminen on se, joka antautuu totuudelle ja tyytyy olemaan tietämätön kulttuurin kokonaisuudesta. Katsokaa vain, mitä Windelband²¹⁰ sanoo asiasta Hölderlin-tutkielmassaan kirjassa *Präludien*. Niin, nämä kulttuuri-ihmiset ovat antautuneet, mutta vielä on muutama meidän kaltaisemme kurjimus, joka ei voi antautua. Me emme antaudu ajatukselle, jonka mukaan meidän on eräänä päivänä kadottava, eikä suurpedantin kritiikki lohdata meitä.

Järjellisyys huippua edusti Galileo Galilei, joka sanoi: »Jotkut sanovat ehkä, että elämän menettäminen on katkerinta tuskaa, mutta minusta on olemassa pahempaa; sillä se, joka menettää elämän, menettää samalla myös kyvyn valittaa ei ainoastaan sitä, vaan myös kaikkia muita menetyksiä.» Oli Galileon huumori sitten tietoista tai ei, lause on humoristinen, mutta se on traagista huumoria.

Toistan vielä, että jos jokin uskomus voitaisiin yhdistää ikuisen onnen saavuttamiseen, niin usko sen toteutumisen mahdollisuuteen. Mutta ankarasti ottaen ei edes sitä. Järkevä ihminen sanoo mielessään: »Tämän jälkeen ei ole toista elämää», mutta vain jumalaton sanoo niin sydämessään. Mutta koska jumalaton on ehkä vain epätoivoinen, tuomitseeko inhimillinen Jumala hänet hänen epätoivonsa tähden? Jo epätoivo on kovaa onnea.

Oli miten oli, omaksukaamme Calderónin teema teoksesta *Elämä on unta*:

*Que estoy soñando y que quiero
obrar hacer bien, pues no se pierde
el hacer bien aun en sueños.*

Eivätkö ne tosiaankaan katoa? Tiesikö Calderón sen? Ja hän lisäsi:

*Acudamos a lo eterno
que es la fama vividora
donde ni duermen las dichas
no las grandezas reposan.²¹¹*

Tiesikö Calderón sen todella?

Calderónilla oli uskoa, jyrkevää katolista uskoa; mutta sille, jolla sitä ei ole, sille, joka ei voi uskoa siihen, mihin don Pedro Calderón de la Barca uskoi, jää aina *Obermanin* asenne.

Toimikaamme niin, että jos meille on varattu tyhjyys, se on epäoikeudenmukaista; kamppailkaamme kohtaloa vastaan jopa ilman mitään toivoa voitosta; kamppailkaamme sitä vastaan kuin Quijote.

Kohtaloa vastaan ei taistella ainoastaan silloin, kun kaitataan irrationaalista, vaan toimittaessa niin, että teemme itsestämme korvaamattomia, painamme merkkimme ja sinettimme toisiin; toimiessamme lähimmäisiämme kohtaan hallitaksemme heitä, antaudumme heille voidaksemme ikuistua sikäli kuin mahdollista.

Suurin ponnistuksemme tulee olla se, että teemme itsestämme korvaamattomia, teemme teoreettisesta tosiasiasta käytännöllisen totuuden ellei sitten teoreettisen tosiasian ajatukseen sisälly ristiriitä *in adiecto* – siis siitä

tosiasiasta, että jokainen meistä on ainutkertainen ja korvaamaton, eikä kukaan toinen voi täyttää aukkoa, jonka jätämme kuollessamme.

Itse asiassa jokainen ihminen on ainutkertainen ja korvaamaton; toista minua ei voi olla; jokainen meistä – sielumme, ei elämämme – on koko maailmankaikkeuden arvoinen. Puhun hengestä enkä elämästä, sillä ihmiselämälle antavat naurettavan korkean arvon ne, jotka eivät todellisuudessa usko henkeen, siis sen henkilökohtaiseen kuolemattomuuteen, vaan valittavat sotaa ja kuolemantuomiota vastaan. Se on arvo, jonka he kiinnittävät elämään juuri siksi, että he eivät todella usko henkeen, jota elämä palvelee. Elämä nimittäin on hyödyllistä vain sikäli kuin se palvelee herraansa ja ylhäisyyttään henkeä, ja jos herra katoaa palvelijansa myötä, kumpikaan ei ole paljon arvoinen.

Ja jokainen meistä voi toimia niin, että tuhoutumisestamme tulee epäoikeudenmukaista, niin, että veljemme, lapsemme ja lapsiemme lapset tuntevat, ettei meidän olisi pitänyt kuolla.

Kristillisen pelastusopin perusta on siinä, että se, joka kärsi ja kuoli oli ainutkertainen ihminen, siis Ihminen, Ihmisen poika, tai Jumalan poika, joka viattomuutensa tähden ei ansainnut kuolla, ja että tämä jumalallinen sovitusuhri kuoli voidakseen nousta kuolleista ja herättää meidät kuolleista, jotta Hän voisi vapauttaa meidät kuolemalta tarjoamalla ansionsa ja osoittamalla meille elämän tien. Kristus, joka antoi itsensä ihmisveljiensä puolesta vaatimatta itselleen mitään, on toiminnan malli.

Kaikki, siis jokainen meistä voi ja jokaisen pitäisi pyrkiä antamaan itsestään niin paljon kuin mahdollista, vielä

enemmän kuin voi antaa, ylittää itsensä, ohittaa oma itsensä, tehdä itsestään korvaamaton, antaa itsensä muille jotta voisi saada itsensä takaisin heiltä. Ja jokaisen tulisi toimia niin tehtävässään, siviilikutsumuksessaan. Sana tehtävä, *officium*, merkitsee konkreettisessa mielessä velvollisuutta, velkaa, ja sitä sen pitäisi aina merkitä myös käytännössä. Meidän ei niinkään pitäisi yrittää etsiä erityistä kutsumusta, jonka kuvittelemme itsellemme sopivimmaksi ja osuvimmaksi, vaan meidän tulisi muuttaa kutsumukseksi toimi, johon sattuma tai sallimus, eikä oma tahtomme, on meidät sijoittanut.

Ehkä suurin palvelus, jonka Luther teki kristilliselle sivilisaatiolle, oli se, että hän vakiinnutti ammattityön uskonnollisen arvon ja tuhosi keskiaikaisen luostariajatuksen uskonnollisesta kutsumuksesta. Tuo ajatus oli kietoutunut ihmisen intohimojen ja kuvitelmiin usvaan ja aiheuttanut hirvittäviä elämäntragedioita. Ajatelkaa, että astuisimme luostariin ja tutkisimme niiden ihmisparojen uskonnollista kutsumusta, jotka heidän vanhempiensa itsekkyyden pakottanut lapsina noviisiin kamariin ja että he yhtäkkiä heräisivät maailman menoon, jos he nyt ylipäänsä koskaan voivat herätä! Tai niitä, jotka olivat itse suggestoineet itsensä luostariin! Luther, joka näki tämän läheltä ja kärsi siitä, saattoi ymmärtää ja tuntea uskonnollisen arvon ammattityössä, johon alituiset valat eivät sido ketään.

Mitä tulee kristittyjen kutsumuksiin, apostoli sanoo efesolaiskirjeensä neljännessä luvussa, että ne on siirrettävä siviilielämään, sillä nykyisin meidän joukossamme kristitty, tietää hän sen tai ei ja pitää hän siitä tai ei, on kansalainen, ja samoin kuin apostoli sanoi »olen Rooman kansalainen!», voisi jokainen meistä, myös ateisti, sanoa: »Olen kristitty!»

Tämä vaatii kristinuskon *siviilistämistä* epäkirkollistamisen merkityksessä. Luther toimi juuri niin, vaikka hänestä itsestään tuli puolestaan kirkon perustaja.

The right man in the right place, sanoo englantilainen sanonta: oikea mies oikealla paikalla. Siihen voisimme vastata: Suutari pysyköön lestissään! Kuka tietää, mikä paikka hänelle sopii parhaiten ja mihin hän on sopivin? Tietääkö ihminen itse sen paremmin kuin muut? Vai tietävätkö muut sen paremmin kuin hän? Kuka pystyy mittaamaan kykyjä ja taipumuksia? Uskonollisuus on varmasti pyrintöä muuttaa työmme kutsumukseksi ja vaihtaa se toiseen vasta viime kädessä.

Oma kutsumus on sosiaalisista ongelmista ehkä vakavin ja syvällisin, siihen perustuvat kaikki muut. Ehkä sosiaalisuus ei ehkä niinkään ole rikkauksien, työn tulosten jakamisen ongelma, kuin kutsumusten ja tuotantotapojen jakamisen ongelma. Ihmisen ammattia eivät määritä erityiset taipumukset – niitä on lähes mahdoton löytää paneematta niitä ensin koetukselle, eivätkä ne aina näy selvästi ihmisestä, sillä useimpiin tehtäviin ihminen ei synny vaan muotoutuu – vaan pikemminkin sosiaaliset, poliittiset ja rituaaliset syyt. Tiettyinä aikoina tietyissä maissa ratkaisevaa on kasti ja perinnöllisyys; toisina aikoina ja toisissa paikoissa kiltä tai korporaatio; myöhempinä aikoina koneet, välttämättömyys oikeastaan aina, vapaus ei oikeastaan koskaan. Ja traagiseksi tämä muuttuu noissa riistoammateissa, joissa elanto hankitaan sielua myymällä, joissa työmies työskentelee tietoisena ei pelkästään työnsä hyödyttömyydestä, vaan sen sosiaalisesta kieroutuneisuudesta: hän valmistaa myrkyä joka tappaa hänet, ehkä aseita joilla murhataan hänen lapsensa. Vakavin ongelma on tämä eikä palkka.

En ikinä unohda näytelmää, jonka näin synnyinkaupunki Bilbaon joella. Työmies vasaroi telakalla joen äyräillä, työskenteli vastahakoisesti kuten se, jolla ei ole voimaa tai joka työskentelee ainoastaan palkkaa saadakseen, kun äkkiä kuului naisen huuto: »Apua! Apua!» Lapsi oli pudonnut jokeen. Mies muuttui hetkessä. Ihailtavan tarmokkaasti, ripeästi ja kylmäverisesti hän riisui vaatteensa ja syöksyi veteen pelastamaan pienokaista.

Maaseudun sosialistiliikkeessä on vähemmän raivokkuutta ehkä siksi, että vaikka peltotyöläinen ei ansaitsekaan paremmin tai elä mukavammin kuin teollisuus- tai kaivos-työläinen, hän on selvemmin tietoinen työnsä sosiaalisesta arvosta. Vehnän kylväminen on eri asia kuin timanttien kaivaminen maasta.

Ja voi olla, että paras edistys olisi eräänlaista työn eriytymättömyyttä, helppoutta siirtyä työstä toiseen, joka ei välttämättä olisi tuottoisampi vaan jalompi onhan ole-massa jalompaa ja vähemmän jaloa työtä. Mutta surullisen harvoin tapahtuu, että se, joka toimii yhdessä ja samassa ammatissa, pyrkii tekemään siitä uskonnollisen kutsumuksen, tai että toinen hylkää työnsä ja etsii toisen uskonnollisista syistä.

Ettekö tunnekin tapauksia, joissa joku perustelee toimiaan sillä, että ammattiorganismi, johon hän kuuluu, on organisoitu huonosti eikä toimi niin kuin pitäisi, ja välittelee velvollisuutensa ankaraa täyttämistä vetoamalla siihen, että täyttää siten korkeamman velvollisuuden? Eikö tällaista toimintaa sanota sääntöjen turhaksi seuraamiseksi, eikö puhuta virkamiesten byrokraattisuudesta ja farisealaisuudesta? Joskus käy kuin eräälle älykkäälle ja hyvin ahkeralle upseerille, jolle hänen maansa sotilasorganisaation

heikkoudet paljastuivat. Hän kertoi niistä esimiehilleen ja ehkä suurelle yleisölle ja täytti siten velvollisuutensa ja kieltäytyi aktiivipalveluksessa toteuttamasta määrättyä operaatiota, sillä hän uskoi, että onnistumismahdollisuus oli mitätön tai kenties epäonnistuminen varma, ellei havaittuja heikkouksia korjattaisi. Hän ansaitsisi tulla teloitetuksi. Ja mitä farisealaisuuteen tulee...

On aina keino totella käskyä, keino suorittaa operaatio jota pitää absurdina, korjata sen absurdius, vaikka se tapahtuisikin omalla kuolemalla. Kun byrokraattina toimiessani olen kohdannut lakitekstin, joka on jäänyt käytöstä ilmeisen absurdiutensa vuoksi, olen aina pyrkinyt soveltamaan sitä. Ei ole mitään pahempaa kuin ladattu pistooli, joka on jätetty käyttämättömänä nurkkaan; se päättyy lapsen käsiin, tämä alkaa leikkiä sillä ja tappaa oman isänsä. Käyttämättömät lait ovat laeista kammottavimpia, kun käyttämättömyyden syynä on lain huonous.

Eivätkä nämä ole vihjailuja, etenkin meidän maassamme. Sillä vaikka monet etsivät ties mitä ihanteellista eli fiktiivistä velvollisuutta ja vastuuta, he eivät paneudu koko sielullaan välittömään ja konkreettiseen toimintaan, jolta saavat elantonsa, ja muut, suuri enemmistö, tekee tehtävänsä arkipäiväisesti vain saadakseen ne tehdyksi – *para cumplir*, hirvittävän moraaliton ilmaisu – päästäkseen ongelmasta, hoitaakseen hommat, saadakseen palkalle verukkeen muttei perustelua, on palkka sitten rahaa tai jotakin muuta.

Tuossa on suutari, joka elää valmistamalla kenkiä, ja panostaa siihen juuri kylliksi voidakseen säilyttää asiakaskuntansa. Tuo toinen suutari elää korkeammalla henkisellä tasolla, koska hän on ylpeä työstään, ja ylpeydestä tai kunniansta hän pyrkii olemaan kaupungin tai valtakunnan paras

suutari, vaikka moinen ei toisi hänelle enempää tuloja tai asiakkaita, ainoastaan tunnustusta ja arvonantoa. Suutarin ammatissa on kuitenkin vielä korkeampi moraalisen täydellisyys taso, ja silloin suutari pyrkii muuttumaan asiakkaidensa ainoaksi ja korvaamattomaksi suutariksi, joka huolehtii heidän jalkineistaan niin, että kun hän kuolee, asiakkaat jäävät kaipaamaan häntä *kun hän kuolee heiltä*, ei ainoastaan »kun hän kuolee» ja hänen kanta-asiakkaansa ajattelevat, ettei hänen olisi pitänyt kuolla. Se johtuu siitä, että tehdessään kenkiä hän pyrki säästämään heidät vaikeuksilta. Särkevät jalat eivät saisi estää heitä vapaasti kontemploimasta korkeampia totuuksia; hän teki heille jalkineet, koska rakasti heitä ja rakasti Jumalaa heissä: hän toimi niin uskonnollisuuttaan.

Olen tahallani valinnut tämän esimerkin, vaikka se saattaaakin vaikuttaa teistä karkealta. Se johtuu siitä, että meidän suutarinliikkeissämme ei vain eettisyys vaan myös uskonnollisuus on hyvin matalalla.

Työläiset liittoutuvat, muodostavat osuuskuntia ja vastarintaliikkeitä, he kamppailevat oikeudenmukaisesti ja jalosti luokkansa aseman parantamisen puolesta; ei kuitenkaan näytä siltä, että nämä liittoumat juuri vaikuttaisivat ammattimoraaliin. Ne ovat onnistuneet saamaan työnantajat ottamaan töihin vain liittojen kulloinkin nimeämiä työläisiä eikä ketään muita; ne eivät kuitenkaan juuri piittaa valittujen teknisistä taidoista. Usein työnantajan on lähes mahdotonta erottaa tehoton työläinen tämän tehottomuuden tähden, koska työtoverit asettuvat tämän puolelle. Ja kun he tekevät työtä, he usein tekevät sitä vain tekemisen vuoksi, saadakseen palkkaa, elleivät sitten työskentele huonosti vahingoittaakseen isäntää.

Tämän kaiken näennäiseksi perusteluksi voidaan sanoa, että patruunat ovat sata kertaa syyllisempiä kuin työläiset, sillä he eivät anna parempaa palkkaa sille, joka tekee parempaa työtä, eivätkä he auta työläisen yleisessä ja teknisessä koulutuksessa ja vielä vähemmän he pitävät huolta tuotteen hyvyydestä. Itsessään, täysin teollisista ja kaupallisesta kilpailusta juontuvista syistä riippumatta tuotteen hyvyyden tulisi armeliaisuuden tähden piillä kuluttajien edussa, sillä se on tärkeintä, mutta niin eivät ajattele patruunat eivätkä työläiset, sillä kummatkaan heistä eivät koe yhteiskunnallista tehtävänsä uskonnolliseksi. Kummatkaan heistä eivät tahdo tulla korvaamattomiksi. Tilanne vain pahenee onnettomissa nimettömissä osakeyhtiöissä, niissä katoaa henkilökohtaisuuden myötä jopa tuo turhamainen halu saada tunnustusta, joka on korvannut ikuisitumisen kaipuun. Kun konkreettinen yksilöllisyys, kaiken uskonnon sementti, on kadonnut, katoaa myös ammatin uskonnollisuus.

Se, mitä tässä on sanottu patruunoista ja työläisistä, pätee vielä enemmän vapaisiin ammatteihin ja julkisiin virkamiehiin. On tuskin ainoatakaan valtion palvelijaa, joka tuntee virallisten ja julkisten velvollisuuksiensa uskonnollisuuden. Mikään ei ole sameampaa ja hämmentyneempää kuin tunto velvollisuuksista valtiota kohtaan. Tuota tuntoa tuhoaa entisestään katolinen kirkko, jonka toiminta valtiota kohtaan on totta puhuen anarkistista. Sen pappien joukosta ei ole harvinaista löytää niitä, jotka puolustavat salakuljetuksen moraalista luvallisuutta ikään kuin lain arvovaltaa tottelematon salakuljettaja ei tekisi syntiä Jumalan lain neljättä käskyä vastaan, jossa käsketään tottelemaan isää ja äitiä ja samalla tottelemaan laillista auktoriteettia

sikäli kuin sen käskyt eivät ole ristiriidassa Jumalan lain kanssa, kuten tässä tapauksessa eivät ole.

Monet pitävät työtä rangaistuksena, koska »otsasi hiessä sinun on leipäsi syötävä». He pitävät ammattia vain poliittis-taloudellisena tai enimmillään esteettisenä arvona. Sellaisille – heidän joukkoonsa kuuluu ennen kaikkea jesuiittoja – on kahdenlaista kaupankäyntiä: vähempiarvoinen ja ohimenevä elannon hankkiminen, se, että hankimme kunniallisesti leivän itsellemme ja lapsillemme – ja tämän kunniallisuuden venyvyys tunnetaan hyvin – sekä suuri pelastukseemme liittyvä kaupankäynti, ikuisen armon voittaminen. Alempaa tai maailmallista työtä tehdään, jotta voimme lähimmäisiämme pettämättä tai vakavasti vahingoittamatta paitsi elää säädyllyisesti sosiaalisen asemamme mukaan, myös vapauttaa itsellemme mahdollisimman paljon aikaa toiseen suureen kaupankäyntiin. Ja on niitä, jotka nousevat hieman tämän pikemminkin ekonomisen kuin eettisen käsityksen yläpuolelle ja saavuttavat esteettisen käsityksen ja tuntemuksen, sillä he pyrkivät saavuttamaan ammatissaan huomiota ja tunnustusta, muuttamaan sen taiteeksi taiteen, kauneuden tähden. Täytyy kuitenkin nousta vielä korkeammalle, ammattiamme koskevaan eettiseen tuntoon, joka juontuu uskonnollisesta tunnostamme, ikuisuuden nälästämmme. Kun jokainen meistä ammatissaan työskennellessään katselee Jumalaa, rakastaa Jumalaa, siis rakastaa ikuistumistamme, työstä tulee uskonnollista toimintaa.

Sanonta »otsasi hiessä sinun on leipäsi syötävä» ei tarkoita, että Jumala tuomitsi ihmisen työhön, vaan työn piinallisuuteen. Työhön ei voinut tuomita, sillä työ merkitsee ainoaa käytännön lohdutusta siitä, että on syntynyt.

Ja todiste siitä, ettei Jumala tuominnut ihmistä työhön itseensä, on kristitylle siinä, että kun ihminen eli viattomana ennen syntiinlankeemusta, Raamattu kertoo Jumalan panneen ihmisen paratiisiin, jotta tämä viljelsi ja varjelsi sitä (1. Moos. 2:15). Ja miten ihminen olisi kuluttanut aikaansa paratiisissa, ellei hänellä olisi ollut työtä? Eikö autuuttava näkeminenkin ole eräänlaista työtä?

Ja vaikka työ olisikin meille rangaistus, meidän tulisi ponnistella, jotta rangaistuksesta tulisi lohdutuksemme ja pelastuksemme, ja jos meillä on oltava risti, meille ei ole parempaa ristiä kuin oman ammattimme risti. Eihän Kristus sanonut »Ottakaa ristini ja seuratkaa minua», vaan »Ota ristisi ja seuraa minua»; jokaisella meistä on oma ristinsä, sillä Vapahtaja itse kantaa omansa. Eikä Kristuksen seuraaminen niin ollen merkitse sitä luostari-ihannetta, joka loistaa kirjasta jonka vulgaari nimi on *Kristuksen seuraamisesta*, sillä moista ihannetta voidaan soveltaa vain rajalliseen määrään ihmisiä, ja siksi se on antikristillinen. Jokaisen on otettava oma ristinsä, oman ammattinsa risti, kuten Kristus otti omansa, sillä ammatti on myös uskonnollinen asia, ja siihen on tartuttava ja sitä on kannettava Jumalaa katsellen ja pyrkien siihen, että jokaisesta tässä ammatissa tehdystä teosta tulee todellinen rukous. Tehdessään kenkiä ja niitä tekemällä voi saavuttaa armon, kunhan suutarina pyrkii täydelliseksi kuten taivaallinen Isämme on täydellinen.

Sosialistiuneysija Fourier uneksi tekevänsä työn viehättäväksi falangeissaan kutsumusten vapaalla valinnalla ja muin keinoin. On vain vapaus. Mistä riippuu sattuman pelin sisältö onhan työkin sattumapeliä ellei siitä, että alistuu vapaasti luonnon vapaudelle eli sattumalle? Mutta

älkäämme eksykö työn ja urheilun vertailuun.

Tunne siitä, että teemme itsestämme korvaamattoman, ettemme ansaitse kuolemaa, että teemme tuhoutumisesta epäoikeudenmukaista, jos sellainen meitä odottaa, ei ainoastaan saa meitä tekemään omaa työtämme uskonnollisesti, rakkaudesta Jumalaan, ikuisuuteen ja ikuistumiseen, vaan sen tulisi saada meidät tekemään työtä intohimoisesti, traagisesti, jos niin halutaan sanoa. Sen pitäisi saada meidät ponnistelemaan, jotta voisimme leimata kaikki muut omalla leimallamme, ikuistuisimme heissä ja heidän lapsissaan halliten heitä, jättäisimme kaikkeen katoamattoman merkkimme. Hedelmällisintä moraalia on molemminpuolisen pakottamisen moraali.

Ennen kaikkea meidän tulee muuttaa positiiviseksi ne negatiiviset käskyt, jotka Vanha testamentti on antanut meille. Niinpä, kun meille sanotaan »Sinun ei pidä valehdella!», meidän tulee ymmärtää se »Sinun on aina kerrottava totuus, on se otollista tai ei!», vaikka jokainen meistä joutuu arvioimaan tämän otollisuuden aina itse, muut eivät tee sitä hänen puolestaan. Ja kun sanotaan »Älä tapa!», meidän tulee ymmärtää se »Anna elämää ja vahvista sitä!» Ja kun sanotaan »Älä varasta!», sanokaamme »Kasvata yhteistä varallisuutta!» Ja kun sanotaan »Älä tee aviorikosta!», meidän tulee ymmärtää se »Anna maallesi ja taivaalle terveitä, vahvoja ja hyviä lapsia!» Sama pätee kaikkiin muihinkin käskyihin.

Se, joka ei kadota elämäänsä, ei löydä sitä. Antaudu siis muille, mutta hallitse heitä ennen kuin annat itsesi heille. Hallita ei nimittäin voi tulematta hallituksi. Jokainen saa ravintonsa syömästään lihasta. Voidakseen hallita lähimmäistään täytyy tuntea hänet ja rakastaa häntä. Kun yritän

saada hänet omaksumaan ajatukseni, otan vastaan hänen ajatuksensa. Rakastan lähimmäistäni eli toivon, että hän olisi kaltaiseni, että hän olisi toinen minä, toisin sanoen tahtoisin olla hän; haluan kaataa muurin väliltämme, poistaa pahan. Pyrkimykseni pakottaa toiseen, olla ja elää hänessä ja hänestä, tehdä hänet omakseni, mikä on sama asia kuin ryhtyä hänen omakseen, antaa yhteisölle, ihmisten solidaarisuudelle, uskonnollisen merkityksen.

Solidaarisuuden tunne on peräisin minusta itsestäni; koska olen yhteisö, minun täytyy tehdä itsestäni ihmis-yhteiskunnan hallitsija; koska olen yhteiskunnan tuote, minun tulee yhteiskunnallistua, ja itsestäni siirryn Jumalaan joka on yhtä kuin minä projisoituna kaikkeuteen ja Jumalasta jokaiseen lähimmäiseeni.

Ensi alkuun protestoin inkvisiittoria vastaan ja pidän enemmän kauppiaasta, joka tarjoaa minulle tavaroitaan; mutta kun vetäydyn itseäni ajattelen tarkemmin ja huomaan, että jos inkvisiittorin aikomukset ovat puhtaita, hän kohtelee minua ihmisenä, päämääränä itsessään, ja hän kiusaa minua, koska laupiaasti tahtoo pelastaa sieluni, kun taas kauppias pitää minua pelkkänä asiakkaana, välineenä, eivätkä hänen pitkämielisyytensä ja suvaitsevaisuutensa ole pohjimmiltaan mitään muuta kuin mitä täydellisintä välinpitämättömyyttä kohtalostani. Inkvisiittori on paljon inhimillisempi.

Samoin sodassa on paljon enemmän inhimillisyyttä kuin rauhassa. Se, ettei vastusta pahaa, merkitsee hyvän vastustamista, ja puolustautumista lukuun ottamatta hyökkääminen on kenties jumalallisinta ihmisyydessä. Sota on veljeyden koulu ja rakkauden side; juuri sota on saattanut kansat kosketuksiin toistensa kanssa, sillä ne ovat törmän-

neet toisiinsa ja ottaneet yhteen, ja se on saanut ne tuntemaan toisensa ja rakastamaan toisiaan. Ihmisten puhtain ja hedelmällisin rakkauden syleily nähdään taistelukentällä voittajan ja voitetun välillä. Ja jopa sodan synnyttämä puhdistunut viha on hedelmällistä. Tarkimmassa merkityksessään sota on murhan pyhittämistä. Kain tekee parannuksen armeijoiden johtajana. Ja jos Kain ei olisi tappanut veljeään Abelia, hän olisi saattanut kuolla tämän kädestä. Jumala paljasti itsensä ennen kaikkea sodassa; ensi alkuun Hän oli taistelujen jumala; ja yksi ristin parhaista puolista on se, että se puolustaa miekkaa pitelevää kättä.

Velisurmaaja Kain perusti valtion, sanovat valtion viholliset. Tämä seikka täytyy hyväksyä ja muuttaa valtion, sodan lapsen, kunniaksi. Sivilisaatio alkoi sinä päivänä, kun ihminen alisti toisen tahdolleen ja pakotti tämän tekemään työtä kahden edestä. Niin hän saattoi omistautua maailman kontemploimiselle ja velvoittaa vankinsa tuottamaan ylellisyyttä. Juuri orjuus salli Platonin pohtia ihannevaltiota, ja juuri sota synnytti orjuuden. Athene ei turhaan ole sodan ja tieteen jumalatar. Mutta tarvitseeko näitä ilmeisiä totuuksia enää toistella, sillä vaikka ne unohtuisivat tuhanteen kertaan, ne syntyvät tuhanteen kertaan uudelleen?

Korkein käsky, joka kohoaa rakkaudesta Jumalaan, ja kaiken moraalien perusta, on tämä: antaudu kokonaan, anna henkesi, jotta voisit pelastaa, ikuistaa sen. Sellainen on elämän uhri.

Toistan, että itsensä antaminen edellyttää itsensä pakottamista johtajaksi. Todellinen uskonnollinen moraalinen pohjimmiltaan aggressiivista, valoittavaa.

Kurja yksilö, joka elää säilymisvietin ja aistien vanhina, tahtoo yksilönä ainoastaan säilyä. Hän piittaa vain

siitä, etteivät muut tunkeudu hänen alueelleen, häiritse häntä, keskeytä hänen laiskotteluaan, ja vastineeksi siitä ja antaakseen esimerkin ja normin, hän luopuu tunkeutumasta muihin, keskeyttämstä heidän laiskotteluaan, häiritsemästä heitä, ottamasta heitä hallintaansa. Hän kääntää lauseen »Älä tee muille mitä et tahtoisi itsellesi tehtävän» seuraavasti: en häiritse muita; älkööt he häiritkö minua. Ja hän tyhjenee ja kutistuu ja katoaa tähän hengelliseen itaruuteen ja anarkistisen individualismin vastenmieliseen moraaliin: jokainen itsensä puolesta. Ja koska kukaan ei ole oma itsensä, kukaan ei pysty elämään omalle itselleen.

Mutta kun yksilö tuntee kuuluvansa yhteiskuntaan, hän tuntee olevansa Jumalassa, ja ikuistumisen vaisto saa hänet hehkumaan rakkaudesta Jumalaan, ja hallitsevalla laupeudella hän pyrkii ikuistamaan itsensä muissa, tekemään hengestään ainaisen, ikuistamaan sen, irrottamaan Jumalan ristiltä, ja hänen ainoa kaipauksensa on sinetöidä henkensä toisiin henkiin ja saada puolestaan niiden sinetti. Hän on viskannut pois hengellisen laiskuuden ja itaruuden ikeen.

Sanotaan, että laiskuus on kaikkien paheiden äiti, ja itse asiassa laiskuus synnyttää kaksi pahetta, itaruuden ja kateuden, joista kaikki muut paheet puolestaan juontuvat. Laiskuus on liikkumattoman materian painoa meidän sisällämme, ja vaikka tämä laiskuus väittääkin pyrkivänsä säilyttämään meidät säästelemällä voimiamme, todellisuudessa se vain heikentää meitä ja tekee meidät tyhjiksi.

Ihmisessä on joko ylenmääräisesti materiaa tai ylenmääräisesti henkeä, tai tarkemmin sanoen hän haluaa joko henkeä, siis ikuisuutta, tai materiaa, siis alistuu katoamaan. Kun henkeä on ylenmääräisesti ja ihminen kaipaa sitä yhä

lisää, hän valuttaa sen ulos ja kaataessaan sitä ympäriinsä hän vahvistaa sitä toisten hengellä; ja kun ihminen päinvastoin suhtautuu itseensä itarasti ja kuvittelee säilyvänsä paremmin vetäytymällä omaan itseensä, hän menettää lopulta kaiken, hänelle käy kuin sille, joka sai vain yhden talentin: hän hautasi sen, ettei kadottaisi sitä, eikä hänellä enää ollut sitä käytössään. Sille, jolla on, annetaan, mutta siltä, jolla on vain vähän, viedään sekin mikä hänellä oli.

Olkaa täydellisiä kuten Isänne taivaassa on täydellinen. Näin meille sanotaan, ja tämä hirvittävä ehdotus – hirvittävä, koska me emme voi saavuttaa Isän ääretöntä täydellisyyttä – on korkein toimintaohjeemme. Se, joka ei tavoittele mahdotonta, tuskin saavuttaa mitään vaivan arvoista. Meidän tulee pyrkiä mahdollisimman, ehdottomaan ja äärettömään täydellisyyteen, ja sanoa Isälle: »Isä, en pysty: auta minua heikkoudessani!» Ja Hän on saava sen aikaan meissä.

Ja jos olla täydellinen on yhtä kuin olla kaikki, se on yhtä kuin olla oma itseni ja kaikki muu, ihmiskunta, maailmankaikkeus. Eikä ole muuta keinoa olla kaikki kuin kaikelle antautuminen, ja kun kaikki on oleva kaikessa, kaikki on oleva jokaisessa meistä. Apokatastaasi on enemmän kuin mystinen unelma: se on toimintanormi, suurten tekojen majakka.

Ja tästä on peräisin valloittava, hallitseva, aggressiivinen moraalinen inkvisitiomoraali, jos niin halutaan sanoa. Todellinen laupeus nimittäin on eräänlaista valloittamista, siinä panen oman henkeni toisten henkiin, annan niille kärsimykseni ravinnoksi ja lohdutukseksi niiden omista kärsimyksistä, herätän niiden levottomuuden omalla levottomuudellani, kiihotan niiden nälkää Jumalaan omalla nälälläni Jumalaan. Ei ole laupeutta tuodittaa veljemme

uneen aineen liikkumattomuuteen ja horteeseen, vaan herättää heidät hengen murheeseen ja kidutukseen.

Neljääntoista armeliaaseen työhön, joista kristinopin katekismus kertoo meille, tulisi joskus lisätä vielä yksi, nimittäin nukkuvan herättäminen. Ainakin joskus, ainakin silloin, kun nukkuva nuokkuu kuilun partaalla, on paljon armollisempaa herättää hänet kuin haudata hänet sen jälkeen kun hän on kuollut: antakaamme kuolleiden haudata kuolleet. Sanotaanhan, että »se, joka rakastaa sinua, saa sinut itkemään», ja laupeus aiheuttaa usein itkua. »Rakkaus joka ei kuoleta lihaa, ei ansaitse niin jumalallista nimeä», sanoi innokas portugalilaisapostoli, veli Thomé de Jesús²¹². Hän lausahti myös: »Oi ikuinen tuli, oi ikuinen rakkaus, joka itket kun sinulla ei ole mitään mitä halata ja mistä saada ravintosi ja monia sydämiä joita polttaa!» Se, joka rakastaa lähimmäistään, polttaa tämän sydämen, ja tuoreen puun tavoin sydän valittaa palaessaan ja päästää kyyneleitä.

Tällainen on anteliaisuutta, se on toinen hyveiden äideistä. Ne syntyvät, kun voitetaan liikkumattomuus, laiskuus. Suurin osa kurjuudestamme juontuu hengellisestä itaruudesta.

Lääke kärsimykseen joka, kuten sanoimme, on tietoisuuden törmäämistä ei-tietoiseen ei ole ei-tietoiseen uppoamista, vaan tietoisuuteen nousemista ja kärsimyksen lisääntymistä. Kärsimyksen pahan parantaa suurempi, korkeampi kärsimys. Ei pidä ottaa oopiumia vaan panna sielun haavaan suolaa ja etikkaa, sillä kun nukkuu eikä enää tunne kärsimystä, ei enää ole olemassa. Ja tärkeintä on olla olemassa. Älä siis sulje silmiäsi kärsimystä aiheuttavan Sfinxin edessä vaan katso häntä kasvoista kasvoihin ja anna hänen tarttua sinuun suullaan ja pureskella sadallatuhanella

myrkyhampaallaan ja nielaista sinut. Kun hän on nielaistus sinut, saat nähdä, miten makeaa kärsimys on.

Juuri tähän molemminpuolisen pakottamisen moraalii pyrkii käytännössä. Ihmisten tulisi ponnistella pakottaakseen itsensä toisiin, antaakseen henkensä molemminpuolisesti, sinetöidäkseen toistensa sielut.

Ajattelemisen aihetta saa siitä, että kristillistä moraalialia on kutsuttu orjien moraaliksi. Ketkä niin ovat sanoneet? Anarkistit! Mutta juuri anarkismihan on orjien moraalialia, sillä vain orja ylistää anarkistista vapautta. Ei anarkismi, vaan *panarkismi*; ei »Ei jumalaa eikä herraa!» vaan »Kaikki jumalialia ja herroja!», kaikki ponnistelevat jumalallistuaakseen, tullakseen kuolemattomiksi. Ja siksi heidän on hallittava muita.

Ja on niin paljon tapoja hallita! Joskus tämä elämän laki voidaan täyttää jopa näennäisen passiivisesti. Ympäristöön sopeutuminen, jäljittely, itsensä asettaminen toisen sijalle, sympatia, on lopultakin paitsi lajin ykseyden ilmentämistä myös yksi tapa levittäytyä, olla toinen. Tappiolle jääminen tai ainakin voitetulta näyttäminen on usein voittamista; kun omaksuu sen, mikä kuuluu toiselle, elää tavallaan hänessä.

Ja kun puhun hallitsemisesta, en tarkoita tiikerin tapaa hallita. Myös kettu hallitsee oveluudellaan, jänis pakenemalla ja käärme myrkyllä ja hyttynen pienuudellaan ja mustekala musteellaan, jolla se samentaa ympäristönsä ja pakenee. Eikä kukaan tyrmisty tästä, sillä sama kaikkien Isä, joka antoi tiikerille raivokkuuden, kynnet ja leuat, antoi ketulle oveluuden, jänikselle vikkelät kápälät, käärmeelle myrky, hyttyselle pienen koon ja mustekalalle musteen. Eikä jalous tai alhaisuus perustu käytettyihin aseisiin, sillä jokaisella lajilla ja jopa jokaisella yksilöllä on omansa, vaan

ne perustuvat siihen, miten noita aseita käytetään ja ennen kaikkea mihin tarkoitukseen niitä käytetään.

Ja voittoaseiden joukkoon on lisättävä intohimoisen kärsivällisyyden ja antautumisen aseet, jotka ovat täynnä aktiivisuutta ja sisäistä kaipausta. Muistatte vaikuttavan sonetin, jonka kirjoitti suuri taistelija ja puritaaninen levottomuuden herättäjä John Milton²¹³, Cromwellin liittolainen ja Saatanan laulaja. Hän huomasi olevansa sokea ja valonsa sammuneen, ja että hänen lahjansa olivat hyödyttömiä koska niiden kätkeytyminen on yhtä kuin kuolema, ja kuuli pitkämielisyyden sanovan: »Jumala ei tarvitse ihmisen työtä eikä hänen lahjojaan; ne, jotka parhaiten kantavat kepeän ikeensä, palvelevat Häntä parhaiten; tilansa on kuninkaallinen; tuhannet lähtevät hänen merkistään ja kii-rehtivät lepäämättä yli maitten ja merien, mutta niin Häntä palvelevat myös ne, jotka istuvat ja odottavat.»

They also serve who only stand and wait. Niin, Häntä palvelevat myös ne, jotka vain odottavat, mutta juuri silloin, kun he odottavat Häntä intohimoisesti, nälkäisesti, täynnä kaipausta kuolemattomuuteen Hänessä.

Meidän pitää voittaa, ellei muuten niin pitkämielisyydellä. »Maljani on pieni, mutta juon maljastani», sanoi itaran kansan itsekäs runoilija²¹⁴. Ei, kaikki juovat minun maljastani, sillä minä toivon kaikkien juovan siitä; tarjoan siitä heille ja maljani koko kasvaa sen mukaan, moniko siitä juo, ja kohottaessaan sen huulilleen kaikki jättävät siihen osan hengestään. Ja kun he juovat minun maljastani, minä juon heidän maljastaan. Sillä mitä enemmän kuulun itseleni, mitä enemmän olen oma itseni, sitä enemmän kuulun muille; itseni täyteydestä valun yli veljilleni ja vuotaessani yli heille he tulevat sisääni.

»Olkaa täydellisiä kuten Isänne on täydellinen», meille sanotaan, ja meidän Isämme on täydellinen koska Hän on oma itsensä ja koska Hän on jokaisessa lapsessaan, jotka elävät ja liikkuvat ja ovat Hänessä. Ja täydellisyyden päämäärä on se, että olisimme kaikki yhtä (Joh. 17:21), kaikki yhtä ruumista Kristuksessa (Room. 12:5), ja että lopulta, kun kaikki on alistettu Pojalle, Poika itse alistetaan sille, joka alisti kaiken valtaansa ja Jumala on oleva kaikki kaikessa. Tämä merkitsee maailmankaikkeuden muuttamista tietoisuudeksi, luonnon muuttamista yhteiskunnaksi, inhimilliseksi yhteiskunnaksi. Ja silloin voimme luottavaisin mielin sanoa Jumalaa Isäksi.

Tiedän, että ne, jotka väittävät etiikkaa tieteeksi, sanovat, ettei se, mitä olen tuonut esille, ole mitään muuta kuin retoriikkaa; mutta jokaisella on oma kielensä ja oma intohimonsa. Toisin sanoen jokaisella, jolla on intohimo, ja jos ei tunne intohimoa, tieteen tuntemisesta ei ole mitään hyötyä.

Ja intohimo, joka saa ilmaisunsa tässä retoriikassa, sitä eettisen tieteen kannattajat kutsuvat egotismiksi. Mutta tämä egotismi on egoismin, hengellisen itaruuden, itsensä säilyttämisen ja varaamisen paheen ainoa todellinen parannuskeino, lääke siihen, ettei ponnistele ikuistaakseen itsensä antamalla itsensä.

»Älkää olko, ja teistä tulee väkevempiä kuin kaikki mikä on», sanoi veli Juan de los Ángeles teoksessaan *Diálogos de la Conquista del Reino de Dios*²¹⁵; mutta mitä tarkoittaa tämä »älkää olko»? Eikö se ehkä tarkoita paradoksaalisesti, kuten mystikoilla usein tapahtuu, täysin päinvastaista kuin ensimmäinen sananmukainen luenta? Eikö koko alistumisen ja kvietismin moraali ole valtaisa paradoksi

tai pikemminkin suuri traaginen ristiriita? Eikö luostari-moraali, puhdas luostarimoraali, ole absurdia? Luostari-moraaliksi kutsun yksinäistä kartusiaania, erakkoa, joka pakenee maailmalta kenties kantaen sitä mukanaan voidakseen elää yksin ja vain Jumalan kanssa, joka myös on yksinäinen; en tarkoita dominikaani-inkvisiittoria, joka kiertää Provencea albigenssien sydämiä polttamassa.

»Kaikki on Jumalan kädessä!», sanoo joku; mutta jos ihminen ei pane tikkua ristiin, Jumala käy nukkumaan.

Tämä kartesiaanimoraali ja tuo eettisestä tieteestä juontuva tieteellinen moraali – voi, etiikka tieteenä! Rationaalinen ja rationalistinen etiikka! Pedantiikan pedantiikka, kaikki on pedantiikkaa! – se kyllä voi olla egoismia ja sydämen kylmyyttä.

On niitä, jotka sanovat eristäytyvänsä muista Jumalan yhteyteen voidakseen pelastaa itsensä paremmin, voidakseen hankkia lunastuksen paremmin; lunastuksen täytyy kuitenkin olla kollektiivista, koska myös synty on sitä. »Kokonaismääre on uskonnollinen, kaikki muu, mistä kokonaisuus puuttuu, on olennaiselta kannalta katsoen harhaa, jossa suurin rikollinen on pohjimmiltaan viaton, ja säävyisä ihminen on pyhimys.»²¹⁶

Pitäisikö meidän toisaalta ajatella, että toinen, ikuinen elämä yritetään saavuttaa luopumalla ajallisesta elämästä? Jos toinen elämä on jotakin, sen täytyy olla tämän jatketta, ja vain sellaiseksi, enemmän tai vähemmän puhdistuneeksi kaipauksemme sen kuvittelee, ja jos niin on, ikuisuuden elämä on oleva samanlaista kuin ajallinen elämä.

»Tämä maailma ja toinen maailma ovat kuin kaksi saman miehen vaimoa: jos mies miellyttää toista, toisen hän tekee mustasukkaiseksi», sanoi Windelbandin²¹⁷ sitee-

raama arabiajattelijä; mutta moinen ajatus on voinut syntyä vain sellaisessa, joka on epäonnistunut ratkaisemaan traagisen konfliktin henkensä ja maailman välillä hedelmällisessä kamppailussa, käytännöllisessä ristiriidassa. »Tulkoon sinun valtakuntasi», opetti meille Kristus rukoilemaan Isää, ei »pääskäämme sinun valtakuntaasi», ja alkukristillisten uskomusten mukaan ikuinen elämä olisi toteutuva maan päällä maallisen elämän jatkeena. Meidät tehtiin ihmiseksi eikä enkeleiksi, jotta voisimme etsiä onneamme tässä elämässä, ja kristinuskon Kristuksesta tuli ei enkelimäinen vaan inhimillinen olento, vapahtaakseen meidät hän otti todellisen ja toimivan ruumiin, ei mitään näennäistä. Ja tämän saman uskon mukaan jopa korkeimmat enkelit palvovat Neitsyttä, maallisen ihmiskunnan korkeinta symbolia. Enkeli-ihanne ei siis ole kristillinen ihanne, ja vielä vähemmän inhimillinen ihanne; sellainen se ei voi olla. Sitä paitsi enkeli on neutraali, sillä ei ole sukupuolta eikä isänmaata.

Olen toistanut jo monasti, että meidän on mahdoton tuntea tuonpuoleista, ikuista elämää enkelten elämää muistuttavaksi kontemploivaksi elämäksi; sen täytyy olla toiminnan elämää. Goethe sanoi, että »ihmisen pitää uskoa kuolemattomuuteen; hänellä on luonteensa mukaan oikeus siihen.» Hän lisäsi: »Vakaumus pysyvyydestämme syntyy toiminnan käsitteestä. Jos työskentelen lakkaamatta loppuun saakka, luonnolla on velvollisuus – *so ist die Natur verpflichtet* – tarjota minulle toinen olemassaolon muoto, koska tämänhetkinen henkeni ei kestä enempää.» Vaihda luonto Jumalaksi, ja silloin sinulla on ajatus, joka ei lakkaa olemasta kristillinen, sillä ensimmäiset kirkkoisät eivät uskoneet sielun kuolemattomuutta luonnonlahjaksi, siis

rationaaliseksi, vaan jumalalliseksi armolahjaksi. Ja se, mikä saadaan armosta, on pohjimmiltaan oikeutta, sillä oikeus on jumalallista ja ansaitsematonta, ei luonnollista. Ja Goethe jatkoi: »Ikuisessa onnessa en osaisi ryhtyä mihinkään, ellei voitettavikseni annettaisi uusia tehtäviä ja vaikeuksia.» Juuri niin asiat ovat: kontemplatiivinen tyhjyys ei ole onnea.

Mutta eikö erakon tai kartusiaanin moraalille ole mitään perustelua? Eikö voitaisi ehkä sanoa, että nämä poikkeustyypit on säilytettävä, jotta he voisivat toimia ikuisina malleina muille? Eivätkö ihmiset jalosta kilpahevosiä, joista ei ole mitään hyötyä käytännön tehtävissä, mutta ne säilyttävät veren puhtauden ja siirtävät erinomaisia veto- ja metsästyshevosiä? Eikö ole olemassa eettistä ylellisyyttä, joka on yhtä hyvin perusteltavissa kuin kaikki muukin ylellisyys? Mutta toisaalta: eikö tämä pohjimmiltaan ole esteitikkää eikä moraalialia, vielä vähemmän uskontoa? Eikö kontemplatiivinen, keskiaikainen luostari-ihanne ole esteettinen eikä uskonnollinen tai millään tavoin eettinen? Kaikki nuo yksinäiset, jotka ovat kertoneet meille keskusteluistaan yksin Jumalan kanssa, ovat loppujen lopuksi tehneet ikuistamistyötä, asettuneet toisten sieluihin. Yksin tästä syystä luostarilaitos on voinut antaa meille Eckhartin, Seusen, Taulerin, Ruysbroekin, Ristin Johanneksen, Katriina Sienalaisen, Angela de Folignon ja Teresa de Jesuksen²¹⁸. Siksi sillä on oikeutuksensa.

Mutta espanjalaiset sääntökuntamme ovat ennen kaikkea nämä: Saarnaajien sääntökunta, jonka Domingo de Guzmán²¹⁹ perusti aggressiiviseen työhön harhaoppien kitkemiseksi; Jeesuksen komppania, maailmassa toimiva sotajoukko, mikä sana jo selittääkin kaiken; hurskaiden koulujen²²⁰ sääntökunta, joka tekee aggressiivista opetus-

työtä... Minulle vastataan varmasti, että myös pyhän Teresan perustama karmeliittojen kontemplatiivinen sääntökunta on espanjalaista työtä. Kyllä, espanjalaista se oli, ja siinä etsittiin vapautta.

Itse asiassa inkvisition levottomina aikoina juuri vapauden, sisäisen vapauden kaipuu johdatti valitut sielut luostariin. He vangitsivat itsensä voidakseen olla vapaampia. »Eikö ole hienoa, että San Josén köyhä nunna voi saavuttaa koko maan ja luonnonvoimien herruuden?» kysyi pyhä Teresa elämäkerrassaan. Tämä oli paavalilaista vapauden kaipuuta, halua hankkiutua eroon ulkoisesta laista, ja kaipuu oli oikein kova, ja kuten mestari, veli Luis de León²²¹ sanoi, hyvin itsepäinen.

Mutta löysivätkö he näin vapauden? Sitä voi epäillä, ja nykyään se on mahdotonta. Todellista vapautta ei nimitäin ole se, että vapauttaa itsensä ulkoisesta laista; vapautta on tietoisuus laista. Vapaa ei ole se, joka on viskannut lain harteiltaan, vaan se, joka on lain herra. Vapautta tulee etsiä maailmasta, siellä elää laki ja siellä elää syyllisyys, lain lapsi. Meidän täytyy vapautua syyllisyydestä, joka on kollektiivista.

Sen sijaan, että luopuisi maailmasta voidakseen hallita sitä – kukapa ei tuntisi noiden uskonnollisten sääntökuntien kollektiivista hallitsemisvaistoa, vaikka niiden jäsenet luopuvatkin maailmasta? – tulisi hallita maailmaa voidakseen luopua siitä. Ei pidä etsiä köyhyyttä ja alistumista vaan vaurautta, jotta voisimme käyttää sitä inhimillisen tietoisuuden voimistamiseksi. Valtaa pitää etsiä, jotta voisimme käyttää sitä samaan tarkoitukseen.

On omituista, että munkit ja anarkistit taistelevat keskenään, vaikka he kummatkin pohjimmiltaan edustavat

samaa moraalialia ja ovat lähisukulaisia. Anarkismi muuttuu eräänlaiseksi ateistiseksi luostarilaitokseksi ja pikemminkin uskonnolliseksi kuin eettiseksi tai taloudellis-sosiaaliseksi opiksi. Yhdet lähtevät liikkeelle siitä, että ihminen on luonnostaan paha ja perisynnissä siinnyt ja armo tekee hänestä hyvän, jos hänestä nyt hyvä voi tulla, ja toiset taas lähtevät siitä, että ihminen on luonnostaan hyvä, mutta yhteiskunta kasvattaa hänet kieroan. Ja loppujen lopuksi kumpikin näkemys on yksi ja sama, sillä kummassakin yksilö asetetaan yhteiskunnan vastakohtaksi ikään kuin hän edeltäisi sitä ja hänen siksi pitäisi jäädä myös sen jälkeen. Nämä kaksi moraalialia ovat kumpikin luostarimoraalia.

Se, että syyllisyys on kollektiivista, ei saa panna minua viskaamaan omat syntini toisten niskoille, vaan pikemminkin kantamaan toisten, kaikkien syntitaakkaa; ei jotta yhdistäisin ja upottaisin omat syntini kokonaissyntiin, vaan jotta ottaisin kokonaissyynnin omakseni; ei jotta luovuttaisin pois oman syntini, vaan jotta syventyisin ja omaksuisin, keskittäisin itseeni muiden synnit. Ja jokaisen tulee osallistua synnin parantamiseen, koska muut eivät tee niin. Se, että yhteiskunta on syyppää, pahentaa itse kunkin syntiä. »Jonkun pitäisi tehdä se, mutta miksi minun?» toistelevat hyväätarchoittavat tutinapolvet yhä uudelleen. 'Jonkun pitäisi tehdä se, joten miksei minun?' Niin huutaa rehellinen ihmisen palvelija, joka astuu innokkaasti eteenpäin täyttämään vaarallisen velvollisuutensa. Näiden kahden lauseen välillä on vuosisatainen moraalien kehitys.» Näin sanoi Annie Besant²²² omaelämäkerrassaan. Niin sanoi teosofi.

Se, että yhteiskunta on syyllinen, pahentaa itse kunkin syyllisyyttä, ja kaikkein syyllisin on se, joka tuntee syylli-

syyn voimakkaimmin. Kristus oli viaton, mutta tunsi syyllisyyden voiman parhaiten, ja oli tässä mielessä kaikkein syyllisin. Hänessä ihmiskunnan jumalallisuus ja sen mukana syyllisyys tuli tietoiseksi itsestään. Monet kenties nauravat lukiessaan suurimmista pyhimyksistä, jotka pitivät itseään suurimpina syntisinä pienen pienten vikojen takia. Maailmallisen ihmisen moiset virheet saavat vain hymyilemään itsekseen. Syyllisyyden voimakkuutta ei kuitenkaan mitata ulkoisilla teoilla, vaan tietoisuudella syyllisyydestä, ja teko, joka tuottaa yhdelle mitä voimakkainta tuskaa, on toiselle tuskin edes pieni pistos. Pyhimyksen moraalitietoisuus voi saavuttaa sellaisen täyteyden ja terävyyden, että pieninkin synti aiheuttaa hänessä enemmän katumusta kuin rikos rikollisista pahimmissa. Syyllisyys nimittäin nojaa tietoisuuteemme siinä; se piilee siinä, joka tuomitsee, juuri sikäli kuin hän tuomitsee. Kun joku tekee turmiollisen teon mutta hyvässä uskossa kuvittelee toimivansa hyveellisesti, emme voi pitää häntä moraalisesti syyllisenä, ja kun toinen uskoo, että yhdentekevä tai kenties hyödyllinen teko on paha mutta silti tekee sen, on hän syyllinen. Teko menee ohi, aikomus pysyy, ja pahan teon pahuus turmelee aikomusta entisestään, sillä tehdessään pahaa tietoisesti ihmisellä on taipumus jatkaa sitä, se samentaa tietoisuuden. Pahan tekeminen ei ole sama asia kuin se, että olisi paha. Pahuus samentaa tietoisuuden, ei vain moraalitietoisuutta, vaan yleisen, psyykkisen tietoisuuden. Ja hyvää on se, mikä laajentaa ja avartaa tietoisuutta, pahaa se, mikä masentaa ja heikentää sitä.

Ja tässä saattaa tulla mukaan Platonin kertoma Sokraateen ajatus, siis onko hyve tietoa. Toisin sanoen: onko hyve rationaalista?

Eetikot, siis he, joiden mukaan moraalii on tiedettä, he, jotka sanovat »retoriikkaa, retoriikkaa, retoriikkaa!» lueksellesaan kaikkia näitä ajatuksen harhailuja, ajattelevat käsittääkseni, että hyve saavutetaan tiedon avulla, rationaalisella tutkimuksella, ja ehkä jopa matematiikka auttaa meitä olemaan parempia. En tiedä. Minusta nimittäin tuntuu, että hyve – kuten uskonto, kuten kaipaus olla koskaan kuolematta, ja kaikki nämä ovat pohjimmiltaan sama asia – saavutetaan intohimosta.

Mitä intohimo sitten on, minulta kysytään. En tiedä; tai tarkemmin sanottuna tiedän vallan hyvin, koska tunnen sen, ja tuntiessani sen minun ei tarvitse määritellä sitä. Vielä enemmän; pelkään, että jos onnistun määrittelemään sen, lakkaan tuntemasta ja kokemasta sitä. Intohimo on kuin kärsimystä, ja kärsimyksen tavoin se luo oman kohteensa. Tulen on helpompi löytää jotakin poltettavaa kuin jonkin poltettavan on löytää tuli.

Tiedän hyvin, että tämä varmasti kuulostaa tyhjältä viisastelulta. Ja minulle sanotaan myös, että on olemassa intohimon tiedettä ja intohimoa tieteeseen, ja juuri moraalii alueella järki ja elämä yhdistyvät.

En tiedä, en tiedä, en tiedä... Saattaa olla, että pohjimmiltaan sanon samaa kuin nuo vastustajani, jotka kuvittelen itselleni, että minulla olisi joku jota vastaan kamppailla. He vain puhuvat selkeämmin, määrittelymmin ja rationaalisemmin. En tiedä, en tiedä... Siitä huolimatta heidän asiansa jättävät minua ja kuulostavat tunteesta ontoilta. Palataan taaksepäin. Onko hyve tietoa? Onko tieto hyvettä? Ne nimittäin ovat kaksi erillistä asiaa. Hyve voi olla tietoa, oikean käyttäytymisen tiedettä, mutta kaikki muu tiede ei vielä tämän takia ole hyvettä. Machiavellin

hyve on tiedettä; eikä voida sanoa, että *virtu* merkitsee hänelle aina moraalista hyvettä. Tiedetäänhän sitä paitsi, etteivät älykkäimmät tai oppineimmat ole parhaita.

Ei, ei ja ei: fysiologia ei opeta meitä sulattamaan ravintoa, logiikka ei opeta meitä keskustelemaan, estetiikka ei opeta meitä aistimaan ja ilmaisemaan kauneutta, etiikka ei opeta meitä olemaan hyviä. Kunhan eivät sentään opeta meitä olemaan tekopyhiä; pendanttisuus ei nimittäin ole pohjimmiltaan mitään muuta kuin tekopyhyyttä, on se sitten logiikkaa tai estetiikkaa koskevaa.

Järki saattaa opettaa eräitä porvarillisia hyveitä, mutta se ei saa aikaan sankareita eikä pyhimyksiä. Pyhimys nimittäin ei tee hyvää hyvän takia, vaan Jumalan tähden, ikuistumisen vuoksi.

Ehkä toisaalta kulttuuri, siis Kulttuuri – voi, kulttuuri! – on ennen kaikkea filosofien ja tiedemiesten tekoa, eikä sankareilla tai pyhimyksillä ole ollut osaa sen luomisessa. Pyhimykset nimittäin eivät ole juurikaan piitanneet inhimillisen kulttuurin edistyksestä; he ovat keskittyneet pikemminkin lähimmäistensä yksilöllisten sielujen pelastukseen. Mitä esimerkiksi merkitsee Descartesin verrattuna inhimillisen kulttuurin historiassa pyhä Ristin Johannes, tuo hehkuva pieni munkki, kuten häntä kulturellisti ellei jopa kultillisesti on kutsuttu?

Ehkä kaikki nämä pyhimykset, joita polttaa uskonnollinen laupeus lähimmäisiään kohtaan, ja jotka janoavat omaa ja toisten ikuistumista, jotka polttivat toisten sydämiä, toimivat inkviisittoreina – mitä he ovat tehneet etiikan tieteen edistyksen eteen? Keksikö joku heistä kategorisen imperatiivin, kuten Königsbergin vanhapoika, joka, vaikkei hän pyhimys ollut, ansaitsisi olla pyhimys?

Eräänä päivänä erään kuuluisan etiikan professorin poika, jonka isä harvoin avasi suutaan kategorista imperatiivia mainitsematta, valitti minulle elävänsä lohduttomassa sielun kuivuudessa, sisäisessä tyhjyydessä. Ja sanoin hänelle: Ystäväni, teidän isänne hengessä virtasi maanalainen joki, raikas virta ikivanhoja lapsellisia uskomuksia, toiveita tuonpuoleisesta elämästä; ja kun hän uskoi ravitsevansa sieluaan tuolla imperatiivilla tai jollakin vastaavalla, hän todellisuudessa ravitsi sielussaan lapsuutensa vesillä. Ja teille hän on antanut henkensä kukan, rationaaliset moraaliohjeensa, mutta ei sen juuria. Hän ei antanut teille vedenalaista jokea, irrationaalisuutta.

Miksi krausilaisuus juurtui tänne Espanjaan? Kantilaisuus ja hegeliläisyys eivät juurtuneet, vaikka ne ovatkin rationaalisesti ja filosofisesti paljon syvällisempiä järjestelmiä. Siksi, että ensin mainitulla oli juuret. Kansan tai aikakauden filosofinen ajattelu on kuin tuon kansan tai aikakauden kukka tai hedelmä, se saa nesteensä kasvin juurista, ja juuret, jotka ovat piilossa maan alla, ovat uskonnollinen tunto. Kantin filosofisen ajattelun, saksalaisten henkisen kehityksen kauneimman kukan, juuret piilevät Lutherin uskonnollisessa tunteessa, eikä ole mahdollista, että kantilaisuus, ennen kaikkea sen käytännöllinen osa, voisi juurtua ja kukkia ja hedelmöidä kansoissa, jotka eivät ole kokeneet uskonpuhdistusta eivätkä kenties voineetkaan kokea sitä. Kantilaisuus on protestanttista, ja me espanjalaiset olemme syvän katolisia. Ja jos Krause²²³ onnistui kasvatamaan tänne juuria – useampia kuin luullaan, eikä niin ohimeneviä kuin oletetaan – syynä on se, että Krausen juuret olivat pietismissä, ja pietismi puolestaan, kuten Ritschl on kirjassaan *Geschichte des Pietismus* osoittanut, on juur-

tunut katolilaisuuteen ja merkitsee suurelta osin katolisen mystiikan tunkeutumista tai pikemminkin säilymistä protestanttisen rationalismin ytimessä. Tämä selittää, miksi monet katoliset ajattelijat krausestuivat maassamme.

Ja koska me espanjalaiset olemme katolisia tietäen tai tietämättämme, haluten tai haluamattamme, ja vaikka jotkut meistä esiintyvät rationalisteina tai ateisteina, korkeinta kulttuuriryötämme ja työtämme kulttuuria arvokkaamman asian eli uskonnollisuuden – elleivät ne sitten ole sama asia – puolesta on pyrkimys selkeään sosiaalisen tai kansanomaisen katolilaisuutemme tiedostamattomaan ymmärtämiseen. Juuri siihen olen pyrkinyt tässä teoksessa.

Se, mitä kutsun traagiseksi elämäntunnoksi yksilöissä ja kansoissa, on ainakin meidän espanjalaisten ja Espanjan kansan traagista elämäntuntoa sellaisena kuin se heijastuu minun tietoisuudessani, joka on espanjalaista, Espanjan luomaa tietoisuutta. Ja tämä traaginen elämäntunto on nimenomaan katolista elämäntuntoa, sillä katolisuus ja semminkin kansanomainen katolisuus on traagista. Kansa kammoaa komediaa. Kun Pilatus, arvokas herrasmies rationalisti, esteetti, jos niin halutaan sanoa tahtoo tarjota komediaa ja esittelee Kristuksen kansalle sanoen pilkallisesti »Tässä on se mies!», kansa nousee kapinaan ja huutaa: »Ristiinnaulitse!» Se ei halua komediaa, vaan tragediaa. Ja se, mitä Dante, suuri katolilainen, kutsui jumalalliseksi komediaksi, on traagisin komedia mitä on koskaan kirjoitettu.

Ja koska olen näissä esseissä pyrkinyt paljastamaan erään espanjalaisen yksilön sielun ja sen kautta espanjalaisuuden sielun, olen siteerannut espanjalaisia kirjailijoita säästeliäästi, kun taas muiden maiden kirjailijoita olen

kenties lainannut tuhlaillen, jopa liikaa. Kaikki ihmissielut ovat nimittäin veljiä.

On eräs hahmo, koomisen traaginen hahmo, joka ilmentää kaikkea sitä, mikä inhimillisessä komediassa on syvän traagista: Meidän Herramme Don Quijoten hahmo, espanjalainen Kristus, johon kansani kuolematon sielu kätkeytyy ja tiivistyy. Kenties surullisen hahmon ritarin kärsimys ja kuolema merkitsee Espanjan kansan kärsimystä ja kuolemaa. Sen kuolemaa ja ylösousemusta. Ja on olemassa quijotelainen filosofia ja jopa quijotelainen metafysiikka, ja quijotelainen logiikka ja quijotelainen etiikka, ja quijotelainen uskonnollisuus – Espanjan katolinen uskonnollisuus. Ja juuri tuota filosofiaa, tuota logiikkaa, etiikkaa ja uskonnollisuutta olen pyrkinyt tässä teoksessa kuvailemaan – pikemminkin vihjaamaan siihen kuin erittelemään sitä. Ei rationaalista kehittelyä; quijotelainen hulluus ei alistu tieteelliselle logiikalle.

Ja nyt, ennen kuin lopetan ja hyvästelen lukijani, minun täytyy vielä puhua tehtävästä, joka Don Quijotelle on varattu nyky-Euroopan tragikomediassa.

Tarkastelkaamme sitä viimeisessä esseessä.



LOPPU

DON QUIJOTE NYKY-EUROOPAN TRAGIKOMEDIASSA

Huutavan ääni erämaassa

– Joh. 1:23²²⁴

Minun täytyy ainakin toistaiseksi saattaa loppuun nämä esseet, jotka uhkaavat muuttua loppumattomaksi kertomukseksi. Käsistäni ne ovat siirtyneet suoraan painoon kuin improvisaationa, joka perustuu vuosien aikana kertyneisiin muistiinpanoihin, eikä minulla aina uutta esseetä kirjoittaesani ole ollut käytössäni aikaisempia. Niin tekstini ovat läheneet eteenpäin täynnä sisäisiä ristiriitoja – ainakin näennäisiä ristiriitoja – kuin elämä ja kuin minä itse.

Jos olen syyllistynyt johonkin, niin siihen, että olen kaunistellut niitä kohtuuttomasti vierailla lainauksilla, joista monia on käsitelty väkivaltaisesti. Tämän selitän kuitenkin toiste.

Muutama vuosi sen jälkeen, kun Herramme Don Quijote oli kulkenut läpi Espanjan, sanoi Jakob Böhme²²⁵, ettei hän kirjoittanut tarinaa, jonka muut olivat kertoneet hänelle, vaan hän itse oli ollut taistelussa, suuressa kamppailussa, ja pelännyt, että hänet voitetaan kuten kaikki ihmiset, ja myöhemmin²²⁶ hän lisää, että vaikka hänestä täytyy tulla maailman ja paholaisen pilkan kohde, Jumalassa hänellä on toivo tuonpuoleisesta elämästä ja Hänessä hän henkensä vaarantaa eikä vastusta Henkeä. Amen. Myöskään minä, kuten tämä saksalaisen ajattelun Quijote, en vastusta Henkeä.

Ja siksi huudan erämaassa huutavan äänellä ja annan huutoni kaikua Salamancan yliopistosta, joka ylimielisesti antoi nimekseen *omnium scientiarum princeps*, ja jota Carlyle kutsui tietämättömyyden linnakkeeksi ja eräs ranskalainen kirjallisuusmies vähän aikaa sitten aaveyliopistoksi; päästän huutoni Espanjasta, »toteutuvien unelmien maasta, Euroopan puolustajasta, ritari-ihanteen tyyssijasta», kuten runoilija Archer M. Huntington²²⁷ sanoi minulle kirjeessä; Espanjasta, joka toimi 1500-luvun vastauskonpuhdistuksen päänä. Pitäkööt siis varansa!

Neljännessä esseessäni puhuin katolisuuden olemuksesta. Sen *olemuksen tuhoamisessa*, siis Euroopan katolisuuden tuhoamisessa, tärkeimpiä tekijöitä ovat olleet renessanssi, uskonpuhdistus ja vallankumous, jotka ovat korvanneet ikuisen tuonpuoleisen elämän ihanteen edistyksen, järjen ja tieteen ihanteella. Tai pikemminkin isolla alkukirjaimella varustetun Tieteen ihanteella. Viimeisin, nykypäivän ihanne, on kulttuuri.

Päättäneen 1800-luvun toisella puoliskolla, epäfilosofisella ja teknisellä aikakaudella, jota hallitsi likinäköinen

erikoistuminen ja historiallinen materialismi, tämä ihanne ei niinkään muuttunut tieteen – tai pikemminkin pseudo-tieteen – popularisoinnin kuin vulgarisoinnin työksi, joka näkyi halvoissa ja nurkkakuntaisissa kirjakaupoissa. Tiede tahtoi popularisoitua, ikään kuin sen pitäisi alistua kansalle ja palvella sen intohimoja eikä kansan velvollisuus olisi alistua sille ja nousta sen myötä korkeammalle, uudempaan ja syvällisempään kaipaukseen.

Kaikki tämä sai Brunetièren julistamaan tieteen vararikkoa, ja tämä tiede tai se, mitä se oli tosiaan joutui vararikkoon. Ja koska se ei tyydyttänyt ihmisiä, he jatkoivat onnen etsimistä; eivätkä he löytäneet sitä rikkaudesta, tiedosta, vallasta tai nautinnosta, luopumisesta, hyvästä omastatunnosta tai kulttuurista. Niin saapui pessimismi.

Myöskään edistysusko ei tyydyttänyt heitä. Miksi pitäisi edistyä? Ihminen ei sopeudu rationaalisuuteen, *Kulturkampf* ei riittänyt hänelle; hän tahtoi antaa päämäärän elämälle, sen, jota kutsun perimmäiseksi päämääräksi, se olisi todellinen *ὄρωσ ὄω*. Ja kuuluisa *maladie du siècle*, joka kertoi itsestään jo Rousseaussa ja ilmeni selkeämmin kuin koskaan Sénancourin *Obermannissa*, ei ollut eikä ole mitään muuta kuin uskon menettämistä sielun kuolemattomuuteen, maailmankaikkeuden inhimilliseen päämäärään.

Sen symboli, sen todellisen symboli on fiktiivinen olento, tohtori Faustus.

Kuolematon tohtori Faustus, joka ilmaantui jo 1600-luvun alussa vuonna 1604 renessanssin ja uskonpuhdistuksen työssä ja Christopher Marlowen kirjoittamana²²⁸, on jo sama, jonka Goethe löysi kaksi vuosisataa myöhemmin, vaikkakin määrämielessä onkin tuoreempaan ja spontaaninimpana. Ja hänen rinnalleen ilmaantuu Mefistofeles, jolta

Faust kysyy: »Mitä hyötyä sielustani on herrallesi?» Ja Mefistofeles vastaa: »Se laajentaa hänen valtakuntaansa.» »Siksikö hän meitä näin kiusaa?» kysyy tohtori taas, ja paha henki vastaa: »*Solamen miseris socios habuisse doloris*», joka huonosti käännettynä on yhtä kuin »Monen epäonni on typerysten lohdutus.» »Missä me olemme, siellä on helvetti, ja missä on helvetti, siellä meidän on aina oltava», jatkaa Mefistofeles, mihin Faust vastaa uskovansa helvettiä saduksi, ja kysyy Mefistofeleeltä, kuka maailman on luonut. Tämä traaginen, meidän kidutuksellamme kidutettu tohtori, kohtaa Helenan, joka vaikka Marlowe ei varmaankaan koskaan aavistanut sitä ei ole muuta kuin uudelleen syntyvä kulttuuri. Marlowen *Faustissa* on kohtaus, joka on arvokkaampi kuin koko Goethen *Faustin* toinen osa. Faust sanoo Helenalle: »Suloinen Helena, tee minusta kuolematon suudelmallasi». Ja Helena suutelee häntä: »Hänen huulensa imevät sieluni, katso miten se pakenee! Tule, Helena, tule, anna sieluni minulle takaisin! Tähän tahdon jäädä, koska taivas on näillä huulilla, ja kaikki, mikä ei ole Helenaa, on arvotonta.»

»Anna sieluni takaisin!» Niin huutaa tohtori Faust, kun hän suudeltuaan Helenaa on kadottamaisillaan itsensä ikuisiksi ajoiksi. Primitiivisellä Faustilla ei nimittäin ole vilpitöntä Margaretea pelastajanaan. Pelastuminen oli Goethen keksintö. Ja kukapa ei tuntisi omaa Faustiaan, meidän Faustiamme, joka opiskelee filosofiaa, oikeustiedettä, lääketiedettä ja jopa teologiaa, ja näkee vain, ettemme voi tietää mitään ja tahtoo paeta avoimelle maalle, *hinaus ins weite Land!* ja on kohdannut Mefistofeleen, jossa piilee voima, joka tahtoo aina paha ja tekee aina hyvää, ja tämä johtaa hänet yksinkertaisesta kansasta tulevan Margaretin

käsivarsille, hänen, jonka viisas Faust oli menettänyt; mutta Margaretin ansiosta, koska hän antautui Faustille, tämä pelastui, lunastettiin, koska kansan usko oli yksinkertaista. Mutta tuli tuo toinen osa, sillä tuo ensimmäinen Faust oli anekdotaalinen Faust eikä Goethen kategorinen Faust, ja hän antautui taas kulttuurille, Helenalle, ja siitti tälle Euforionin, ja kaikki päättyy ikuisen naisellisuuteen mystisten kuorojen keskellä. Euforion-parka!

Ja onko tämä Helena komean Menelaoksen puoliso, jonka Paris ryösti aiheuttaen Troijan sodan, se, josta muinaiset troijalaiset sanoivat, ettei pitäisi närkästyä, koska miehet taistelivat naisesta, joka näöltään niin muistutti kuolemattomia jumalia? Uskon pikemminkin, että Faustin Helena oli toinen, se, joka oli Simon Maguksen mukana, ja jonka tämä julisti olevan jumalallista viisautta. Ja Faust voi sanoa hänelle: anna sieluni takaisin!

Helenan suudelmat nimittäin vievät sielumme pois. Ja se, mitä me tahdomme ja tarvitsemme, on sielu, kiinteä ja substantiaaalinen sielu.

Mutta saapui renessanssi, saapui uskonpuhdistus ja saapui vallankumous. Ne toivat Helenan meille tai pikemminkin Helena houkutteli ne mukaansa, ja nyt ne puhuvat meille Kulttuurista ja Euroopasta.

Eurooppa! Tuo primitiivinen ja välittömän maantieteellinen käsite on maagisesti muuttunut mielessämme lähes metafysiseksi kategoriaksi. Kuka ainakaan Espanjassa tietää nykyään, mitä Eurooppa on? Tiedän vain, että se on *shibboleth*²²⁹. Ja kun ryhdyn tutkimaan, mitä eurooppalaistajamme sanovat Euroopaksi, minusta tuntuu joskus, että suuri osa reuna-alueista jää sen ulkopuolelle tietenkin Espanja, mutta myös Englanti, Italia, Skandinaavia, Venäjä...

ja että sillä ymmärretään keskustaa, Ranskaa ja Saksaa ja niihin liitettyjä ja niistä riippuvaisia alueita.

Kaikki tämä on peräisin renessanssista ja uskonpuhdistuksesta, jotka olivat kaksoisveljiä, vaikka näennäisesti kävivätkin sotaa keskenään. Renessanssin italialaiset olivat kaikki socinolaisia; humanistit, Erasmus etunenässä, pitivät munkki Lutheria barbaarina, joka sai kiihkeytensä luostarista, kuten saivat myös Bruno ja Campanella²³⁰. Tämä barbaari oli kuitenkin heidän kaksoisveljensä; he taistelivat häntä vastaan, mutta toisaalta hän taisteli heidän rinnallaan yhteistä vihollista vastaan. Kaikki tämä on juontunut meille renessanssista ja uskonpuhdistuksesta ja jopa niiden tyttärestä vallankumouksesta, ja niistä on peräisin myös uusi inkvisitio: tieteen tai kulttuurin inkvisitio. Aseinaan se käyttää pilkkaa ja halveksuntaa niitä kohtaan, jotka eivät alistu sen ortodoksialle.

Kun Galileo lähetti maan liikkumista käsittelevän kirjoituksensa Toscanan suurherttualle, hän sanoi, että on sopivaa totella korkeampiarvoisten määritelmiä, ja että hän piti kirjoitelmaansa »runoutena tai unena, ja sellaisena Teidän Korkeutenne siihen suhtautukoon.» Toisinaan hän sanoo sitä »kimeiraksi» tai »matemaattiseksi oikeuksi». Ja samoin minä tarjoan nämä esseet nykyajan tieteellisen inkvisition pelosta – miksen voisi tunnustaa tätä? – runoutena, unena, kimeirana, mystisenä oikkuna, vaikka ne pulpuavat syvältä sisimmästäni. Ja Galileon mukana sanon *Eppur si muove!* Mutta onko syynä vain tämä pelko? Ei suinkaan! On olemassa toinen, vielä traagisempi inkvisitio, ja se on inkvisitio, jota nykyajan kulturelli eurooppalainen ihminen ja sellainen minäkin olen, haluan sitä tai en kantaa sisällään. On olemassa vielä kammottavampaa pilkkaa,

pilkallisuutta itseä kohtaan ja itseä varten. Järkeni nauraa uskolleni ja halveksii sitä.

Ja tässä minun täytyy ottaa vastaan herrani Don Quijote voidakseni oppia häneltä, miten pilkka kohdataan ja voitetaan, pilkka, jollaista kuka tietää? hän ei ehkä koskaan kokenut.

Niin, niin: miksi järkeni ei hymyilisi näille pseudofilosofisille, mukamystisille, diletanttimaisille rakennelmille, joissa on kaikkea muuta kuin kärsivällistä tutkimusta, objektiivisuutta ja metodia... siis tiedettä? Ja silti... *Eppur si muove!*

Eppur si muove! Pakenen *diletantismiin*, jota pedantti sanoisi *demimonden* filosofiaksi. Se on tarkoitettu asiantuntijoiden pedanttisuutta vastaan, ammattifilosofien filosofiaa vastaan... Ja kuka tietää? Edistysaskeleet otetaan usein barbaarien mukana, eikä mikään ole jähmettyneempää kuin filosofien filosofia ja teologien teologia.

Puhukoot meille Euroopasta! Tiibetin sivilisaatio on samansuuntainen kuin omamme, ja ihmiset, jotka katoavat kuten mekin, ovat eläneet siinä ja elävät siinä. Ja kaikkien sivilisaatioiden yllä leijuvat Saarnaajan sanat, »Niin kuolee viisas kuin tyhmäkin.» (2:16).

Kansamme ihmisillä on tapana vastata tavanomaiseen kysymykseen »mitä kuuluu?» tai »miten menee?» ihailtavasti, sanomalla »Eletään elämää»... Niin tosiaan on; elämme siinä missä muutkin. Mitä enempää voisi pyytää? Ja kukapa ei muistaisi runon sanoja?

*Cada vez que considero
que me tengo de morir
tiendo la capa en el suelo
y no me harto de dormir*

Mutta ei nukkumista, vaan uneksimista; elämän uneksimista, sillä elämä on unta.

Meidän espanjalaisten keskuudessa on nopeasti muuttunut sanonnaksi myös lause, jonka mukaan on »kulutettava aikaa» tai »tapettava aikaa». Me tosiaankin teemme aikaa voidaksemme tappaa sitä. Eräs seikka on kuitenkin aina kiinnostanut meitä yhtä paljon tai enemmän kuin ajan kuluttaminen kaava, joka on esteettistä asennetta ilmaiseva kaava ja se on ikuisuuden voittaminen; uskonnollista asennetta ilmaiseva kaava. Hyppäämme esteettisestä ja taloudellisesta uskonnolliseen, ylitämme loogisen ja eettisen; taiteesta siirrymme uskontoon.

Nuori romaanikirjailijamme Ramón Pérez de Ayala²³¹ sanoo tuoreessa romaanissaan *La pata de la raposa*, että kuoleman ajatus on ansa; henki puolestaan on kettu tai vireä hyve, jolla voi voittaa kohtalon väijytykset, ja jatkaa: »Ansaan jouduttuaan heikot ihmiset ja heikot kansat makaavat maassa [...]; voimalliset henget ja vahvat kansat vaara taas tekee selvänäköisiksi, he tunkeutuvat saman tien elämän mitattomaan kauneuteen ja, luopuen ikuisiksi ajoiksi alkuperäisestä vikkelydestään ja hulluudestaan, nousevat ansasta lihakset valmiina toimintaan ja sielun kuri, voima ja tehokkuus satakertaistuneena.» Mutta katsotaanpa: heikot ihmiset... heikot kansat... voimalliset henget... vahvat kansat... Mitä tämä merkitsee? En tiedä. Luulen kuitenkin tietäväni, että eräät yksilöt ja kansat eivät ole vielä toden teolla ajatelleet kuolemaa ja kuolemattomuutta; ne eivät ole tunteneet niitä, ja toiset taas ovat lakanneet ajattelemasta niitä tai pikemminkin tuntemasta niitä. Luullakseni ihmisille ja kansoille ei ole ylvästelyn aihe, että he eivät ole koskaan kulkeneet uskonnollisen vaiheen läpi.

Elämän mitaton kauneus on hyvä aihe kirjoitukselle, ja on tosiaan niitä, jotka antautuvat sille ja hyväksyvät sen sellaisena kuin se on, on jopa niitä, jotka tahtoisivat vakuuttaa meille, ettei ansa ole mikään ongelma. Calderón on kuitenkin sanonut, että »pyrkimys vakuuttaa ihminen siitä, etteivät häntä kohdanneet onnettomuudet ole onnettomuutta, ei lohduta häntä, vaan tuo vain yhden onnettomuuden lisää»²³². Ja lisäksi »vain sydän voi puhua sydämelle», kuten veli Diego de Estela sanoi²³³.

Vähän aikaa sitten vastaus, jonka esitin niille, jotka arvostelivat meitä espanjalaisia kyvyttömyydestämme tieteessä, tuntui järkyttävän eräitä; huomautettuani, että sähkövalo ja höyrykone toimivat täällä aivan yhtä hyvin kuin maissa, joissa ne keksittiin, ja että käytämme logaritmeja siinä kuin sielläkin, missä ne keksittiin, sanoin: »Keksikööt muut!» Ilmaisu on paradoksaalinen, mutta pidän siitä kiinni. Meidän espanjalaisten tulisi omaksua monia niistä viisaista neuvoista, joita herrtua Joseph de Maistre antoi kaltaisillemme venäläisille ihailtavissa julkista koulutusta Venäjällä käsittelevissä kirjeissään herrtua Rasoumowskille, kun hän sanoi, ettei kansan tulisi pitää itseään vähempiarvoisena, vaikkei sitä olisikaan tehty tieteeseen; roomalaiset eivät ymmärtäneet taidetta eikä heillä ollut matemaatikoita, mutta se ei estänyt heitä olemasta merkittäviä, ja pitää paikkansa kaikki, mitä hän sanoi vääristä ja ylpeistä puoliviisaista, jotka palvovat vieraiden maiden makusuuntauksia, muoteja ja kieliä, ja ovat valmiita repimään maahan kaiken mitä halveksivat eli kaiken.

Eikö hengenlaatumme siis ole tieteellinen? Entä sitten, jos meillä ylipäänsä on henkeä? Ja kuka tietää, onko hengenlaatumme yhteensopiva tieteellisen hengen kanssa?

Mutta sanoessani »Keksikööt muut!» tarkoitukseni ei ollut sanoa, että meidän tulisi tyytyä passiivisuuteen. Ei! Heillä on tietensä, jonka me otamme käyttöömme; meillä on omamme. Puolustautuminen ei riitä, on myös hyökättävä.

On kuitenkin hyökättävä viisaasti ja varovasti. Järjen tulee toimia ascenamme. Se on jopa hullun ase. Ylevä hullumme, esikuvamme Don Quijote, sen jälkeen kun hän oli kahdella iskulla halkaissut tuon silmikkokypärän, »valmisti paremmin varautuakseen sen uudestaan sovittaen sisäpuolelle muutamia pieniä rautakiskoja; niin muodoin se oli hänen mielestään riittävän luja, eikä hän huolinut sitä enää koetella, vaan nimitti ja katsoi sen mitä hienoimmaksi silmikkokypäriksi.»²³⁴ Ja silmikko kasvoillaan hänestä tuli kuolematon. Hän siis teki itsensä naurunalaiseksi. Sillä Don Quijote saavutti kuolemattomuutensa tekemällä itsensä naurunalaiseksi.

Ja on niin monta keinoa tehdä itsensä naurunalaiseksi...! Cournot²³⁵ sanoi: »Prinsseille tai kansoille ei pidä puhua heidän kuolemansa todennäköisyyksistä: prinssit rankaisevat tällaisesta uhkarohkeudesta häpeällä; yhteinen kansa kostaa pilkalla.» Juuri niin, ja siksi sanotaan, että meidän pitää elää ajan mukana. *Corrumpere et corrupti saeculum vocatur*²³⁶.

Täytyy osata tehdä itsensä naurunalaiseksi, ei vain muiden edessä vaan myös itsemme edessä. Ja vielä enemmän nykyään, kun jälkeenjääneisyystämme muihin sivistyskansoihin nähden puhutaan niin paljon; nykyään, kun sekopäät, jotka eivät tunne omaa historiaamme – joka täytyy vielä kirjoittaa, kunhan ensin puretaan sen ympärille kiedottu protestanttinen panettelu – sanovat, ettei meillä

ole ollut tiedettä eikä taidetta eikä filosofiaa eikä renessanssia (sitä meillä oli varmaankin kylliksi), eikä mitään.

Carducci, joka käytti ilmaisua *contorcimenti dell'affannosa grandiosità spagnola*, on kirjoittanut teoksessa *Mosche Cochiere*, että »jopa Espanjalla, joka ei koskaan saavuttanut ajattelun hegemoniaa, oli Cervantes.» Mutta oliko Cervantes täällä yksin, eristyneenä, juurettomana, rungottomana, tuettomana? Ymmärtää kyllä, miksi italialainen rationalisti sanoo, että Espanja *non ebbe egemonia mai di pensiero*, sillä hän muistaa, että juuri Espanja reagoi hänen maansa renessanssia vastaan. Ja eikö jotain merkittävää, jotain kulttuurihegemonista piillyt vastauskonpuhdistuksessa, jota Espanja johti ja joka itse asiassa alkoi Rooman hävityksestä, kun kaitselmus rankaisi pakanarenessanssin pakanapaaveja? Jättäkäämme syrjään kysymys siitä, oliko vastauskonpuhdistus hyvä vai paha eikö Loyolassa tai Trenton kirkolliskokouksessa ollut jotakin hegemonian kaltaista? Ennen tuota kokousta nähtiin Italiassa kristinusko ja pakanallisuus tai pikemminkin kuolematomuus ja kuolevaisuus onnettomassa ja luonnottomassa liitossa jopa eräiden paavien sielussa, ja filosofiassa päti totena se, mikä teologiassa oli väärin, ja kaikki ratkaistiin sanomalla *usko pelastaa*. Kirkolliskokouksen jälkeen näin ei ollut, sen jälkeen tuli avoin ja rehti taistelu järjen ja uskon, tieteen ja uskonnon välillä. Ja eikö hegemoniaa ollut se, että tämä tapahtui ennen kaikkea espanjalaisten itsepäisyyden ansiosta?

Ilman vastauskonpuhdistusta uskonpuhdistus ei olisi seurannut sitä tietä, jota seurasi; kenties ilman vastauskonpuhdistusta ja pietismin tukea se olisi tuhoutunut *Aufklärungin* karkeaan rationalismiin, valistukseen. Olisiko kaikki

tapahtunut samoin ilman Kaarle I:sta, Filip II:sta, suurta Filipiämme?

Negatiivista työtä, sanoo joku. Mitä se sitten on? Mikä on negatiivista? Mikä on positiivista? Ajassa, viivalla joka kulkee aina samaan suuntaan menneisyydestä tulevaisuuteen missä on piste, joka merkitsee kohtaa positiivisen ja negatiivisen välillä? Espanja, jota sanotaan ritarien ja lurjusten ja kaikkien lurjusten maaksi, on ollut historian pane-telluin maa juuri siksi, että se johti vastauskonpuhdistusta. Ja koska sen ylimielisyys esti sitä astumasta julkisuuteen, turhuuksien markkinoille, oikeuttamasta itseään.

Jätetään syrjään Espanjan kahdeksansataavuotinen maureja vastaan käyty taistelu, jonka aikana se puolusti Eurooppaa muhamettilaisuudelta, sen uurastus sisäisessä yhdistymisessä, Amerikan ja Länsi-Intian löytäminen minkä tekivät Espanja ja Portugali, eivät Kolumbus ja Vasco da Gama jätetään kaikki tämä ja vielä enemmän syrjään; silloin jätetään syrjään paljon. Eikö ole kulttuurista luoda kaksikymmentä kansakuntaa varaamatta niistä itselleen mitään ja siittää conquistadorien tavoin vapaita lapsia kurjille intiaaniorjille? Entä onko mystiikkamme muka ajattelun saralla yhtä tyhjän kanssa? Eräänä päivänä ne, jotka Helenan suudelmat ovat houkutteleet pois, joutuvat ehkä palaamaan mystiikkaan etsimään sielujaan.

Mutta kuten tiedetään, Kulttuuri muodostuu ajatuksista ja pelkästään ajatuksista, eikä ihminen ole kuin sen väline. Ihminen ajatukselle, ei ajatus ihmiselle; ruumis varjolle. Ihmisen päämääränä on tehdä tiedettä, luokitella maailmankaikkeus, jotta se voidaan palauttaa Jumalalle järjestyksessä, kuten joitain vuosia sitten kirjoitin romaanisani *Amor y pedagogía*. Ihminen ei ilmeisesti ole edes idea.

Ja lopulta ihmiskunta lankeaa kirjastojen eteen – kokonais metsiä on hakattu maahan, jotta saataisiin paperia kirjastoihin varastoitavaksi – se lankeaa museoiden, koneiden, tehtaiden, laboratorioden eteen... lahjoitukseen ne. Mutta kenelle? Jumala ei nimittäin ota niitä vastaan.

Kammottava, miltei tyystin huijauksesta koostuva uudistuskirjallisuus, jonka viimeisten amerikkalaissiirtokuntiemme menettäminen synnytti, johti pikkumaiseen puheeseen kärsivällisestä ja tahdikkaasta työstä – silloin elämöitiin, elämöitiin hiljaisuudesta – varovaisuudesta, tarkkuudesta, kohtuullisuudesta, hengellisestä voimasta, yksimielisyydestä, arvostelukyvyistä, sosiaalisista hyveistä, ja eniten kaikkesta tästä puhuivat ne, joilta tällaiset piirteet pahiten puuttuivat. Lähes kaikki me espanjalaiset lankeamme tähän naurettavaan kirjallisuuteen, jotkut enemmän ja toiset vähemmän, ja niin arkkiespanjalainen Joaquín Costa³⁷, yksi vähiten eurooppalaisista hengistämme koskaan, sanoi että meidän pitäisi luopua eurooppalaistumisesta ja pyrki *cidistymään* samalla kun vaati, että Cidin hauta on suljettava seitsemällä avaimella, ja että meidän pitäisi... valloittaa Afrikka! Ja minä sanoin »Kuolokoon Don Quijote!» ja tästä jumalanpilkasta, joka tarkoitti tämmälleen päinvastaista, sitenhän siihen aikaan oli tapana puhua, kumpusi kirjani *Vida de Don Quijote y Sancho* ja kulttini quijotelaisuudesta kansallisuskontona.

Kirjoitin kirjan ajatellakseni *Don Quijotea* uudelleen vastakohtana cervantisteille ja oppineille, muuttaakseni eläväksi kirjan, joka silloin ja vieläkin oli ja on useimmille pelkkää kuollutta kirjainta. Mitä väliä minulle on sillä, mihin Cervantes pyrki tai ei pyrkinyt ja mitä hän todella teki? Elävää on se, minkä minä itse kirjasta löydän, oli

Cervantes pannut sen sinne tai ei, se, mitä minä itse panin kirjaan ja sen alle ja sen päälle ja mitä me kaikki siihen panimme. Tahdoin löytää kirjasta filosofiamme.

Minussa kasvaa koko ajan vakaumus, että meidän filosofiamme, espanjalainen filosofia, on liuenneena ja jakautuneena kirjallisuuteemme, elämäämme, toimintaamme ja ennen kaikkea mystiikkaamme, mutta ei filosofisiin järjestelmiin. Filosofiamme on konkreettista. Ja eikö kenties Goethessa ole yhtä paljon tai enemmän filosofiaa kuin Hegelissä? Jorge Manriquen²³⁸ säkeet, *Romancero, Don Quijote, Elämä on unta, Subida al Monte Carmelo* viittaavat tietynlaiseen intuitioon maailmasta ja tietynlaiseen elämänkäsitykseen, *Weltanschauung und Lebensansicht*. Meidän filosofiamme oli vaikea muotoilla itsensä 1800-luvun toisella puoliskolla, epäfilosofisella, positivistisella, teknisellä aikakaudella, puhtaan historian ja luonnontieteiden aikakaudella, pohjimmiltaan materialistisella ja pessimistisellä aikakaudella.

Jopa kielemme pitää jokaisen sivistyskielen tavoin sisälään julkilausumattoman filosofian.

Itse asiassa kieli on potentiaalinen filosofia. Platonismi on kreikan kieltä, joka puhuu Platonissa kiertäen vuosisataisia metaforiaan auki; skolastiikka on keskiajan kuolleen, kansankielten kanssa kamppailevan latinan filosofiaa; ranskan kieli puhuu Descartesissa, saksa Kantissa ja Hegelissä, englantia Humessa ja Stuart Millissa. On niin, ettei filosofisen spekulaaation lähtökohtana toimi minä, representaatio, *Vorstellung*, tai maailma sellaisena kuin se aisteille välittömästi näyttäytyy, vaan välitteinen ja historiallinen ihmisen kehrittelemä representaatio, ja sellaisena se on ensi sijassa annettu kielessä, jonka avulla tunnemme maailman; se ei ole

psykkistä vaan pneumaattista representaatiota. Jokainen meistä alkaa ajatella – tietää sen tai ei ja tahtoo sitä tai ei – sen perusteella, mitä muut, jotka häntä ovat edeltäneet ja jotka häntä ympäröivät, ovat ajatelleet. Ajattelu on perintöä. Kant ajatteli saksaksi ja käänsi saksaksi Humea ja Rouseautta, jotka ajattelivat englanniksi ja ranskaksi. Ja eikö Spinoza ajatellut juutalaisportugaliksi, jota hollanti esti ja häiritsi?

Ajattelu perustuu ennakkoluuloihin ja ennakkoluulot tulevat kieleen. Bacon oli oikeassa pannessaan monet *idola forin* virheet kielen syyksi. Mutta voiko filosofoida puhtaaksi algebraksi tai jopa esperantoksi? Tarvitsee vain lukea Avenariusuksen kirja puhtaan kokemuksen, *reine Erfahrung*, esi-inhimillisen kokemuksen, epäinhimillisen kokemuksen kritiikistä nähdäkseen mihin tällainen johtaa. Ja jopa Avenarius, jonka piti keksiä itselleen kieli, keksi sen latinan perinteen pohjalta ja sen juuret kantoivat metaforisessa voimassaan epäpuhtaan kokemuksen, ihmisen sosiaalisen kokemuksen koko sisältöä. Niin ollen kaikki filosofia on pohjimmiltaan filologiaa. Ja filologia, suurine ja hedelmällisine analogisten muodostelmien lakeineen, on omalta osaltaan satunnaista, irrationaalista, ehdottoman yhteismitatonta. Historia ei ole matematiikkaa sen enempää kuin filosofia. Kuinka monet filosofiset ajatukset ovatkaan syntyneet jostakin riimin kaltaisesta, välttämättömyydestä sijoittaa konsonantti oikeaan kohtaan! Jopa itse Kantissa tällaista esiintyy paljon: esteettistä symmetriaa, riimejä.

Representaatio on siis kielen kaltaista, kuten itse järkin joka ei ole muuta kuin sisäistä kieltä siis sosiaalinen ja rodullinen tuote, ja rotu, hengen veri on kieltä, kuten jenkki Oliver Wendell Holmes on sanonut ja minä olen usein toistanut.

Länsimainen filosofiamme kypsyi, saavutti itsetietoisuuden Ateenassa Sokrateen myötä, ja tuon tietoisuuden se saavutti dialogin, sosiaalisen keskustelun avulla. On erittäin merkittävää, että oppi synnynnäisistä ideoista, ideoiden objektiivisesta ja normatiivisesta arvosta, siis se, minkä skolastiikka myöhemmin nimesi realismiksi, muotoutui dialogeissa. Nämä ideat, jotka ovat yhtä kuin todellisuus, ovat nimiä, kuten nominalismi opettaa. Ei niin, että ne eivät ole enempää kuin nimiä, *flatus vocis*, vaan etteivät ne ole mitään vähempää kuin nimiä. Kieli antaa meille todellisuuden, ei pelkkänä todellisuuden välittäjänä vaan sen todellisena lihana, jossa kaikki muu, mykkä tai artikuloimaton representaatio, on pelkkä luuranko. Ja niin logiikka perustuu estetiikkaan; käsite perustuu ilmaisuun, sanaan, ei raakaan havaintoon.

Ja sama pätee jopa rakkauteen. Rakkaus ei havaitse itseään ennen kuin se alkaa puhua ja sanoa: »Rakastan sinua!» Stendhal oivaltaa asian syvällisesti romaanissaan *Parman kartusiaaniluostari* pannessaan kreivi Moscan, joka on raivoissaan mustasukkaisuudesta koska uskoo, että rakkaus yhdistää Sanseverinan herttuattaren ja hänen sisarenpoikansa Fabricen, sanomaan: »Täytyy tyyntyä! Jos käyttäydyn tyyneästi, niin herttuatar pystyy pelkästä turhamaisuuden puuskasta seuraamaan nuorta miestä Belgirataan, ja siellä, tai jo matkalla, sattuma voi esiintuoda sanan, joka nimeää oikein sen, mitä he toinen toistaan kohtaan tuntevat, ja, sitten, hetkisen kuluttua, kaikki seuraukset.»²³⁹

Pitää paikkansa, kaikki luotiin sanalla, ja alussa oli sana.

Ajattelu, järki, siis elävä kieli on perintöä, ja täysin yksinäinen arabifilosofi Ibn Tufayl²⁴⁰ on yhtä absurdi kuin Descartesin ego. Konkreettinen ja todellinen, ei metodinen

ja ideaalinen totuus kuuluu: *homo sum, ergo cogito*. On välitömämpää tuntea itsensä ihmiseksi kuin ajatella. Mutta toisaalta Historia, kulttuurin prosessi, saavuttaa täydellisyytensä ja kokonaisen tehokkuutensa vain yksilössä; historian ja ihmiskunnan päämääränä on ihminen, jokainen ihminen, jokainen yksilö. *Homo sum, ergo cogito; cogito ut sim Michael de Unamuno*. Yksilö on maailmankaikkeuden päämäärä.

Ja tämän, että yksilö on maailmankaikkeuden päämäärä, me espanjalaiset koemme erittäin voimakkaasti. Eikö Martin A.S. Hume²⁴¹ kirjassa *The Spanish People* puhunut espanjalaisten introspektiivisestä yksilöllisyydestä, ja minä kommentoin asiaa *La España Moderna* -lehdessä julkaisussa esseessä?²⁴²

Ja kenties juuri tämä introspektiivinen yksilöllisyys on estänyt sen, että täällä nousisi esiin ankaran filosofisia tai pikemminkin metaforisia järjestelmiä. Näin on Suárezista²⁴³ huolimatta, sillä hänen formaalit hienostelunsa eivät ansaitse filosofian nimeä.

Metafyysikkamme, sikäli kuin sellaista on ollut, on ollut metantrooppista, ja meidän metafyyssikkomme taas ovat olleet filologeja tai pikemminkin humanisteja sanan kattavimmassa merkityksessä.

Menéndez Pelayosta²⁴⁴ Benedetto Croce sanoi hyvin osuvasti²⁴⁵, että tämä oli taipuvainen metafyyssiseen idealismiin, mutta tuntui haluavan ottaa jotakin myös muista järjestelmistä, jopa empiirisistä teorioista; siksi hänen tuotantonsa kärsii Crocen mielestä – Croce viittaa Menéndezin kirjaan *Historia de las ideas estéticas en España* – epävarmuudesta. Kirjoittajan teoreettinen näkökulma kuului yleistävälle espanjalaiselle humanistille, joka ei halunnut

sanoutua irti renessanssista ja keksi vivismin, Luis Vivesin²⁴⁶ filosofian, kenties vain koska oli itse Vivesin tapainen eklektinen renessanssiespanjalainen. Ja Menéndez Pelayo, jonka filosofia on varmasti pelkkää epävarmuutta, opiskeli Barcelonassa katalaanihengelle käännettyä varovaista skottiajattelua, tuota *common sense*n laahaavaa filosofiaa, joka ei halunnut ottaa riskejä ja jota Balmes niin hyvin edusti, ja hän pakeni aina ankaraa sisäistä kamppailua ja muotoili tietoisuutensa kompromisseilla.

Osuvammin uumoili mielestäni Ángel Ganivet²⁴⁷, joka oli pelkkää arvausta ja vaistoa, kun hän julisti omaksemme senecalaisuuden, filosofian, jossa ei ole omaperäistä ajattelua, mutta äänensävyyn suurenmoisuutta; hän julisti omaksemme tuon Córdoban pakanastoalaisen filosofian, jota monet kristityt pitivät omanaan. Hänen äänensävynsä oli espanjalainen, latinoafrikkalainen, ei helleeninen, ja hänestä kuullaan kaikuja Tertullianuksessa – hänkin on yksi meistä – joka uskoi Jumalan ja sielun ruumiillisuuteen ja oli eräänlainen toisen vuosisadan kristillisen ajattelun Don Quijote.

Mutta ehkä meidän pitää lähteä etsimään ajattelumme sankaria muualta kuin kenestäkään lihassa ja veressä eläneestä filosofista, nimittäin fiktiivisestä toiminnan miehestä, joka on kaikkia filosofejia todellisempi: Don Quijotesta. On varmasti olemassa filosofinen quijotelaisuus, mutta myös quijotelainen filosofia. Onko se pohjimmiltaan ehkä muuta kuin conquistadorien, vastauskonpuhdistajien, Loyolan ja ennen muuta abstraktin mutta syvästi aistillisen ajattelun alueella meidän mystikkojemme filosofiaa? Mitä muuta pyhän Ristin Johanneksen mystiikka oli kuin harhailevan ritarin elämää jumalallisuuden tunnossa?

Eikä Don Quijoten voi ankarasti ottaen sanoa edustaneen idealismia; hän ei taistellut ajatusten puolesta. Hän edusti spiritualismia; hän taisteli hengen puolesta.

Jos Don Quijote ryhtyisi uskonnolliseen spekulatioon, kuten hän itse kerran uneksi tekevänsä kohdatessaan reliefikuvat, joita eräät maanviljelijät kantoivat kyläkirkkoonsa²⁴⁸, ja ikuisten totuuksien mietiskelyyn, hänet nähtäisiin nousemassa Monte Carmelolle sielun pimeässä yössä, katselemassa sen huipulta koskaan laskemattoman auringon nousua samoin kuin kotka, joka oli pyhän Joh-Suurena ovea, Isä, / sillä en pääse läpi; / teit sen lapsille, / ja vastoin tahtoani olen kasvanut. //

Jos et suurena ovea, / kutista minut, armosi tähden; / palauta minut siunattuun ikään / jossa eläminen on uneksimista

anneksen seurana Patmoksella, katsellen sitä suoraan ja tarkastellen sen täpliä, ja jättäen Athenaa Olympukselle seuranneen pöllön – jumalattarella on pöllön silmät, hän näkee pimeässä mutta sokaistuu keskipäivän valossa – tehtäväksi etsiä ruokaa poikasilleen varjoista.

Ja spekulatiivinen tai meditatiivinen quijotelaisuus on käytännön quijotelaisuuden tavoin hulluutta, joka on ristin hulluuden tytär. Ja siksi järki halveksii sitä. Pohjimmiltaan filosofia kammoaa kristinuskoa, ja sävyisä Marcus Aurelius todisti sen hyvin.

Kristuksen tragedia, jumalallinen tragedia, on ristin tragedia. Skeptikko Pilatus, sivistynyt mies, pyrki pilkallaan muuttamaan sen komediaksi ja keksi farssin kuninkaasta, jolla on ruokovaltikka ja orjantappurakruunu ja sanoi: »Katsokaa ihmistä!» Kansa kuitenkin oli inhimillisempi kuin hän, kansa halusi tragediaa ja huusi: »Ris-

tiinnaulitse! Ristiinnaulitse!» Ja toinen tragedia, ihmisten välinen tragedia on Don Quijoten tragedia. Hänen kasvonsa saippuointiin, jotta herttuoiden palvelijat ja itse herttuat, palvelijoita siinä missä palvelijansakin, voisivat pilkata häntä. »Katsokaa hullua!» sanottiin. Koominen, irrationaalinen tragedia on kärsimystä pilkasta ja halveksinnasta.

Yksilön, samoin kuin kansan korkeinta sankaruutta on kyky kohdata pilkka; tai pikemminkin kyky tehdä itsensä naurunalaiseksi sitä pelkäämättä.

Traaginen portugalilainen itsemurhaaja Antero de Quental, jonka väkevästä soneteista olen jo kertonut, kärsi isänmaalleen suunnatusta Englannin uhkavaatimuksesta vuonna 1890 ja kirjoitti²⁴⁹: »Viime vuosisadan englantilainen valtiomies Horace Walpole, joka oli varmasti tarkkanäköinen havainnoitsija ja filosofi, sanoi, että elämä on tragediaa niille, jotka tuntevat, ja komediaa niille, jotka ajattelevat. Hyvä on; jos meidän portugalilaisten on siis tuhouttava traagisesti, valitsemme paljon mieluummin tämän hirvittävän mutta jalon kohtalon kuin sen, mikä odottaa ja vieläpä kenties varsin pian Englantia, joka *ajattelee* ja *laskelmoi*, sillä sen kohtalona on tuhoutua kurjasti ja koomisesti.» Älkäämme kiinnittäkö huomiota siihen väitteeseen, että Englanti ajattelee ja laskelmoi, mikä vihjaa siihen, ettei Englanti tuntisi, sillä arvion epäoikeudenmukaisuus selittyy kirjoitusajankohdasta. Jättäkäämme myös syrjään se, että portugalilaiset tuntevat, mikä viittaa siihen, etteivät he ajattele tai laskelmoi, koska meidän veljemme Atlantin rannalta ovat aina arvostaneet itsessään tiettyä tunnepedantteriaa. Keskittykäämme tämän karmean ajatuksen perustaan eli siihen, että ne, jotka asettavat ajattelun tunteen yläpuo-

lelle siis järjen uskon yläpuolelle, kuten minä sanoisin kuolevat koomisesti, kun taas ne, jotka panevat uskon järjen yläpuolelle, kuolevat traagisesti. Pilkkaajat ovat nimittäin niitä, jotka kuolevat koomisesti, ja Jumala nauraa heille. Pilkatuille taas on varattuna tragedia, jalo arpa.

Ja nyt Don Quijoten jalanjäljissä tulee etsiä pilkkaa.

Ja eikö meille taas sanota, ettei espanjalaista filosofiaa sanan teknisessä merkityksessä ole koskaan ollut olemassa? Kysyn: mikä tuo merkitys on? Mitä tarkoittaa »filosofia»? Esseessään filosofian merkityksestä³⁵⁰ filosofian historioitsija Windelband kertoo meille, että »sanana 'filosofia' historia on tieteen kulttuurisen merkityksen historiaa», ja jatkaa: »Kun tieteellinen ajattelu itsenäistyy impulssiksi tietää tiedon itsensä takia, se ottaa filosofian nimen; kun sitten yhtenäinen tiede yhtenäisenä jakautuu eri haaroihin, filosofia on yleistä tietoa maailmasta ja sisältää kaikki muut tiedon alueet. Heti kun tieteellinen ajattelu alenee taas moraalien tai uskonnollisen kontemplaation välineeksi, filosofia muuttuu elämäntaidoksi tai uskonnollisten uskomusten muotoilemiseksi. Ja kun tieteellinen elämä sitten vapautuu uudelleen, filosofia muuttuu taas riippumattomaksi tiedoksi maailmasta, ja sikäli kuin se luopuu tämän ongelman ratkaisemisesta, se muuttuu teoriaksi tieteestä itsestään.» Tämä on lyhyt luonnehdinta filosofian historiasta Thaleksesta Kantiin kulkien läpi keskiaikaisen skolastiikan, jossa filosofia pyrki perustelemaan uskonnollisia uskomuksia. Mutta eikö filosofialle sitten ole muuta tehtävää, eikö sen ehkä pitäisi tutkia traagista elämäntuntoa sellaisena kuin me olemme sitä tutkineet, muotoilla järjen ja uskon, tieteen ja uskonnon välinen taistelu ja pitää sitä pohdiskelevasti yllä?

Sitten Windelband sanoo: »Filosofialla systemaattisessa mielessä tarkoitan kriittistä tiedettä, joka käsittelee yleis-päteviä arvoja (*allgemeingültigen Werten*)». Mutta mitkä arvot ovat universaalimmin päteviä kuin ihmistahto, joka havittelee ennen kaikkea henkilökohtaista, yksilöllistä ja konkreettista sielun kuolemattomuutta eli maailmankaikkeuden inhimillistä päämäärää, ja ihmisjärki, joka kiistää tällaisen halun rationaalisuuden ja jopa mahdollisuuden? Mitkä arvot ovat universaalimmin päteviä kuin rationaalinen tai matemaattinen arvo ja toisaalta maailmankaikkeuden tahdollinen tai teologinen arvo, jotka ovat ristiriidassa keskenään?

Windelbandille, kuten kantilaisille ja uskantilaisille yleensä, on olemassa vain kolme normatiivista kategoriaa, kolme universaalialia normia, ja ne ovat tosi ja epätosi, kaunis ja ruma sekä moraalisesti hyvä ja paha. Filosofia palaute-taan logiikkaan, estetiikkaan ja etiikkaan, ja ne taas tutkivat tiedettä, taidetta tai moraalialia. Ulkopuolelle jää eräs kate-goria, nimittäin miellyttävän ja epämiellyttävän tai puo-leensavetävän ja vastenmielisen kategoria; siis hedoninen. Kantilaisten ja uskantilaisten mukaan hedoninen ei voi olla universaalisti pätevää, normatiivista. »Kuka viskaakin filosofian niskoille», kirjoittaa Windelband, »taakan rat-kaista kysymys optimismista ja pessimismistä, kuka pyy-tääkin filosofiaa ratkaisemaan, onko maailma kykenevämpi tuottamaan kärsimystä kuin nautintoa vai päinvastoin, ei ainoastaan käyttäydy *diletantin lailla*, vaan työskentelee kuvitelmassa, jossa etsitään ehdottomia varmuuksia alueella, jolta kukaan järkevä ihminen ei ole sellaisia tavoitellut.» Jää kuitenkin nähtäväksi, onko tämä niin selvää kuin näyttää, sillä esimerkiksi minä olen yhtä aikaa järkevä ihminen ja

käyttäydyn *diletantin lailla*, mikä tietenkin olisi hirvittävän lohdutonta.

Hengenfilosofiassaan Benedetto Croce jakoi hyvin syvällisesti käytännöllisen filosofian kahteen haaraan: ekonomiaan ja etiikkaan. Näiden eli käytännöllisen filosofian rinnalla hänen järjestelmässään oli estetiikka ilmaisun tieteenä ja logiikka puhtaan käsitteen tieteenä. Itse asiassa hän käyttää ekonomia-nimikettä hengen käytännöllisestä osasta, joka on puhtaan taloudellinen ja suuntautuu ainutkertaiseen eikä universaaliin. Jago ja Napoleon ovat esimerkkejä ekonomisesta neroudesta, ja tämä hengen taso jää moraalin ulkopuolelle. Jokainen ihminen kulkee tämän tason kautta, koska ennen kaikkea hänen täytyy haluta olla oma itsensä yksilönä, ja ilman tätä tasoa moraalialia ei voisi selittää. Samalla tavoinhan logiikka tyhjenisi merkityksestä ilman estetiikkaa. Ja ekonomisen tason normatiivisen arvon, hedonisen etsinnän kohteen, löytämisellä ansioitui tietenkin italialainen Machiavellin opetuslapsi. Machiavellin, joka niin pelottomasti uskalsi spekuloida *virtústa*, käytännön toiminnan tehokkuudesta, joka ei ole sama asia kuin moraalinen hyve.

Pohjimmiltaan tämä ekonominen taso ei kuitenkaan ole muuta kuin uskonnollisen tason alkuaste. Uskonnollinen on transsendenttisti ekonomista tai hedonista. Uskonto on transsendenttia ekonomiaa ja hedonistiikkaa. Se, mitä ihminen etsii uskonnosta, uskonnollisesta uskosta, on hänen oman yksilöllisyytensä pelastaminen, ikuistaminen, eikä hän saavuta sitä tieteellä, taiteella eikä etiikalla. Tiede, taide tai etiikka ei tarvitse Jumalaa; mutta uskonnolle Jumala on välttämätön. Ja nerokkaan oivaltavasti jesuiittamme puhuvat pelastuksemme suuresta kaupankäynnistä.

Kaupankäyntiä; juuri niin, kaupankäyntiä, jotakin taloudellista, hedonistista, vaikkakin transsendenttia. Emme tarvitse Jumalaa, jotta Hän opettaisi meille totuuden asioista tai niiden kauneuden tai varmistaisi moraalimme rangaistuksilla, vaan jotta Hän pelastaisi meidät, jotta emme kuolisi kokonaan. Ja tämä ainutkertainen kaipaus elää joka ainoassa tavallisessa ihmisessä barbaarisuuden tai liikakulttuurisuuden vuoksi epänormaaleista en puhu tässä universaalina ja normatiivisena.

Uskonto on niin ollen transsendenttia ekonomiaa, tai jos niin halutaan sanoa, metafysiikkaa. Maailmankaikkeudella on ihmiselle loogisten, esteettisten ja eettisten arvojen ohella myös ekonominen arvo, joka universaaliksi ja normatiiviseksi muuttuneena on uskonnollinen arvo. Meille kysymys ei ole ainoastaan totuudesta, kauneudesta ja hyvydestä; myös ja ennen kaikkea kysymys on yksilön pelastuksesta, ikuistumisesta, jota nuo normit eivät tuo meille. Poliittiseksi kutsuttu taloustiede opettaa meille, mikä on osuvin ja taloudellisin tapa tyydyttää tarpeemme, ovat ne sitten rationaalisia tai irrationaalisia, rumia tai kauniita, moraalisia tai moraalittomia – taloudellisesti hyvä kauppa voi olla huijausta, joka ajan oloon johtaa meidät kuolemaan – ja ihmisen korkein *tarve* on tarve olla kuolematta, tarve nauttia ikuisesti omista yksilöllisistä rajoistamme. Katolinen eukaristiaoppi opettaa, että Jeesuksen Kristuksen ruumiin substanssi on kokonaisuutena läsnä pyhitetyssä ehtoollisleivässä ja jokaisessa sen osassa, koska Jumala on kokonaan ja täydellisesti läsnä koko maailmankaikkeudessa ja myös jokaisessa yksilössä, joista maailmankaikkeus muodostuu. Ja pohjimmiltaan tämä ei ole looginen, esteettinen tai eettinen periaate, vaan

transsendentti tai uskonnollinen ekonominen periaate. Ja tämän normin avulla filosofia voi arvioida optimismia ja pessimismiiä. *Jos ihmissielu on kuolematon, maailma on ekonomisesti tai hedonistisesti hyvä; jos se ei ole, maailma on paha.* Ja merkitys, jonka optimismi ja pessimismi antavat hyvän ja pahan kategorioille, ei ole eettinen, vaan ekonominen tai hedonistinen merkitys. Hyvää on se, mikä tyydyttää elintärkeän kaipauksemme, ja paha se, mikä ei tyydytä sitä.

Näin ollen filosofiakin on tiedettä elämän tragediasta, traagisen elämäntunnon pohtimista. Olen pyrkinyt näissä esseissä kirjoittamaan tällaisesta filosofiasta ja sen väistämättömistä sisäisistä ristiriidoista ja antinomioista. Lukijan ei pidä ylenkatsoa sitä, että olen käsitellyt omaa itseäni; tämä työ on ollut itsekirurgiaa, jossa ei ole käytetty muuta anestesiaa kuin työtä itseään. Leikkaamisen nautinto on jaloistanut leikatuksi tulemisen kivun.

Ja mitä tulee toiseen väitteeseeni, jonka mukaan tämä on espanjalaista filosofiaa, espanjalaisten *ominta* filosofiaa, että jos italialainen löysi taloudellisen tason normatiivisen ja universaalien arvon, niin espanjalainen julisti, ettei tämä taso ole kuin uskonnollisen tason alkua, ja että uskontomme, espanjalaisen katolisuutemme olemus muodostuu juuri siitä, ettei se ole tiedettä eikä taidetta eikä moraalialia vaan ikuisen tai ehkäpä jumalallisen ekonomiaa; sen perustelemisen jätän toiseen teokseen – historialliseen. Mutta nyt, kun jätetään syrjään ulkoinen perinne, jonka voi osoittaa historiallisten dokumenttien avulla – eikö olekin niin, että olen espanjalainen – ja espanjalainen, joka tuskin koskaan on käynyt Espanjan ulkopuolella – on siis tuotettu espanjalainen perinne, joka välityy unelmoivissa tunteissa ja ajatuksissa eikä nukkuviissa teksteissä?

Kansani sielun filosofia tuntuu minusta ilmaisevan sisäistä tragediaa, joka vastaa Don Quijoten sielun tragediaa, se ilmaisee kamppailua yhtäältä tieteellisen järjen mukaisen maailman ja toisaalta toiveidemme mukaisen, uskontomme uskon määrittelemän maailman välillä. Tässä filosofiassa piilee salaisuus joka selittää, miksi usein sanotaan, ettei meitä voi palauttaa *Kulturaan*, siis että me emme alistu sille. Ei, Don Quijote ei alistu maailmalle eikä sen totuudelle, ei tieteelle tai logiikalle, tai taiteelle tai estetiikalle, tai moraalille tai etiikalle.

»Tällä kaikella», ties ketkä ovat sanoneet minulle useammin kuin kerran, »et onnistu kuin ajamaan ihmiset mitä hulluimman katolilaisuuden syliin.» Ja minua on syytetty taantumukselliseksi ja jopa jesuiitaksi. Olkoon niin! Entä sitten?

Niin, tiedän vallan hyvin, että on hulluutta pyrkiä kääntämään joen vesi takaisin lähteeseen, ja vain rahvas etsii menneisyydestä lääkettä nykyisiin vaivoihinsa; mutta tiedän myös, että jokainen, joka taistelee jonkin ihanteen puolesta, vaikka tuo ihanne tuntuisikin olevan menneisyydestä, ajaa maailmaa kohti tulevaisuutta, ja ainoita taantumuksellisia ovat ne, jotka viihtyvät hyvin nykyhetkessä. Kaikki menneisyyden palauttamiseksi väitetty on tulevaisuuden tekemistä, ja jos menneisyys on unta, huonosti tunnettua... niin sen parempi. Kuten aina, kuljemme tulevaisuutta kohti; se, joka kävelee, päättyy tulevaisuuteen, vaikka kävelisikin takaperin. Ja kukapa tietää, etteikö niin olisikin parempi!...

Tunnen, että minulla on keskiaikainen sielu, ja haluan, että isänmaallani on keskiaikainen sielu; se on kulkenut renessanssin, uskonpuhdistuksen ja vallankumouksen läpi

ottamalla niiltä oppia mutta sallimatta niiden kajota sie-
luunsa, ja säilyttänyt niin kutsutun pimeään keskiajan hen-
gellisen perinnön. Quijotelaisuus ei ole muuta kuin kes-
kiajan epätoivoisinta taistelua synnyttämäänsä renessanssia
vastaan.

Ja jos jotkut syyttävät minua siitä, että palvelen katoli-
laisen taantumuksen asiaa, niin ehkä toiset, viralliset kato-
liset syyttäisivät... Mutta Espanjassa nämä eivät juuri tartu
mihinkään eivätkä kiinnostu kuin omista kiistoistaan ja
eripuraisuuksistaan. Ja onhan noilla kurjilla sitä paitsi hok-
sottimet!

Mutta työni – olin sanoa lähetystyöni – on murskata
aivan kaikkien, yksien, toisien ja kolmansien usko kieltäy-
tymiseen ja usko pidättäytymiseen, ja näin uskon itsensä
takia; työni on kamppailua kaikkia alistujia vastaan, alis-
tuvat he sitten katolisuudelle tai rationalismille tai agnos-
tismille; pyrin siihen, että kaikki eläisivät levottomina ja
kaipaavina.

Tehoako moinen? No, uskoiko Don Quijote ehkä
työnsä välittömään näennäiseen tehokkuuteen? Tuskinpa,
ja ainakaan hän ei lyönyt silmikkokypäräänsä toista kertaa.
Lukuisat jaksot hänen tarinastaan kertovat, ettei hän juuri
uskonut onnistuvansa palauttamaan vaeltavien ritareiden
aikakautta. Ja mitä väliä sillä oli, jos hän kerran eli ja teki
itsestään kuolemattoman? Kyllähän hänen piti aavistaa, ja
itse asiassa hän aavistikin, että hänen työllään olisi toista,
korkeampaa tehoisuutta, joka vaikuttaisi kaikissa niissä,
jotka lukevat hurskaasti hänen uroteoistaan.

Don Quijote teki itsensä naurettavaksi, mutta tunsiko
hän kaikkein traagisimman naurettavuuden, itseen heijas-
tetun naurettavuuden, jota ihminen kokee itsensä edessä,

oman sielunsa silmissä? Ajatellaan Don Quijoten taistelulentäksi hänen oma sielunsa; kuvitelkaa hänen taistelevan sielussaan voidakseen pelastaa keskiaika renessanssilta, jotta hän ei menettäisi lapsuutensa aarretta; tehkää hänestä sisäinen Don Quijote jolla on rinnallaan Sanchonsa, yhtä sisäinen ja yhtä sankarillinen Sancho ja kertokaa minulle koomisesta tragediasta.

Mitä Don Quijote on jättänyt jälkeensä, kysytte. Vastataan teille, että hän on jättänyt oman itsensä, ja elävä ja ikuinen ihminen on yhtä arvokas kuin kaikki teoriat ja filosofiat yhteensä. Muut kansat ovat jättäneet jälkeensä ennen kaikkea instituutioita ja kirjoja; me olemme jättäneet jälkeemme sieluja. Pyhä Teresa on yhtä arvokas kuin mikä tahansa instituutio, mikä tahansa *Puhtaan järjen kritiikki*.

Don Quijote koki kääntymyksen. Niin, kuollakseen, kurja. Mutta toinen, todellinen Don Quijote, se, joka jäi ja elää meidän keskuudessamme, rohkaisee meitä yhä hengityksellään, hän ei kääntynyt, hän kehottaa meitä yhä tekemään itsemme naurunalaisiksi, hän ei saa kuolla. Ja toinen, se, joka kääntyi ja kuoli, kääntyi vain siksi että oli hullu ja juuri hänen hulluutensa eikä hänen kuolemansa tai kääntymyksensä teki hänet kuolemattomaksi ja niin hän sai anteeksi syntymisen rikoksen. *Felix culpa!* Ei hän parantunut, hänen hulluutensa luonne vain muuttui. Hänen kuolemansa oli hänen viimeinen ritarinseikkailunsa; sen myötä hän murtautui taivaaseen, joka sai tuntea hänen voimansa.

Tämä Don Quijote kuoli ja laskeutui helvettiin ja astui sinne peitsi kädessä ja vapautti kaikki tuomitut kuten oli vapauttanut kaleeriorjat ja sulki helvetin portit ja lähtiesään repi alas Danten näkemän tekstin ja kirjoitti sen tilalle: »Eläköön toivo!» Ja vapautetut nauroivat hänelle ja

heidän mukanaan hän nousi taivaaseen. Ja Jumala nauroi hänelle isällisesti ja tämä jumalallinen nauru täytti hänen sielunsa ikuisella onnella.

Ja toinen Don Quijote jäi tänne meidän keskuuteemme taistelemaan epätoivoisesti. Eikö hänen taistelunsa juonukin epätoivosta? Kuinka voi olla, että englantiiin kielestämme lainaamiemme sanojen joukossa, johon kuuluvat *siesta*, *camarilla*, *guerrilla* ja monet muut, on myös *desperado*, siis epätoivoinen? Eikö tämä mainitsemani sisäinen Quijote, joka on tietoinen omasta traagisesta koomisuudesta, ole epätoivoinen? *Desperado*, juuri niin, kuin Pizarro ja Loyola. Mutta »epätoivo on mahdottomuuksien herra», opettaa Salazar y Torres²⁵¹, ja epätoivosta ja yksin siitä syntyy sankarillinen toivo, absurdi toivo, hullu toivo. *Spero quia absurdum*, olisi pitänyt sanoa, ei *credo*.

Ja yksinäinen Don Quijote etsi vielä suurempaa yksinäisyyttä, hän etsi Peña Pobren yksinäisyyttä, jotta hän siellä vailla todistajia voisi antautua suuremmille älyttömyyksille, joilla lievittää sieluaan. Mutta hän ei ollut aivan yksin, sillä hänen mukanaan oli Sancho, hyvä Sancho, uskovainen Sancho, yksinkertainen Sancho. Niin, kuten jotkut sanovat, Don Quijote kuoli Espanjassa ja jäljelle jäi Sancho, olemme pelastettuja, sillä kun hänen herransa on kuollut, Sancho itse ryhtyy vaeltavaksi ritariksi. Ja joka tapauksessa hän odottaa toista hullua ritaria, jota voisi seurata.

Ja on myös Sanchon tragedia. Toinen, se, joka kulki kuolleen Don Quijoten mukana, ei ole välttämättä kuollut, vaikka jotkut ajattelevat, että hän kuoli hulluna, pyytäen peistä ja uskoen kaikkeen siihen, minkä hänen kuoleva ja kääntynyt herransa oli hylännyt valheina. Mutta yhtä vähän on varmaa, että ylioppilas Sansón Carrasco tai

pappi tai parturi tai herttuat ja papit ovat kuolleet, ja heidän kanssaan kamppailemiseen sankarillisen Sanchon on tyytyminen.

Yksin kulki Don Quijote, yksin Sanchon kanssa, yksin yksinäisyytensä kanssa. Emmekö myös me, jotka rakastamme häntä, kulje yksin ja luo itsellemme quijotelaisen Espanjan, joka on olemassa vain mielikuvituksessamme?

Ja taas meiltä kysytään: mitä Don Quijote on antanut Kulturalle? Vastaan: quijotelaisuuden, eikä se ole vähän! Kokonainen metodi, kokonainen epistemologia, kokonainen estetiikka, kokonainen logiikka, kokonainen etiikka, ennen kaikkea kokonainen uskonto, siis kokonainen ikuisen ja jumalallisen ekonomia, kokonainen luottamus rationaaliseen absurdiuteen.

Minkä puolesta Don Quijote taisteli? Dulcinean, kunnian, elämän, selviytymisen. Ei Isolden, joka on ikuisesti lihaa; ei Beatricen, joka on teologiaa; ei Margariten, joka on kansa; ei Helenan, joka on kulttuuri. Hän taisteli Dulcinean puolesta ja voitti tämän itselleen, sillä hän elää.

Ja suurinta hänessä oli se, että häntä pilkattiin ja hänet voitettiin, sillä voitettuna hän itse voitti: hän hallitsi maailmaa, kun antoi sen nauraa hänelle.

Entä nykyään? Mitä ajallisiin asioihin tulee, nykyään hän tuntee oman koomisuutensa sekä ponnistelunsa turhuuden; hän näkee itsensä ulkopuolelta: kulttuuri on opettanut hänet objektivoimaan itsensä, siis vieraantumaaan itsestään sen sijaan että sisäistyisi – ja nähdessään itsensä ulkopuolelta hän nauraa itselleen katkerasti. Traagisin hahmo olisi ehkä sisäinen Margutte, joka Pulcin²⁵² Morganten tavoin kuulisi haljeten naurusta, mutta nauraisi itselleen. *E riderá in eterno*, hän on naurava ikuisesti, sanoi enkeli Gabriel Morgantesta.

Ettekö te kuule Jumalan naurua?

Kuolevainen Don Quijote oivalsi kuollessaan oman koomisuutensa ja itki syntejään, mutta kuolematon Quijote oivaltaa koomisuutensa, asettuu sen päälle ja voittaa sen sitä väheksymättä.

Eikä Don Quijote antaudu, sillä hän ei ole pessimisti, hän taistelee. Hän ei ole pessimisti, sillä pessimismi syntyy turhamaisuudesta, on muotia, pelkkää *snobismia*, eikä Don Quijote ole turha eikä turhamainen eikä millään tavoin moderni ja vielä vähemmän modernisti eikä hän ymmärrä mikä on *snobi*, ellei sitä selitetä vanhaksi kristilliseksi espanjaksi. Don Quijote ei ole pessimisti, sillä koska hän ei ymmärrä mitä on *joie de vivre*, hän ei myöskään ymmärrä sen vastakohtaa. Yhtä vähän hän ymmärtää futuristisia hullutuksia. Clavileñosta huolimatta hän ei ole päässyt lentokoneeseen asti, ja lentokone tuntuu vievän monet kahelit entistä kauemmas taivaasta. Don Quijote ei ole saapunut *tedium vitaen* aikakaudelle: elämänväsymys vaiva ilmenee usein monille moderneille hengille niin luonteenomaisena tofobiana, he kuluttavat elämänsä juoksemalla täyttä vauhtia paikasta toiseen, eivät siksi, että rakastaisivat paikkaa jonne ovat menossa, vaan siksi, että vihaavat paikkaa josta lähtevät, ja niin he siis pakenevat kaikkialta. Se on yksi epätoivon muodoista.

Mutta Don Quijote kuulee oman naurunsa, hän kuulee jumalallisen naurun, ja koska hän ei ole pessimisti, koska hän uskoo ikuiseen elämään, hänen on taisteltava ja hyökättävä nykyajan inkvisitorisen tieteellisen ortodoksian kimppuun voidakseen tuoda mukanaan uuden ja mahdollittoman, dualistisen, ristiriitaisen ja intohimoisen keskiajan. Kuin uusi Savoranola, 1400-luvun lopun italia-

lainen Quijote, hän taistelee uutta aikaa vastaan, joka alkoi Machiavellista ja on päättyvä koomisesti. Hän taistelee 1700-luvulta perittyä rationalismia vastaan. Jumalan varjeluksen ansiosta mielenrauha, järjen ja uskon sopu, ei ole enää mahdollinen. Maailmasta on tultava sellainen kuin Don Quijote tahtoo, ja majatalojen on oltava linnoja, ja hän on taisteleva sen kanssa ja näyttää häviävän, mutta hän on voittava tekemällä itsensä naurunalaiseksi. Ja hän on voittava nauramalla itselleen ja tekemällä itsensä naurun kohteeksi.

»Järki puhuu ja tunne puree», sanoi Petrarca²⁵³; mutta myös järki puree, se puree sydämen sopukoihin. Eikä valon lisääntyminen tuo lisää lämpöä. »Valoa, valoa, lisää valoa!» huusi kuoleva Goethe kuulemma. Ei: lämpöä, lämpöä, enemmän lämpöä, sillä me kuolemme kylmyyteen, emme pimeyteen. Yö ei tapa, jää tappaa. Meidän on vapautettava lumottu prinsessa ja tuhottava mestari Pedron nukketeatterilava.

Mutta hyvä Jumala, eikö myös ole pikkumaista kuvitella itsensä pilkatuksi ja esittää Don Quijotea? Heränneet (*Opvakte*) tahtovat, että jumalaton maailma pilkkaisi heitä, jotta he saisivat varmuuden uudistumisestaan, ja nauttivat siitä, että voivat valittaa maailman jumalattomuutta, sanoi Kierkegaard²⁵⁴.

Miten paeta kummaltakin pedanterialta, kummaltakin teennäisyydeltä, jos luonnonihminen on pelkkä myytti ja me kaikki keinotekoisia?

Romantiikkaa! Niin, sana saattaa olla osittain osuva. Ja juuri epätarkkuuttaan se sopii meille paremmin. Romantiikkaa vastaan on hiljattain, eritoten Ranskassa, noussut rationalistinen ja klassisistinen pedanteria. Eikö roman-

tiikka sitten ole taas yksi pedanterian muoto, tunteen pedanteriaa? Ehkä. Tässä maailmassa sivistynyt ihminen on joko *dilettante* tai pedantti; täytyy vain valita. Niin, René ja Adolphe ja Obermann ja Lara ovat kenties pedantteja... On etsittävä lohdutusta lohduttomuudesta.

Bergsonin filosofiaa, joka on spiritualismin pohjimmiltaan mystistä, keskiaikaista ja quijotelaista restauraatiota, on kutsuttu *demi-mondaine* -filosofiaksi. Jättäkää *demi* pois; jäljelle jää *mondaine*, maailmallinen. Niin, maailmallista se on maailmalle muttei filosofeille, kuten kemiankaan ei pitäisi kuulua pelkille kemisteille. Maailma tahtoo tulla harhautetuksi, *mundus vult decipi*, joko järkeä edeltävällä harhalla eli runoudella tai järkeä seuraavalla harhalla eli uskonnolla. Ja Machiavelli on sanonut, että se, joka tahtoo harhauttaa, löytää aina jonkun, joka tahtoo tulla harhautetuksi. Siunattuja ne, jotka harhautuvat helposti! Eräs ranskalainen, Jules de Gaultier²⁵⁵, sanoi, että hänen maanmiestensä etuoikeus oli olla *n'être pas dupe*, ei tulla harhautetuksi. Surkea etuoikeus!

Tiede ei anna Don Quijotelle sitä, mitä tämä siltä pyytää. »Älköön sitten pyytäkö», sanotaan, »antakoon periksi, hyväksyköön elämän ja totuuden sellaisina kuin ne ovat.» Hän ei kuitenkaan hyväksy niitä sellaisina, ja vierellään kulkevan Sanchon innostamana hän pyytää merkkejä. Ei se sitä ole, etteikö Don Quijote ymmärtäisi, minkä ymmärtävät ne, jotka puhelevat hänelle näin, ne, jotka onnistuvat antamaan periksi ja hyväksymään rationaalisen elämän ja totuuden. Ei; hänen tunteidensa vaatimukset ovat suuremmat. Pedanteriaa? Kukapa tietää...

Tällä kriittisellä vuosisadalla Don Quijote, joka on hänkin saastuttanut itsensä kritisismillä, joutuu hyök-

käämään omaa itseään, intellektualismin ja sentimentalismin uhria vastaan, ja mitä spontaanimminkin hän tahtoo toimia, sitä enemmän hän tuntuu joutuvan kärsimään. Ja miesparka tahtoo rationalisoida irrationaalisen ja irrationalisoida rationaalisen. Ja niin hän lankeaa kriittisen vuosisadan sisäiseen epätoivoon, jonka kaksi suurinta uhria olivat Nietzsche ja Tolstoi. Ja hänen epäonnestaan kumpuaa sankarillinen raivo, josta puhui tuo luostarista paennut ajattelun Quijote, Giordano Bruno, ja hän ryhtyy herättämään nukkuvia sieluja, *dormitantium animorum excubitor*, kuten entinen dominikaani sanoi itsestään, hän, joka kirjoitti: »Sankarillinen rakkaus on ominaista niille korkeammille luonteille, joita kutsutaan mielipuoliksi, *insane*, ei siksi, etteivät he tiedä, *no sanno*, vaan siksi, että he tietävät liikaa, *sobresanno*.»

Bruno kuitenkin uskoi oppiensa voittoon; ainakin hänen patsaansa jalustassa Campo dei Fiorilla Vatikaania vastapäätä lukee, että sen on hänelle pystyttänyt aikakausi, jonka saapumisen hän oli ennustanut, *il secolo da lui divinato*. Mutta meidän henkiin herätetty sisäinen Don Quijotemme, joka on tietoinen omasta koomisuudestaan, ei usko oppiensa voittavan tässä maailmassa, koska ne eivät ole peräisin siitä. Ja on parempi, etteivät ne voita. Jos Don Quijotesta haluttaisiin tehdä kuningas, hän vetäytyisi yksin vuorelle, pakenisi kuninkaita nostavilta ja murhaavilta väkijoukoilta kuten Kristus vetäytyi yksin vuorelle leipien ja kalojen ihmeen jälkeen kun hänet haluttiin julistaa kuninkaaksi. Hän jätti kuninkaan arvonimen ristille kirjoitettavaksi.

Mikä sitten on Don Quijoten uusi tehtävä tämän päivän maailmassa? Huutaa, huutaa erämaassa. Erämaa nimit-

täin kuulee, vaikka ihmiset eivät kuulekaan, ja eräänä päivänä se muuttuu helkkyväksi metsäksi ja tämä yksinäinen ääni kaikuu erämaassa kuin siemen ja kasvattaa jättimäisen seetripuun, joka sadallatuhanella kielellään laulaa ikuista ylistystä elämän ja kuoleman Herralle.

Ja nyt... te, eurooppalaisten uudistusten kandidaatti Carrascot, eurooppalaisittain, tieteellisen metodisesti ja kriittisesti työskentelevät nuoret... luokaa rikkautta, luokaa isänmaa, luokaa taidetta, luokaa tiedettä, luokaa etiikkaa, luokaa tai pikemminkin kääntäkää ennen kaikkea *Kultuuraa*. Siten te tapatte itsenne sekä elämässä että kuolemassa. Mutta kaikki meidän on kestävä...!

* * *

Näin lopetan – ja jo on aikakin! – ainakin toistaiseksi nämä esheet traagisesta elämäntunnosta ihmisissä ja kansoissa tai ainakin minussa itsessäni olenhan ihminen ja kansani sielussa sellaisena kuin se heijastuu omassa sielussani.

Lukijani, toivon että tapaamme uudelleen näytösten välissä niin kauan kuin tragediamme vielä jatkuu. Me tunnistamme kyllä toisemme. Anna minulle anteeksi, jos olen kiusannut sinua yli tarpeen ja kohtuuden, enemmän kuin ajattelin tarttuessani kynääni ravistellakseni sinua hieman hereille kuvitelmistasi. Älköön Jumala antako sinulle rauhaa, vaan armon!

Salamancassa armon vuonna 1912.



Suomentajan huomautukset

1. Joseph Butler (1692–1752), englantilainen teologi ja filosofi, joka julkaisi teoksensa *Analogy of Religion, Natural and Revealed* vuonna 1736.
2. Obermann, päähenkilö Étienne Pivert de Senancour'n (1770–1846) samannimisessä omaelämäkerrallisessa kirjeromaanissa vuodelta 1804.
3. »Voidakseen ajatella kuten sinä, tarvitsee juuri sitä, ettei ole muuta kuin älyä.»
4. Aristoteles, *Metafyysiikka*, suom. Tuija Jatakari, Kati Näätäsaari ja Petri Pohjanlehto, Helsinki: Gaudeamus, 1990, 980 s.
5. Rigt. Hon. James Balfour: *The Foundation of Belief, being notes introductory to the study of theology*. [Viite alkuteoksessa; Arthur James Balfour (1848–1930) oli brittiläinen konservatiivipoliitikko, joka toimi Ison-Britannian pääministerinä 1902–1905. Hän kannatti juutalaisvaltion perustamista ja oli kiinnostunut paranormaaleista ilmiöistä. Kirjansa *The Foundation of Belief* hän julkaisi vuonna 1895.]
6. Shadworth Holloway Hodgson (1832–1912), englantilainen filosofi, *Aristotelian Society*n ensimmäinen puheenjohtaja 1880–1894. *Time and Space* julkaistiin 1865.

7. *Ethice*, IV, prop. LXVII. (Viite alkuteoksessa.)
8. Marcus Tullius Cicero (106–43 eKr.), roomalainen poliitikko ja kirjailija.
9. Klemens Aleksandrialainen (n. 150–n. 211/216), yksi kirkkoisistä.
10. Alfred Tennyson (1809–1892), englantilainen runoilija.
11. René Descartes, *Metodin esitys*, suom. Sami Jansson, *Teokset I*, Helsinki: Gaudeamus, 2001, s. 125.
12. *Ethice*, III, prop. VI–IX. (Viite alkuteoksessa.)
13. V, 4. (Viite alkuteoksessa.)
14. Blaise Pascal, *Mietteitä*, suom. L.F. Rosendal, Porvoo: WSOY, 1952, s. 91.
15. Danten *Helvetin* viimeiset sanat, jotka Eino Leino tulkitsti »tulimme tuosta, jälleen näimme tähdet» (Dante, *Helvetti*, Otava 1912).
16. »Aina kun ajattelen, että minun on kuoltava, levitän viittani maahan enkä saa unta», vanhasta espanjalaisesta flamencotekstistä.
17. William Cowper (1731–1800), englantilainen runoilija. Unamunon lainaama rivi on tosiaan tiettävästi kirjoitettu vakavan masennuksen aikana.
18. »Ihminen on katoavainen. Kenties; mutta kadotkaamme vastaan pannen, ja jos meille on varattu tyhjyys, toimikaamme niin, ettei tyhjyys tee meille oikeutta.»
19. Giacomo Leopardi (1798–1837), italialainen runoilija. Unamunon lainaama ote on *Canti*-kokoelman runosta XXVIII, »A se stesso». *Canti*-kokoelmasta kommentoidun laitoksen (Rizzoli, Milano 1974) laatineen Franco Brioschin mukaan runo on kirjoitettu vuosien 1833–35 välisenä aikana. *L'infinita vanità de tutto* merkitsee »kaiken loputonta turhuutta».
20. *Kiirastuli*, 11: 85–117. (Viite alkuteoksessa.)
21. *De Monarchia*, I, I. (Viite alkuteoksessa.)
22. II *Celano*, I, I. (Viite alkuteoksessa.)
23. Jean-Jacques Rousseau, *Émile eli kasvatuksesta*, suom. Jalmari Hahl. Porvoo: WSOY, 1933, s. 535–536.
24. Guillén de Castro y Bellvis (1569–1631), *Las mocedades del Cid*, 1618. (Suom. huom.)
25. Girolamo Olgiati (1453–1477), Giovanni Lampugnani (k. 1476) ja Carlo Visconti (k. 1477) murhasivat Galeazzo Sforzan (1444–1476)

- puukottamalla häntä Milanon Santo Stefanon kirkossa tapanin-päivänä 1476. Olgiati oli tasavaltalainen idealisti, jonka uskotaan saaneen innoituksen tekoon humanisti Cola Montanolta, mutta ilmeisesti kysymyksessä oli Ranskan kuningas Ludvig XI:n tukema hanke.
26. Charles Gounod (1818–1893), ranskalainen säveltäjä.
 27. Katso Harnack, *Dogmengeschichte*. Prolegomena, 5, 4. (Viite alkuteoksessa.)
 28. Nimesius (k. 250), pyhimys, Lactantius (n. 250–325), varhaiskristillinen latinankielinen kirjailija.
 29. Erwin Rohde, »Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen», Tübingen, 1907. Toistaiseksi tämä on merkittävin teos, joka käsittelee kreikkalaisten uskoa sielun kuolemattomuuteen. (Viite alkuteoksessa.)
 30. Katso Rohde, *Psyche*, »Die Orphiker», 4. (Viite alkuteoksessa.)
 31. Rohde, *mt.* (Viite alkuteoksessa.)
 32. *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, 3, Berliini, 1896. (Viite alkuteoksessa.)
 33. *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, Freiburg i.B., 1892. (Viite alkuteoksessa.)
 34. Justinus Marttyyri (n. 100/114–n. 162/168), varhaiskristillinen filosofi.
 35. Nicolas Malebranche (1638–1715), ranskalainen filosofi, joka pyrki augustinolaisuuden ja kartesiolaisuuden yhdistämiseen, okkasionalisti.
 36. Atanasios Suuri (n. 298–373), kirkkoisä.
 37. Areiolaisuus, munkki Areioksen perustama kristinuskon suuntaus, jossa ei uskottu Jumalan kolminaisuuteen; unitarismien mukaan Jumala on yksi persoona; Lelio (1525–1562) ja Fausto Sozzinin (1539–1604) mukaan nimetty socinolaisuus kiisti Kristuksen jumaluuden ja pyrki perustamaan oppinsa pelkkään järkeen.
 38. *Orat.* I: 30. (Viite alkuteoksessa.)
 39. Tätä kaikkea käsittelee mm. Harnack, *Dogmengeschichte* II, Theil I, Buch VII, cap. I. (Viite alkuteoksessa.)
 40. »Vaikka muutummekin tomuksi, toivomme sinussa, Herra, että palaamme taas elämään samaan lihaan ja ihoon joka päällämme kerran oli.»

41. *Libro de la conversión de la Magdalena*, parte IV, cap. IX. (Viite alkuteoksessa.)
42. Ernest Renan (1823–1892), ranskalainen historioitsija, joka herätti laajan kiistan teoksellaan *Vie de Jésus* (1863). Hänen mukaansa Jeesuksen elämäkerta tuli kirjoittaa samoin kuin kenen tahansa. Henri-Frédéric Amiel (1821–1881) oli sveitsiläinen kirjailija.
43. 4, III. (Viite alkuteoksessa.)
44. Julius Kaftan (1848–1926), saksalainen teologi, Schleiermacherin seuraaja Berliinin yliopistossa.
45. *Rechtfertigung und Versöhnung*, III, luku VII, 52. (Viite alkuteoksessa.)
46. Philipp Melanchthon (1497–1560), saksalainen humanisti, Lutherin työtoveri.
47. Wilhelm Herrmann (1846–1922), saksalainen teologi.
48. Esitellessään protestanttista dogmatiikkaa kirjassa *Systematische christliche Religion*, Berliini, 1909, P. Hinnebergin julkaisemassa kokoelmassa *Die Kultur der Gegenwart*. (Viite alkuteoksessa.)
49. »En rakasta sinua siksi, Jumalani, että olet luvannut minulle tivaan», nimettömäksi jäänyt runoilija 1500- tai 1600-luvulta.
50. Alfred Loisy (1857–1940), ranskalainen teologi, jonka paavi Pius X ekskommunioi katolisesta kirkosta vuonna 1907. Loisy toimi myöhemmin uskontojen historian professorina Collège de Francessa.
51. *Autour d'un petit livre*, s. 211–212. (Viite alkuteoksessa.)
52. Tertullianus (n. 155–230), latinankielinen kristillinen kirjailija. *Credo quia absurdum* tarkoittaa »uskon koska se on järjetöntä». *Il faut s'abêtir* merkitsee »täytyy muuttua typerämmäksi». Juan Donoso Cortès (1809–1853) oli espanjalainen filosofi ja Joseph de Maistre (1753–1821) konservatiivinen savoiijilainen poliitikko ja kirjailija.
53. *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, III partie, chap. II. (Viite alkuteoksessa.)
54. *Les soirées de Saint-Petersbourg*, Xe entretien. (Viite alkuteoksessa.)
55. Heinrich Seuse (1295/97–1366), saksalainen mystikko ja teologi.
56. Leo XIII (1810–1903), Gioacchino Vincenzo Pecci, paavi vuodesta 1878. Suhtautui edeltäjiään myönteisemmin moderniin yhteiskuntaan.

57. *Vida*, cap. XXV, 2. (Viite alkuteoksessa.)
58. Phillips Brooks (1835–893), yhdysvaltalainen pappi.
59. *Dogmengeschichte*, II, I, cap. VII, 3. (Viite alkuteoksessa.)
60. Johannes Duns Scotus (1266–1308), skotlantilainen teologi ja loogikko.
61. Joseph Pohle, *Christlich Katolische Dogmatik*, teoksessa *Systematische christliche Religion*, Berliini, 1909. Kokoelmassa *Die Kultur der Gegenwart*. (Viite alkuteoksessa.)
62. Ks. Weizsäcker, *mt.* (Viite alkuteoksessa.)
63. *Loc. cit.* (Viite alkuteoksessa.)
64. »Objections to unitarian Christianity considered», 1816, teoksessa *The Complete Works of William Ellery Channing*, D.D., Lontoo, 1884. [Viite alkuteoksessa; William Ellery Channing (1780–1842).]
65. David Hume, »Sielun kuolemattomuudesta», suom. Jani Hakkarainen ja Juha Koivisto. Hume: *Esseitä*, Tampere: Vastapaino 2006, s. 201.
66. William James, *Pragmatismi, uusi nimi eräille vanhoille ajatteltavaille*, suom. Antti Immonen. Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura, 2008, s. 74–75. (Viite alkuteoksessa.)
67. Jaume Balmes Urpía (1810–1848), katalonialainen filosofi ja teologi. Balmesin mukaan on mahdoton epäillä kaikkea. *Curso de Filosofia Elemental* julkaistiin 1847.
68. Aleksanteri Afrodiasialainen (200-luku), kreikkalainen filosofi, Aristoteleen kommentaattori; Pietro Pomponazzi (1462–1525), italialainen filosofi.
69. Frederic F.H. Myers (1843–1901), englantilainen esseisti.
70. *Society for Psychological Research* on paranormaaleja ilmiöitä tutkiva seura, joka perustettiin Lontoossa vuonna 1882. Seura toimii edelleen. Sen puheenjohtajina ovat toimineet mm. William James, Henri Bergson ja C.D. Broad.
71. Herbert Spencer (1820–1903), *First Principles*, 1897.
72. Platon, »Parmenides», suom. A.M. Anttila, *Teokset III*, Helsinki: Otava, 1999, 166c.
73. Arthur Penrhyn Stanley, *Lectures on the History of the Eastern Church*. [Viite alkuteoksessa; Arthur Penrhyn Stanley (1815–1881), englantilainen kirkonmies ja liberaalteologi. *Lectures on the History of the Eastern Church* julkaistiin 1862.]

74. Käännän tässä »hengeksi» ranskan sanan *esprit*, vaikka se olisi ehkä parempi kääntää »älyksi». Myöskään sanamme *felicidad* ei vastaa täysin ranskan *bonheur*ia tai *necesidad* ranskan *besoin*ia. (Viite alkuteoksessa.)
75. Alexandre Vinet (1797–1847), sveitsiläinen teologi. *Études sur Pascal* julkaistiin postuumisti 1848.
76. Gustave Flaubert, *Correspondance*, Troisième série (1854–1869), Pariisi, MDCCCCX. [Viite alkuteoksessa; Gustave Flaubert (1821–1880), ranskalainen kirjailija.]
77. Vladimir Solovjev (1853–1900), venäläinen uskonnonfilosofi ja mystikko.
78. Carl Vogt (1817–1895), saksalaissveitsiläinen luonnontieteilijä, vulgaarimaterialisti; Ernst Haeckel (1834–1919), saksalainen vapaa-ajattelijä; Ludwig Büchner (1824–1899), saksalainen lääkäri ja filosofi; Rudolf Virchow (1821–1902), saksalainen lääkäri, nykyaikaisen patologian perustaja.
79. Benedictus de Spinoza, *Etiikka*, suom. Vesa Oittinen, Helsinki: Gaudeamus, 1994, s. 288. (Viite alkuteoksessa.)
80. Benedictus de Spinoza, *Etiikka*, suom. Vesa Oittinen, Helsinki: Gaudeamus, 1994, s. 288.
81. Prop. XXXVI. (Viite alkuteoksessa.)
82. Spinoza, *Etiikka*, suom. Vesa Oittinen, s. 300–301.
83. Tuomas Kempiläinen (1380–1471), alankomaalainen mystikko.
84. Giosuè Carducci (1835–1907), italialainen runoilija, kirjallisuuden nobelisti vuonna 1906.
85. Espanjannos on omani, ja se on mukana teoksessani *Poesías*. [Viite alkuteoksessa; »Kunnes päivätasaajan alla, pakenevan lämmön pilkkaamana, jää yksi nainen yksin, ja yksi mies, ja pystyinä vuorten keskellä, kuolleessa metsässä, lasittunein katsein, lyijynharmaina, katselevat jättimäiseltä taivaalta sinua, aurinko.»]
86. George Byron (1788–1824), *Cain* (1821).
87. Alfred Tennyson, »Locksley Hall» (1842).
88. Matthew Arnold (1822–1888), englantilainen runoilija; William Wordsworth (1770–1850), englantilainen runoilija.
89. Ferdinand Brunetière (1849–1906), ranskalainen kriitikko.
90. René Descartes, *Metodin esitys*, suom. Sami Jansson, *Teokset I*, Helsinki: Gaudeamus, 2001, s. 129, 134–135.

91. Sören Kierkegaard, *Päättävä epätieteellinen jälkikirjoitus*, suom. Torsti Lehtinen, WSOY, Porvoo 1993, s. 307. (Viite alkuteoksessa.)
92. Ks. Troeltsch, *Systematische christliche Religion* kokoelmassa *Die Kultur der Gegenwart*. (Viite alkuteoksessa.)
93. Robert Browning (1812–1889), englantilainen runoilija. »Bishop Blougram's Apology» on kokoelmasta *Men and Women* (1855).
94. Alexandre Vinet, ks. viite 75. Victor Cousin (1792–1867) oli ranskalainen filosofi ja poliitikko. Unamuno tarkoittanee hänen kirjaansa *Des Pensées de Pascal* (1842).
95. *Rechtfertigung und Versöhnung*, III, luku 4, § 28. (Viite alkuteoksessa.)
96. Ernst Mach (1838–1916), itävaltalainen fyysikko ja filosofi, empiriokritismin edelläkävijä.
97. I. L. § 12. (Viite alkuteoksessa.)
98. »Ensin täytyy elää, vasta sitten voi filosofoida».
99. Sören Kierkegaard, *Päättävä epätieteellinen jälkikirjoitus*, suom. Torsti Lehtinen, WSOY, Porvoo 1993, s. 313. (Viite alkuteoksessa.)
100. Hyacinthe Loyson (oik. Charles Loyson, 1827–1912) oli ranskalainen saarnamies, joka käsitteli saarnoissaan aviollisen rakkauden ja vallan alkuperän kaltaisia aiheita. Katolinen kirkko erotti hänet 1869 ja myöhemmin hän mm. meni naimisiin.
101. *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, III, luku 67. [Viite alkuteoksessa; Félicité Robert de Lamennais (1782–1854), ranskalainen vapaamielinen kristillinen filosofi. Hän kirjoitti *Essain* vuosina 1817–1823.]
102. August Hermann Francke (1663–1727), saksalainen teologi.
103. A. Albrecht Ritschl, *Geschichte der Pietismus*, II, 1 Abt., Bonn, 1884, s. 251. (Viite alkuteoksessa.)
104. »Kärsin sinun takiasi, olematon Jumala, sillä jos Sinä olisit olemassa, minäkin olisin todella olemassa», *Rosario de sonetos líricos*, 1911.
105. Bayonnelaissyntyinen Saint-Cyranin apotti Jean Duvergier de Hauranne (1581–1643) toi jansenismin Ranskaan. Jesuiittajärjestön perustaja Ignacio (Ignatius) de Loyola (1491–1556) oli alkuperäiseltä nimeltään Iñigo.

106. Ranskalainen valistusfilosofi Voltaire (1694–1778). Saddukeukset olivat maallistunutta juutalaista yläluokkaa, joka toimi yhteistyössä roomalaisvalloittajien kanssa.
107. Giacomo Leopardi, »Cantico del gallo silvestre», *Operette morali*, 1827.
108. Ks. viite 71. Spencerin mukaan kaikki kehittyi homogeenisestä eriytyneeksi heterogeenisyydeksi.
109. Walt Whitman (1819–1892), yhdysvaltalainen runoilija. Runo ei esiinny Viljo Laitisen vuonna 1954 suomentamassa *Ruohonlehtiä*-valikoimassa.
110. »Veljet, samaan aikaan rakkaus ja kuolema juonivat kohtaloo». Giacomo Leopardi, *Canti*, XXVII, kirjoitettu vuonna 1832.
111. *Inferno*, V, 121–123. [Viite alkuteoksessa; »Tuskaa tuimempaa ei liene kuin kurjuudessa aikaa onnen muistaa», Dante, *Helvetti*, suom. Eino Leino, Otava 1912.]
112. Herodotos, *Historiateos*, suom. Edvard Rein, Porvoo: WSOY 1964, IX: 16. (Viite alkuteoksessa.)
113. Giambattista Vico (1688–1744), italialainen valistusfilosofi.
114. Thales (n. 636–546 eKr.), esisokraattinen filosofi. Okeanos oli ensimmäinen titaanijumala, valtameren hallitsija, Thetis puolestaan merenneito.
115. *Muistelmia*, I: 1, 6–9, suom. Pentti Saarikoski. Teoksessa Ksenofon: *Sokrates*, Helsinki: Otava, 1960, s. 10. (Viite alkuteoksessa.)
116. Ksenofon (n. 431–n. 360 eKr.), kreikkalainen kirjailija, Anaksgoras (n. 500–428 eKr.), esisokraattinen filosofi, Hippokrates (460–377 eKr.), kreikkalainen lääkäri.
117. *Phileb.* c, 16; *Lait X*. (Viite alkuteoksessa.)
118. Richard Avenarius (1843–1896), saksalainen filosofi, empirio-kritismin edelläkävijä. *Kritik der reinen Erfahrung* julkaistiin 1888/1890.
119. Aristofanes, *Pilvet*, suom. V. Arti, Porvoo: WSOY, 1952, s. 22–23.
120. Eduard von Hartmann (1842–1906), saksalainen filosofi.
121. *De Coelo et Inferno*, 52. [Viite alkuteoksessa; Emmanuel Swedenborg (1688–1772), ruotsalainen luonnontieteilijä ja mystikko, joka keskusteli henkien kanssa.]
122. Kierkegaard, *Päättävä epätieteellinen jälkikirjoitus*, s. 338. (Viite alkuteoksessa.)

123. *Ai giovani d'Italia*. [Viite alkuteoksessa; Giuseppe Mazzini (1805–1872), italialainen filosofi, joka toimi Italian yhdentymisen puolesta.]
124. Caecilius Statius (k. n. 168–166 eKr.), roomalainen komediakirjailija. *Timor fecit deos*, »pelko loi jumalan».
125. Friedrich Schleiermacher (1768–1834), saksalainen teologi, hermeneutikko.
126. William Robertson Smith (1846–1894), skotlantilainen pappi ja Vanhan testamentin tutkija. *The Prophets of Israel and Their Place in History* julkaistiin 1882.
127. Pseudo-Dionysios (400-luku), nimettömäksi jäänyt kristillinen ajattelija.
128. Pierre-Simon Laplace (1749–1827), ranskalainen tähtitieteilijä ja matemaatikko.
129. *Essai sur l'indifférence*, IV, XIII. (Viite alkuteoksessa.)
130. *Paneg. Trajani* LXII. (Viite alkuteoksessa.)
131. *De natura deorum*, III, II, 5 ja 6. (Viite alkuteoksessa.)
132. *Metafysiikka* VII, 7. kirja. (Viite alkuteoksessa.)
133. Ks. *Christliche systematische Dogmatik* teoksessa *Systematische christliche Religion* kokoelmassa *Die Kultur der Gegenwart*, toimittanut P. Hinneberg. (Viite alkuteoksessa.)
134. *Rechtfertigung und Versöhnung*, III, V. (Viite alkuteoksessa.)
135. *Divinarum institutionum*, II, 8. (Viite alkuteoksessa.)
136. *Vida de Don Quijote y Sancho*, II, LXVII. (Viite alkuteoksessa.)
137. Demosthenes (383–322 eKr.), kreikkalainen poliitikko ja puhuja.
138. Kierkegaard, *Päättävä epätieteellinen jälkikirjoitus*, s. 208.
139. *Sermons*, Rev. Frederick W. Robertson, M.A. Collection of British Authors, Leipzig, Tauchnitz, I, s. 46. [Viite alkuteoksessa; Frederick W. Robertson (1816–1853), englantilainen teologi.]
140. Ks. viite 93. »Christmaseve and Easterday» (1850), »Dramatic Idylls» (1879).
141. »[O]n tuntunut hurskaammalta ja kunnioittavammalta uskoa jumalien tekoihin kuin olla niistä tarkoin selvillä», Tacitus: *Germania*, suom. Edwin Linkomies, Helsinki: Otava, 1952, 34.
142. Reinhold Seeberg, *Christliche-protestantische Ethik*, teoksessa *Systematische christliche Religion* kokoelmassa *Die Kultur der*

- Gegenwart*. [Viite alkuteoksessa; Reinhold Seeberg (1859–1935), saksalainen protestanttiteologi.]
143. *The Mystery of Iniquity and Other Sermons*, XII. (Viite alkuteoksessa.)
144. Ks. Tuomas Akvinolainen, *Summa*, Secunda secundae, quaestio 4, art. 2. (Viite alkuteoksessa.)
145. Antoine-Augustin Cournot (1801–1877), ranskalainen matemaatikko, joka muotoili ensimmäisenä kysyntään ja tarjontaan perustuvan talousmallin.
146. *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, § 329. (Viite alkuteoksessa.)
147. Augustinus, *Tunnustukset*, suom. Otto Lakka, Helsinki: SLEY-kirjat, 1981, I, I, s. 25–26.
148. *Inferno*, XXV, 1, 3. (Viite alkuteoksessa.)
149. Esseessäni »?Qué es verdad?», *La España moderna*, maaliskuu 1906, no. 207. (Viite alkuteoksessa.)
150. Kierkegaard, *Päättävä epätieteellinen jälkikirjoitus*, suom. Torsti Lehtinen, 4, 2a, §2, s. 461. (Viite alkuteoksessa.)
151. *Diál.* III, 8. [Viite alkuteoksessa; Juan de los Ángeles (1548–1609), espanjalainen fransiskaanimunkki, jonka *Diálogos* julkaistiin 1595.]
152. II *Enneadi*, IX, 7. (Viite alkuteoksessa.)
153. Avilan pyhä Teresa, espanjaksi Teresa de Jesús (1515–1582), espanjalainen mystikko, katolisen kirkon opettaja.
154. Franciscus Assisilainen (1181–1226), italialainen kerjäläismunkki, fransiskaanien sääntökunnan perustaja.
155. *De natura deorum*, 1, 41. (Viite alkuteoksessa.)
156. Miguel de Molinos (1628–1696), espanjalainen mystikko, kvietismin perustaja.
157. *Hist.* V, 4. (Viite alkuteoksessa.)
158. *Ab excessu Aug.*, XV, 44. (Viite alkuteoksessa.)
159. *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, § 396. (Viite alkuteoksessa.)
160. *Guía espiritual que desembaraza al alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la paz interior*, § 175. (Viite alkuteoksessa.)
161. *Par les champs et par les grèves*, VII. (Viite alkuteoksessa.)

162. *Storia della letteratura italiana*, II. [Viite alkuteoksessa; Francesco de Sanctis (1817–1883), italialainen kirjallisuuskriitikko ja -historioitsija.]
163. Pyhä Bonaventura (1221–1274), toscanalainen fransiskaaneiteologi.
164. *Tuscul. Quaest.*, XVI, 36. (Viite alkuteoksessa.)
165. XI, 25. (Viite alkuteoksessa.)
166. *De caelo et inferno*, § 183. (Viite alkuteoksessa.)
167. *Traité...*, § 297. (Viite alkuteoksessa.)
168. François de Salignac de La Mothe-Fénelon (1651–1715), ranskalainen kirjailija ja teologi. *Les aventures de Télémaque* julkaistiin 1699.
169. *De Caelo et inferno*, § 158, 160. (Viite alkuteoksessa.)
170. Jacques-Bénigne Bossuet (1627–1704), ranskalainen teologi.
171. *Du culte qui est dû à Dieu*. (Viite alkuteoksessa.)
172. Jakob Böhme (1575–1624), saksalainen mystikko.
173. VII, 2. (Viite alkuteoksessa.)
174. *Guía*, XVII, § 129. (Viite alkuteoksessa.)
175. XX, § 186. (Viite alkuteoksessa.)
176. Vasco Núñez de Balboa (1475–1519), espanjalainen conquistadori. Ensimmäinen eurooppalainen, joka näki Tyynen valtameren.
177. *Enn.*, II, IX, 8. (Viite alkuteoksessa.)
178. *Traité de la concupiscence*, XI. (Viite alkuteoksessa.)
179. *Past and Present*, III, XII. [Viite alkuteoksessa: Thomas Carlyle (1795–1881), skottilainen historioitsija. *Past and Present* julkaistiin 1843]
180. Lucius Annaeus Seneca I. Seneca nuorempi (4 eKr.–65 jKr.), espanjalaissyntyinen roomalainen stoalainen filosofi ja valtiomies.
181. Homeros, *Odysseus*, Porvoo:WSOY, 1924, suom. Otto Manninen, X, 487–495. (Viite alkuteoksessa.)
182. Tuomas Akvinolainen, *Summa Theologiae*, suom. J.P. Rentto, Helsinki: Gaudeamus, 2002, s. 280. (Viite alkuteoksessa.)
183. »[N]äin minun käy, näät haihtunut on melkein / näkyäni aivan, mutta sulous, siitä / mi syntyi, vielä sydämeeni tippuu» ja »[N]iin myöskin lumi Auringossa sulaa». Dante, *Paratiisi*, suom. Eino Leino, Helsinki: Otava, 1912, s. 203.
184. *La Dégradation de l'énergie*, IV, XVIII, E. 2. [Viite alkuteoksessa;

- Bernard Brunhes, ranskalainen geologi. *La Dégradation* julkaistiin 1909.]
185. Augustin Louis Cauchy (1789–1857), ranskalainen matemaatikko, katolinen rojalisti.
186. Ks. Brunhes, *mt.* (Viite alkuteoksessa.)
187. *Mt.*, XXVI, § 2. (Viite alkuteoksessa.)
188. Giovanni Papini (1881–1956), italialainen kirjailija.
189. Roberto Ardigò (1828–1921), italialainen filosofi. Ei tieteellistä koulutusta, kuoli itsemurhaan.
190. Vuodelta 1836.
191. Antero de Quental (1842–1891), portugalilainen runoilija. Unamuno espanjansi mainitsemansa Quentalin sonetit.
192. *Campos de Castilla*. [Viite alkuteoksessa; Antonio Machado (1875–1939), espanjalainen modernistirunoilija. »Oi Alvargonzálezin maa, Espanjan sydämessä, köyhä, surullinen maa, niin surullinen, että sillä on sielu.»]
193. José de Espronceda (1808–1842), espanjalainen runoilija. »Eläkkeeseen pyhässä rauhassa täällä on voitettava joko aine tai sielu.»
194. *Enn.* II, IX, 7. (Viite alkuteoksessa.)
195. *Essai*; IV, VII. (Viite alkuteoksessa.)
196. Aiskhylos (525–456 eKr.), kreikkalainen näytelmäkirjailija. Unamunon mainitsemän näytelmän ovat suomentaneet Oresteia-trilogian osana sekä Elina Vaara (*Eumenidit*; *Oresteia*, WSOY 1961) että Kirsti Simonsuuri (*Raivottaret*; *Oresteia*, Love 1991).
197. »Christmaseve and Easterday», VII. (Viite alkuteoksessa.)
198. *Helvetti*, X, 1015. (Viite alkuteoksessa.)
199. »Äkkiä kuuluu ääniä, käy kova voihke ja parku: / eessä on itkuvien sylilapsien haamuja, jotka / äitien rinnalta vei, elämän sulon riistäen heiltä, / synkeä päivä ja pois tylyn korjasi kuoleman haltuun». Vergilius: *Aeneis*, suom. Alpo Rönty, Helsinki: Loki-kirjat, 2000, VI: 426–429.
200. Charles Bonnefonin (1871–1925) *Dialogue sur la vie et sur la mort* julkaistiin 1911.
201. Johann Jakob Moser (1701–1785), saksalainen valtio-oppinut, Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782), saksalainen teologi.
202. C. Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, III, § 43. (Viite alkuteoksessa.)

203. *Mt.*, III, § 46. (Viite alkuteoksessa.)
204. »The Flight of the Duchess». (Viite alkuteoksessa.)
205. Kierkegaard, *Päättävä epätieteellinen jälkikirjoitus*, s. 80. (Viite alkuteoksessa.)
206. Oliver Wendell Holmes (1809–1894), yhdysvaltalainen kirjailija.
207. Alfred Fouillée (1838–1912), ranskalainen filosofi.
208. Ks. Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, VII, 43. (Viite alkuteoksessa.)
209. H. G. Wells (1866–1946), englantilainen tieteiskirjailija ja lautapeliin kehittäjä. *Anticipations* julkaistiin vuonna 1901.
210. Wilhelm Windelband (1848–1915), saksalainen uuskantilainen filosofi. *Präudien* julkaistiin vuonna 1884.
211. »Uneksin ja hyvää / teen ma, koska hyvät teot, / tehdyt vaikka unta nähden, eivät huku» (III, 4); »paras ääsess’ on turva! / Kes-tävä se maine on, / eikä onni ole unta / silloin eikä mahti, suuruus» (III, 10). Calderón, *Elämä on unta*, suom. Helvi Vasara, Helsinki: WSOY, 2. painos, 2000.
212. *Trabalhos de Jesús*, I. (Viite alkuteoksessa.)
213. John Milton (1608–1674), englantilainen runoilija.
214. Unamuno viittaa ilmeisesti Alfred de Musset’n (1810–1857) draa-malliseen runoon »La Coupe et les lèvres» (1831): »Mon verre n’est pas grand, mais je bois dans mon verre».
215. Diál. III, 8. (Viite alkuteoksessa.)
216. *Päättävä epätieteellinen jälkikirjoitus*, s. 542. (Viite alkuteoksessa.)
217. *Das Heilige, Präudien*-teoksen osassa II. (Viite alkuteoksessa.)
218. Mestari Eckhart (n. 1260–n. 1328), saksalainen mystikko; Johannes Tauler (1301–1361), saksalainen mystikko; Jan van Ruysbroek (1293–1381), flaamilainen mystikko; Katariina Sienalainen (1347–1380), italialainen mystikko; Angela de Foligno (1248–1309), italialainen nunna.
219. Domingo de Guzmán (1170–1221), dominikaanimunkkikunnan perustaja ja pyhimys.
220. Unamuno viittaa *escuelas píasiin*, José de Calasanzin vuonna 1597 perustamiin uskonnollisiin kouluihin.
221. Luis de León (1528–1591), espanjalainen humanisti.
222. Annie Besant (1847–1933), englantilainen teosofi ja naisasia-aktiivisti. *An Autobiography* julkaistiin vuonna 1893.

223. Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832), saksalainen yhteiskuntafilosofi. Krause oli aikoinaan erityisen vaikutusvaltainen Espanjassa.
224. Sisällöllisistä syistä tässä lainataan Johanneksen evankeliumia vuoden 1938 Uuden testamentin suomennoksesta. Alkutekstissä Unamuno viittaa Jesajan kirjan jakeeseen 40:3, »Voz que clama en el deserto».
225. *Aurora*, XI, § 75. (Viite alkuteoksessa.)
226. § 83. (Viite alkuteoksessa.)
227. Archer M. Huntington (1870–1955), yhdysvaltalainen runoilija.
228. Christopher Marlowe (1564–1593), englantilainen kirjailija. *The Tragical History of Doctor Faustus* julkaistiin ensimmäisen kerran 1604.
229. Katso teostani *Tres ensayos*. (Viite alkuteoksessa.)
230. Giordano Bruno (1548–1600), italialainen filosofi; Tommaso Campanella (1568–1639), italialainen filosofi.
231. Ramón Pérez de Ayala (1881–1962) kirjoitti romaanien lisäksi älyllistä esseistiikkaa ja filosofoivaa, modernismivaikutteista runoutta.
232. *Gustos y disgustos no son más que imaginación*, I, 4. (Viite alkuteoksessa.)
233. *Vanidad del mundo*, XXI. (Viite alkuteoksessa.)
234. Cervantes, *Don Quijote* I, suom. J.A. Hollo, Porvoo: WSOY, 5. painos, 1974, s. 34.
235. *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales*, etc., § 510. (Viite alkuteoksessa.)
236. »[E]likä viettelemistä ja vieteltäväksi antautumista nimitetä aikakauden kuosiksi». Tacitus, *Germania*, suom. Edwin Linkomies, 19.
237. Joaquín Costa Martínez (1846–1911), espanjalainen poliitikko ja historioitsija.
238. Jorge Manrique (1440–1479), espanjalainen runoilija.
239. Stendhal, *Parman kartusiaaniluostari*, suom. Aimo Sakari. Helsinki: Otava, 1971, s. 127.
240. Ibn Tufayl (1110–1185), arabialaisandalusialainen filosofi, joka kirjoitti kirjan yksinäisestä filosofista.
241. Martin A.S. Hume (1847–1910), englantilainen historioitsija.

242. *El individualismo español*, nro. 171, 1. maaliskuuta 1903. (Viite alkuteoksessa.)
243. Francisco Suárez (1548–1617), espanjalainen teologi ja filosofi.
244. Marcelino Menéndez Pelayo (1856–1912), espanjalainen aatehistorioitsija.
245. *Estetica*, bibliografinen liite. [Viite alkuteoksessa; Benedetto Croce (1866–1952), italialainen hegeliläinen filosofi.]
246. Luis Vives (1492–1540), espanjalainen humanisti.
247. Ángel Ganivet (1865–1898), espanjalainen diplomaatti, *Suomalaiskirjeiden* kirjoittaja.
248. Katso *Don Quijoten* toisen osan kahdeksaskuudetta luku (*Don Quijote* III, suom. J.A. Hollo, s. 1105–1116) ja myös oma teokseni *Vida de Don Quijote y Sancho*. (Viite alkuteoksessa.)
249. Lehtisessä, joka julkaistiin ultimaatumien aikaan, ja jonka alkuperäiskappaleet ovat herra Amealin kreivin hallussa. Tämä katkelma julkaistiin portugalilaisen *A Agúia* -lehden numerossa 3 vuonna 1912. (Viite alkuteoksessa.)
250. *Was ist Philosophie?* teoksen *Präludien* ensimmäisessä osassa. (Viite alkuteoksessa.)
251. *Elegir al enemigo*, I. [Viite alkuteoksessa; Agustín de Salazar y Torres (1642–1675), espanjalainen näytelmäkirjailija.]
252. Luigi Pulci (1432–1484), italialainen runoilija.
253. Francesco Petrarca (1304–1374), italialainen runoilija.
254. Kierkegaard, *Päättävä epätieteellinen jälkikirjoitus*, s. 570. (Viite alkuteoksessa.)
255. Jules de Gaultier (1858–1942), ranskalainen schopenhauerilainen filosofi.





TUUKKA TOMPERI

Fälkisanat

MIGUEL DE UNAMUNO JA TRAAGINEN ELÄMÄ

Jos Miguel de Unamunoa on uskominen, filosofeja askarruttavat kysymykset nousevat heidän luonteestaan ja elämäntunnonaan pikemmin kuin siitä, mitä he ovat sattuneet lukemaan, oppimaan ja oivaltamaan. Unamunon ajattelua hallitsi kaksi aihelmaa: Espanja ja ihmisen kuolevaisuus. Edellinen johti hänet journalistiksi, esseistiksi, puhujaksi, poliitikoksi ja ikuiseksi opponentiksi, joka kritisoi vuorolleen jokaista hallitsijaa ja hallintomuotoa, joka ajan Espanjassa valtaa piti. Jälkimmäinen kiinnitti hänet filosofiaan ja kirjallisuuteen, sillä Unamunon filosofisten teosten lisäksi myös hänen runonsa ja romaaninsa liikkuvat yhä uudelleen ihmisen kuolevaisuuden ongelmassa.

Ja missä kuolema, siellä myös ajatus jumalista on lähellä. Ensimmäinen merkittävä espanjalainen filosofi sitten renessanssin ja barokin oli samalla jumalten kuoleman

jälkeisen ajan ensimmäinen ajattelija. Sellaisena hän avaa 1900-luvun filosofian, vaikka tekeekin sen tyyllillä ja tavalla, joka on tunnistettavasti hyvin 1800-lukulainen. Hänen hengenheimolaisiaan olivat – osin keskenään täysin erilaisin katsomuksin – esimerkiksi Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Emerson, Thoreau, Carlyle, Bergson, muutamien muiden aikakauden kulttuurifilosofien ja esseistien tavoin. Samaan aikaan Unamuno on kuitenkin meidän, 2000-luvun alun ihmisten aikalainen. Näin on juuri siksi, että Unamunoa vaivaava aihe on modernin ihmisen kysymyksistä suurin, ja vasta Unamunon aikana sen esittäminen nykyisellä painollaan oli mahdollista. Kysymys koskee ihmisen kuolevaisuutta kaikkeudessa, jossa Jumalasta ja tuonpuoleisesta ei vallitse enää mitään metafysisiä eikä edes kulttuurisia takeita.

Friedrich Nietzsche provosoi 1800-luvun lopulla kirjoittamalla jumalten ja kristillisen Jumalan katoamisesta ihmisten elämään vaikuttavana yksilöllisenä ja kulttuurisena tekijänä. Hän jätti meille sanonnan »jumalan kuolemasta». Unamuno jatkoi ottamalla – yhtenä harvoista – sanonnan vakavasti. Hän ei katsonut asiaa ihmisten enemmistön kannalta (joista suurin osa ei ollut *todella* vielä kuullutkaan Jumalan kuolemasta), vaan radikaalin individualistisesti ja omakohtaisesti. Jumala ja ikuinen elämä ovat muuttuneet mahdottomuuksiksi ajattelevan ihmisen järjelle – eli Unamunon järjelle. Mitä tästä seuraa yksilön kokemuksessa? Unamunon teokset ovat ennen kaikkea niiden seurausten tunnustelemista, joita Jumalan katoamisella on yksilön tuntemukselle omasta elämästään. Kohdattavana on ihmisen yksinäisyys kuoleman edessä.

Unamuno on kuitenkin ristiriitojen mestari. Vaikka Jumala on kuollut, tämä ei tarkoita, että ihmisen pitäisi luopua hänestä. Päinvastoin, Unamuno väittää, että ilman tuonpuoleistakin on eletävä kuin ansaitsisi ikuisen elämän, on asetettava tahto tosiseikkoja vastaan, eikä jonkin asian mahdottomuus ole peruste luopua haluamisesta, toivomisesta ja toiminnasta. On etsittävä Jumalan hauta ja herättävä hänet henkiin, pelastettava hänet niin uskovoisilta kuin ateisteiltakin, kirjoittaa Unamuno. Niinpä yhtä paljon kuin kuoleman, hän on elämän filosofi.

UNAMUNON ELÄMÄ

Miguel de Unamuno y Jugo syntyi baskimaan ydinalueella Bilbaossa vuonna 1864 kauppias Félix de Unamunon ja Salomé Jugon perheeseen, jossa oli kaikkiaan kuusi lasta. Unamunon isä kuoli hänen ollessaan kuusivuotias, jonka jälkeen hänen sedällään oli perheen pään asema.¹ Merkittäviin lapsuuskokemuksiin isän kuoleman lisäksi kuului myös Bilbaon piiritys kolmannessa karlistisessa sisällissodassa (1872–76). Pommitusten ja taisteluiden kauhuista sai taustansa hänen ensimmäinen romaaninsa, vuonna 1897 julkaistu *Paz en la guerra* (Rauha sodassa). Kirjan nimi ei viittaa vain ulkoiseen, ihmisten väliseen sotaan, vaan myös yhteen Unamunon keskeisistä elämänfilosofisista ajatuksista: hän tunsi, että rauhaa voi tavoitella vain jatkuvassa sisäisessä kamppailussa ajatusten, näkökulmien, tunteen ja järjen välillä. Unamuno sai syvästi kristillisen kasvatuksen ja viittaa usein myöhemmin teoksissaan lapsuutensa yksinkertaiseen uskoon, jonka aikuistuessaan koki menet-

täneensä. Sisäinen kamppailu oli seurausta lapsenuskon päättymisestä, sillä Unamunon mukaan vain yksinkertaisten ja lapsenkaltaisten usko voi olla tyyntä ja luottavaista.

Käytyään koulunsa Bilbaossa Unamuno opiskeli Madridin yliopistossa filosofiaa ja kirjallisuutta. Hän tohtoroitui 1888 väitöskirjalla, joka käsittelee baskikansan ja -kielen alkuperää. Valmistuttuaan yliopistosta Unamuno työskenteli muun muassa psykologian ja etiikan opettajana Bilbaossa. Hänestä tuli poliittisesti aktiivinen, hän liittyi Espanjan sosialistiseen puolueeseen (PSOE) ja toimi myös sosialistisen *La Lucha de clases* (Luokkasota) -lehden toimituskunnassa. Vuonna 1891 hän nai lapsuudenystävänsä Concepción Lizárraga Ecénarron, jonka kanssa hän sai kaikkiaan kymmenen lasta.

Merkittävänä käänteenä Unamunolle oli hänen poikansa sairastuminen ja kuolema vuonna 1897. Tämä yhdessä aikakauden poliittisten tapahtumien kanssa johti henkilökohtaiseen kriisiin ja aiempien näkemysten uudelleenarviointiin. Unamuno oli opiskeluaikoinaan irtautunut lapsuudenuskostaan, nyt hän menetti myös luottamuksensa omaksumiinsa rationaaliin, edistyksellisiin ja sosialistisiin ihanteisiin. Ei uskonto eikä tiede, ei usko eikä järki kumpikaan yksinään, eivätkä ne yhdessä yhteensovitettuina, koska sovitus oli mahdoton, vaan molemmat samanaikaisina, mutta ristiriitaisina ja vastakkaisina – tästä elämän- ja ajattelunasetelmasta tuli Unamunon tuotannon johtolanka.²

Yliopistovirkaan Unamuno yritti useamman kerran. Ensin hän tavoitteli professuuria psykologiassa, logiikassa ja etiikassa, sitten metafysiikassa ja vielä kahdesti latinan kielessä ennen kuin sai kreikan kielen professuurin Salamancan

yliopistosta vuonna 1891.³ Virkatyö klassisten kielten parissa näyttää kuitenkin jääneen kaikissa elämänvaiheissa melko vähäiselle sijalle, ellei sitten näe jälkiä siitä Unamunon tuotannon monipuolisessa kiinnostuksessa kieleen. Mitään erityisen merkittävää hän ei akateemisella alallaan julkaissut. Akateeminen virka merkitsi elantoa, jonka varassa saattoi suuntautua varsinaisten intohimojen pariin. Yliopistopalkka oli tosin tuolloinkin kehnohko, joten taloudellisista syistä Unamuno otti vastaan sanojensa mukaan vastentahotoisesti toisen professuurin filosofiasta.

Yliopistonsa rehtorina Unamuno palveli kahteen otteeseen, vuosina 1901–14 ja 1931–36. Vuosina 1921–24 hän toimi vararehtorina. Jokainen kausi päättyi irtisanomiseen ja kullakin kerralla poliittisista syistä. 1914 hänet erotti kuningas Unamunon ankaran anti-monarkistisen kritiikin seurauksena ja myös Salamancan piispan vaatimuksesta. Vuonna 1920 hänet tuomittiin 16 vuodeksi vankeuteen kuninkaan halventamisesta, joskin moiset tuomiot olivat useimmiten symbolisia, eikä tätäkään pantu täytäntöön. Oikeistokonservatiivisen Primo de Riveran diktatuurin (1924–30) aluksi hänet erotettiin uudelleen ja määrättiin arestiin Kanariansaarille Fuerteventuraan. Sieltä hän muutti maanpakoon Ranskaan, missä eli ensin lyhyesti Pariisissa ja sitten Ranskan baskimaalla Hendayessa. Primo de Riveran diktatuurin kaaduttua Unamuno palasi Salamancaan saaden juhlihan vastaanoton sekä rehtoraattinsa takaisin vuonna 1931. Viimeisen rehtorikauden lopulla hänet ehti ensin erottaa tasavaltalaisten virallinen hallitus, jonka jälkeen Francon falangistinen kapinahlitus, jolla oli Salamancan kaupunki hallussaan, palautti hänet virkaansa – vain erottaakseen hänet samana vuonna

uudelleen yliopiston juhlatilaisuudessa tapahtuneen yhteydenoton seurauksena, hieman ennen Unamunon kuolemaa.

Unamunon uran- ja elämäntähteet kuvaavat hyvin Espanjan säröistä poliittista elämää vuosisadan alkuvuosikymmeninä. Unamunoa itseään puolestaan kuvaa, että vuosikymmenten jokainen hallitusmuoto sai kokea hänet vastustajakseen, aivan kuten Espanjan katolinen kirkokin. Edes rehtorintoimessaan hän ei ollut minkäänlainen diplomaatti, eikä virka-asema koskaan estänyt Unamunoa osallistumasta julkiseen keskusteluun teräviä puheenvuoroja käyttäen.

Tähän kaikkialla näkyvään ja kaikkialle iskuja jakelemaan julkiseen rooliin nähden täysin vastakkaisia ovat kuvaukset Unamunon yksityisestä elämästä. Ne tuovat mieleen Immanuel Kantia muistuttavan säntillisyyden ja vetäytyvän yksinkertaisuuden. Unamunosta ei ole kirjoitettu vetävää yksityisasioihin paneutunutta elämäkertaa, siitä yksinkertaisesta syystä, että lukijoita kiinnostavaa kuvattavaa ei näytä olleen. Henkilöesittelyt ja aikalaismuistelijat kertovat askeettisesta elämästä: ehdottoman yksiavioisesta suurperheen isästä, joka käytti vain mustia pukuja ilman solmiota, viihtyi maaseudulla suurkaupunkeja paremmin ja vietti vapaa-aikansa mieluiten kävellen maanteillä tai vaeltaen vuorilla, eikä polttanut tai juonut viiniä edes ruokailun yhteydessä. Kahviloissa hän kuitenkin istui, etenkin vakio-paikassaan Novelty'ssa Salamancan keskusaukion laidalla, piti keskusteluseuroilleen pitkiä monologeja vaihtuvista aiheista, yhtä hyvin aatehistoriasta kuin aikalaispolitiikasta, ja puhuessaan taitteli alati monimutkaisia origamitöitä, useimmiten paperilintuja⁴.

Unamunon elämä sijoittuu Espanjan modernin historian kiinnostavimpaan ja kuohuvimpaan aikakauteen. Sekä politiikan että kulttuurin näkökulmasta Espanjan 1800-luvun loppu, vuosisadan vaihde ja 1900-luvun alkuvuosikymmenet olivat poikkeuksellisia. Ajoituksen voi rajata tarkemminkin: vuonna 1898 Yhdysvalloille hävitystä Kubaan sodasta sisällissodan syttymiseen vuonna 1936. Edellinen vuosiluku antoi jälkikäteisesti Unamunon kirjalliskulttuuriselle piirille kollektiivisen nimityksen *generación '98* (sukupolvi '98), jälkimmäinen on puolestaan Unamunon kuolinvuosi. Vuosien välistä löytyvät sekä Unamunon pääteokset että Espanja, joka virtauksineen ja käänteineen poikkeaa jyrkästi sekä edeltäneestä että seuranneesta.⁵

Kulttuurin saralla Unamuno mitteli espanjalaisuuden, kansakunnan, historian ja modernisaation kysymysten kanssa, kantojaan kokeillen ja vaihtaen. Poliittisesti hän tasapainoili oikeiston ja vasemmiston sekä konservatismiin ja uudistushenkisyyden välillä – eikä niinkään tasapainoilut kuin tempoili. Aikanaan häntä pidettiin toisinaan marxilaisena, toisinaan vanhoillisena oikeistolaisena, vaikka poliittisten tekstiensä ja kirjeidensä perusteella hän näyttää kauempaa katsoen olleen pääasiassa maltillinen ja liberaali tasavaltalaisuuden kannattaja, joka vastusti poliittisen kentän kumouksellisia äärilaitoja. Alkuvuosien sosialististen ihanteittensa jälkeen hän kuitenkin johdonmukaisesti kieltäytyi ottamasta yksiselitteisiä poliittisia sitoumuksia.

Uskonnollisissa kirjoituksissaan hän oli katolisen kirkon kriitikko, jota on myöhemmissä tulkinnoissa pidetty ateistinakin, vaikka hän itse kirjoitti ateismista varsin negatiivisessa sävyssä ja korosti, ettei kukaan aidosti elävä espanjalainen ihminen voi olla haluamatta uskoa Jumalaan,

eikä hänelle eikä espanjalaiselle kansalle ole olemassa kuin yksi oikea Jumala, kristillinen, ja yksi todellinen uskonto, katolilaisuus. Tämä ei estänyt häntä lyömästä kerettiläisyyden rajan ylittäneitä sivalluksia katolilaisuutta ja kirkkoa kohtaan, kuten jo varhain kirjoittaessaan toivovansa kirkon ja valtion jyrkkää erottamista.⁶ Unamuno oli pysyvästi katolisen kirkon epäsuosiossa ja kolme hänen kirjoistaan päätyi kiellettyjen kirjojen luetteloon.

Kaikki kertoo joka tapauksessa siitä, ettei Unamunoa voi epäillä sovinnaisuudesta tai konsensushakuisuudesta sen paremmin poliittisissa, kulttuurisissa kuin uskonnollisissakaan mielipiteissään. Hän ei vältellyt vanhoillisuutta silloin kun uudistusmielisyys oli muodikasta, eikä kursailut kärjekkytydessään jos maltillisuus näytti valtaavan alaa. Ja kun asetelmat lopulta kärjistyivät kohti sisällissotaa, hän pyysi anteeksi ja katui sitä, että oli itse aikanaan lietsonut poliittisia kiistoja. Niinpä hän ei ottanut puolta myöskään sisällissodan syttyessä, puoli vuotta ennen kuolemaansa, vaan kuvasi sitä »kollektiiviseksi mielisairaudeksi», joka jättäisi Espanjan henkisesti ja materiaalisesti vammautuneeksi⁷.

Ainoa sitoumus, jolla Unamunoa voisi kuvata, on toisinajattelu – niin päättäväisesti hän itsenäisiä ajatuspolkujaan kulkui. Voi kysyä, miksi yksinkertaiseen elämään mieltynyt professori halusi tuoda yksityisimmät tunteuksensa sekä ainaisen erimielisyytensä julkiseksi kirjoituksissaan ja hankaloittaa elämäänsä yhä uudelleen nousemalla kansallisten debattien keskiöön. Monikin tulkitsija on koittanut etsiä selittäviä taustoja Unamunon ajattelun sisällöille tästä julkisen roolin ja yksityisen elämän ristiriidasta käsin. Myös Unamuno itse pohti kysymystä monissa

teksteissään. Yksi *Traagisen elämäntunnon* olennaisista aiheilmista on yksilön elämän merkityksellisyyden etsimisessä ja elämäntehtävän löytämisessä. Ehkä juuri julkisessa toiminnassa oli Unamunon itselleen asettama eettinen elämäntehtävä, jollaista hän teoksessaan kuvaa Quijoten osaksi – joka ei tarjoa mielenrauhaa tai helppoa elämää, vaan pikemmin pilkan kohteen tragikoomisuuden. Niin tai näin, *Traaginen elämäntunto* on kattava ja keskeinen esimerkki Unamunon taipumattomasta vastavirtaisuudesta.

ESPAÑJALAISESSA LABYRINTISSA

Vaikka Espanjan historiallisiin vaiheisiin kuuluu monia erityisyyksiä, joita ei samojen aikakausien muista Euroopan kolkista juurikaan tapaa, oli Unamunon aika korkeakulttuurissa, intellektuaalisissa virtauksissa ja keskusteluvassa julkisuudessa samankaltainen kuin monissa muissa Euroopan maissa. Ajan keskeiset kysymykset liittyivät kansakunnan rakentamiseen sekä hallinnolliseen, poliittiseen, elämänmuodolliseen ja tekniseen modernisaatioon, näiden edellyttämään kansansivistysprojektiin sekä näihin kietoutuneisiin poliittisiin kiistoihin. Tässä mielessä kuva on tuttu ja muunneltavainen sen voi kohdata monissa aikakauden kansallisvaltioissa, kuten Suomessa.

Gerald Brenan kuvaa Espanjan sisällissodan taustoja kartoittavassa kuuluisassa tutkimuksessaan ajanjaksoa Yhdysvalloille hävitystä Kuuban sodasta (1898) sisällissodan alkuun (1936) maan historian ainutlaatuiseksi vaiheeksi, »espanjalaiseksi labyrintiksi». Sodassa Yhdysvaltoja vastaan

Espanja menetti Kuuban lisäksi Filippiinien ja Puerto Ricon hallinnan, ja samalla romahtivat kuvitelmat maan vanhasta suurvalta-asemasta. Sota käynnisti perinpohjaisen kulttuurisen itsetutkiskelun, joka muistuttaa synkkiä *fin de siècle* -tunnelmia muualla Euroopassa.⁸

Kaksi käännteentekevää kehityskulkua muutti maata. Yhtäällä oli käynnissä myllerrys 1800-luvulla vallinneissa poliittisissa ja hallinnollisissa perinteissä: sosiaaliluokkien asetelmat, paikallisalueiden suhde keskushallintoon, kylähallinnon ja hallintokäytäntöjen vanhat traditiot, armeijan ja kirkon rooli ja painoarvo sekä monet muut espanjalaista elämää kauan jäsentäneet instituutiot olivat valinkauhassa. Kenelläkään ei ollut hallintaa muutoksen suunnista, poliittisten äärilaitojen liikehdintä kasvoi ja monet samanaikaiset mullistukset olivat myös keskenään ristiriitaisia. Mitä seuraisikaan, näytti silti varmalta, että 1900-luvun alkuvuosikymmenten Espanja olisi tyystin toinen maa kuin 1800-luvun lopulla.

Toisaalla tapahtui samaan aikaan kansan arjessa vähemmän näkynyttä uudistumista kulttuurielämässä. Vuosisadan vaihteesta ja 1900-luvun alkuvuosikymmenistä voi oikeutetusti puhua espanjalaisen kulttuurin, tieteen, kirjallisuuden ja filosofian toisena kultakautena, joka ensi kertaa sitten 1600-luvun nosti maan kulttuurin sellaiselle tasolle, että se kesti mainiosti vertailun aikansa yleiseurooppalaiseen hengenelämään. Tässä kuohunnassa Unamuno oli mukana molemmilla kentillä, niin politiikassa kuin kulttuurissa ja kirjallisuudessakin.

SUKUPOLVI '98

Kuuban sodan vuosi antoi jälkikäteisen sukupolvinimityksen joukolle ajattelijoita, kirjailijoita ja kulttuuripersonia, jotka nousivat näkyviksi vaikuttajiksi vuosisadan vaihteessa. Unamunon lisäksi ryhmän tunnetuimpiin hahmoihin lasketaan runoilija Antonio Machado, kirjailijat Azorín, Pío Baroja ja Ramiro de Maeztu sekä kirjailija ja diplomaatti Ángel Ganivet.⁹ »Sukupolvi '98» on nimityksenä kiisteltykin, eivätkä ryhmän jäsenet tähän tapaan omaa yhteenkuuluvuuttaan korostaneet. Nimityksen kautta on kuitenkin tiivistetty ajan kulttuurikeskustelun asetelma sekä tietyn samankaltaisin näkemyksin keskusteluun osallistuneen kirjoittajajoukon toiminta ja sitä voi pitää perusteltuna aikalaiskuvauksen tarpeisiin.¹⁰

Myös espanjalaisen modernismin ja '98-sukupolven suhteesta on taitettu peistä.¹¹ Niiden välille on toisinaan asetettu yhtäläisyysmerkit ja toisaalta muutammat tulkitsijat ovat myös kiistäneet kummankin termin käyttökelpoisuuden ajan espanjalaisen kulttuurin kuvauksessa. Sukupolvi '98:n käsitteen »käyttöä ja hyväksikäyttöä» käsittelevässä artikkelissaan Fox mainitsee, että termille on monesti annettu virheellinen merkitys kirjallisuushistoriallisena kuvauksena modernismin saapumisesta Espanjaan.¹² Todellisuudessa etenkin ajatusta ryhmän kirjallisen tuotannon esteettis-tyylillisestä yhtenäisyydestä on Foxin mukaan mahdoton puolustaa. Sen sijaan selvää on, että ryhmä oli olemassa joukkona toisensa tunteneita ja usein yhdessä toimineita kirjoittajia ja intellektuelleja, joiden itselleen omaksumana tehtävänä oli kohdata »kysymys Espanjasta» ja edistää maansa saattamista Euroopan suurten sivistysmaiden tasolle. Tässä missiossaan he asettuivat

oppositioksi vallitsevaa kulttuuria ja politiikkaa vastaan. Vuosisadan vaihteessa heidät alettiin tuntea muun muassa »uuden sukupolven» ja »älyllisen nuorison» nimityksillä.

Samalla '98-ryhmittymään luettujen kirjoittajien poleeminen suhde modernismiin osoittaa, että molempia kollektiivinimityksiä on mielekästä käyttää. '98-ryhmän kirjoittajat nimittäin tekivät tietoisesti eroa moraalittomina ja perinteettöminä pitämiinsä modernisteihin. He katsoivat omaksuneensa yhteisöllisen ja kulttuurisen kutsumuksen, jossa Espanjan kohtaamiin vaikeuksiin vastataisiin espanjalaista perinnettä vaalimalla ja sen parhaita puolia kehittämällä. Modernisteja he kritisoivat puhtaan estetismin edustajiksi, jotka yrittivät tuoda maahan etenkin Ranskasta haettuja, Espanjassa juurettomia avantgardistisia ajatuksia. Tässä kiistassa sukupolvi '98 oli selvästi vaikutusvaltaisempi julkisuudessa. Gullón väittääkin, että konservatiivisempi '98-ryhmä yhdessä kulttuurisen valtaeliitin kanssa lähes syrjäytti espanjalaisen modernismin kirjallisuudessa.¹³ Väitteessä on perää, mutta toisaalta '98-ryhmän kirjoittajat ottivat monin tavoin osaa kirjallisten keinojen uudistamiseen ja kokeilemiseen esteettisesti ja tyyllisesti. Eikä yhteys ollut pelkästään esteettinen, vaan myös temaattinen: esimerkiksi Unamuno pohti paljon yleiseurooppalaisen modernismin tapaan taiteen ja yhteiskunnan suhdetta, taiteellisen luomisen ja esteettisten elämysten merkitystä ihmiselle, fiktion ja todellisuuden suhdetta ja ilmaisumuodon ja tyylin merkitystä sanomalle ja sisällölle.

Foxin mukaan on ilmeistä, että '98-sukupolvi oli ensimmäinen espanjalaisen älymystön ryhmä, joka avoimesti pyrki ottamaan julkisen roolin poliittisen ja kulttuurisen

tietoisuuden nostattamisessa. He myös ensi kerran toivat espanjan kieleen termin »intellektuelli».¹⁴ Voi väittää, että Espanjassa jopa enemmän kuin muualla Euroopassa älymystö omaksui yhteiskunnallisen tehtävän 1900-luvun alkuvuosina ja oli osallisena kriittisissä vaiheissa aina sisällissotaan saakka. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että heillä olisi ollut voimaa vaikuttaa muutoksen suuntiin. Unamunon tapaan monet heistä esiintyivät julkisissa kannanotoissaan ja ajattelussaan myös usein pessimisteinä, mikä oli samalla osoitus siitä, miten vähäiseksi he kokivat oman vaikutusvaltansa.

ESPANJAN ONGELMA

Kulttuurivaikuttajina sukupolvi '98:n edustajat perivät edeltäneeltä sukupolvelta kiistan, joka kiihtyi entisestään Kubaan sotatappion myötä. Kiista oli saanut erilaisia muotoja ja hahmoja, mutta sen olemuksena pysyi uudistusmielisten liberaalien ja perinteitä puolustavien konservatiivien jakautuminen vastakkaisiin leireihin. Poliittisena ilmentymänä tälle oli ollut suurimman osan 1800-lukua vaikuttanut konservatiivisten karlistien vaatimus vallanvaihdosta, jossa heitä vastassa olivat paitsi hallinneen kuningashuoneen ja -suvun kannattajat, myös liberaalit tasavaltalaismieliset. Kiista puhkesi kolmesti sisällissodaksikin.¹⁵

Unamunon aikalaisiin kuuluneet ja häntä hieman edeltäneet liberaalit »eurooppalaistajat» näkivät useita sisäisiä syitä Espanjan takapajuisuuteen: muiden muassa uskonollisesta konservatiivisuudesta vanhentuneeseen koulutusjärjestelmään ja maatalouden sekä teollisen tuotannon teknisestä kehittymättömyydestä byrokraattiseen hallintojärjestelmään. Sukupolvi '98 jatkoi alkuvaiheessa liberaalien

eurooppalaishenkisten kirjoittajien linjalla, jossa »Espanjan ongelmaan» tarjottiin ratkaisuksi uudistumista, modernisoitumista ja eurooppalaistumista etenkin Saksan, Ranskan ja Britannian tarjoaman mallin mukaisesti. Poliittisiin, taloudellisiin ja sosiaalisiin ongelmiin etsittiin ratkaisuja maan »uudelleensynnyttämisestä» erityisesti koulutusjärjestelmää uudistamalla.¹⁶

Varhaisissa kirjoituksissaan Unamuno omaksui kulttuuriliberaalin asenteen, oli eurooppalaistamisen puolesta puhuja, joka kannatti Espanjan modernisointia eurooppalaisia suurvaltoja seuraten ja »cidiläis-QUIJOTELAISEN» konservatiivis-nationalistisen kulttuuripaatoksen taaksejättämistä. Unamunon »eurooppalaisesta vaiheesta» on esimerkkinä huomiota herättänyt esseekirja *En torno al casticismo* (1895, Casticismista), jossa hän tarkastelee kriittisesti sulkeutuneen kansallisuusideologian *casticismon* eli »puhtaan kastilialaisuuden» tai »purismin» ajattelutapaa.¹⁷

Vähitellen useimmat sukupolven intellektuellit – osa nopeastikin Kuuban sodan jälkeen – siirtyivät kuitenkin kohti kansallis- ja perinnehenkisempää näkemystä. Myös Unamuno ryhtyi kritisomaan eurooppalaistamisen kannattajia ja korostamaan »ikuisen espanjalaisen tradition» arvoa. Tämä ei kuitenkaan merkinnyt ainakaan ensisijaisesti konservatiivista nationalismia. Unamunon toisen kuuluisan esseen nimenä ja sittemmin iskulauseena esiintynyt *¡Adentro!* (1900, Sisäänpäin!) oli vastine niille, jotka vaativat avautumista Eurooppaan, mutta tarkoitti Unamunolle ensisijaisesti yritystä ymmärtää Espanjan omaa »syvä- ja sisäishistoriallista» (*intrahistórico*) perinnettä ja uudistaa tämä traditio nykyhetken käyttöön.¹⁸

Politiikassa useimmat omaksuivat maltillisen liberaalin asenteen, jossa kumouksellisiin ajatuksiin ja massamuotoisiin kansanliikkeisiin suhtauduttiin torjuvasti. Vastaavasti heidän näkemyksensä kulttuurista oli suhteellisen elitistinen ja korkeakulttuuri esitettiin usein ihanteeksi siitä, mitä kansan keskuuteen pitäisi jakaa. Kulttuuripolitiikka ja koulutuksen kehittäminen nähtiin keinoksi torjua valtakumouksen uhkaa.¹⁹ Tyypillinen toimintamuoto oli lehtikirjoittelu ja myös omien aikakauslehtien perustaminen, ja muillakin tavoin toiminta oli aktiivista esimerkiksi puhetilaisuuksissa, opetuksessa ja myös myöhemmin tasavaltalaisen kauden parlamentaarisessa politiikassa.²⁰

Luovuttuaan eurooppalaistumisen aatteesta ja varhaisesta sosialismistaan Unamuno ryhtyi kehittämään ajatusta luonteenomaisesti ja alkuperäisesti espanjalaisesta filosofiasta. Tässä hän jakoi kiinnostuksensa muiden '98 sukupolven edustajien kanssa, joille Keski-Espanjasta eli Kastiliasta ja kastilialaisuudesta muodostui historiallinen myytti, jonka ympärille Espanja pitäisi uudelleenrakentaa: Ganivet kirjoitti kansan filosofiasta, ajattelusta ja kansanjärjestä, Azorín kastilialaisesta sielusta, Machado omisti tärkeimmän runokokoelmansa Kastilialle.²¹ *Traagisen elämäntunnon* viimeinen luku onkin monin kohdin suoraa vastausta filosofi José Ortega y Gassetin ja muiden nuoremman sukupolven intellektuellien »eurooppalaiselle» ja valistukselliselle ajattelulle.²² Ironista on tietenkin, että '98-sukupolven kirjoittajat edustivat samalla aikansa Espanjan merkittävintä käytännön kosmopolitismia ja eurooppalaisen kulttuurin tuntemusta.²³ Ero »hispanisoiden» ja »eurooppalaistajien» välillä olikin ennen kaikkea keinoissa ja retoriikassa, vaikka päämäärät olivat monin

tavoin samankaltaiset. Suhteessa vallitsevaan valtaan ja yhteiskuntaan molemmat edustivat aikansa reformismia, jonka tavoitteena oli Espanjan poliittinen ja kulttuurinen uudistaminen.

Erityisen suuri merkitys Unamunon ajattelulle oli Ganivetilla.²⁴ Ganivet pohti jo ennen Unamunoa ajatusta kotoperäisestä filosofiasta, jonka juuret olisivat kansan elämässä ja perinteissä eivätkä nykyfilosofiassa ja -kirjallisuudessa tai etenkin ulkomaisissa vaikutteissa. Ganivet oli »espanjalaista filosofiaa» hahmotelleessa teoksessaan *Idearium español* (1896) jo esittänyt Quijoten vastaavaksi myyttiseksi tiivistymäksi espanjalaisesta luonteesta ja hyveistä kuin Odysseus oli kreikkalaisille ja »arjalaisille kansoille». Tämän ajatuksen Unamuno vei huippuunsa, sekä kirjoittamalla kokonaisen laajan tulkintakommentaarin Cervantesin romaanista että tiivistämällä *quijotelaisuuteen* näkemyksensä parhaasta ja syvimmästä espanjalaisesta ajattelusta, kuten *Traagisessa elämäntunnossa* esittää. Siinä missä Ganivet paikoin myös ironisoi espanjalaisen filosofisen katsomuksen mahdollisuutta, Unamunon suhtautuminen oli astetta vakavampaa.²⁵

Ganivetin teoksessa vaadittiin kansallisen perinnön ja nykypäivän vaikutteiden uudenlaista liittämistä toisiinsa, koska yksinään kumpikaan ei riitä. Kautta Unamunon tuotannon voi huomata hänen toteuttavan juuri tätä periaatetta, sillä hän liittää espanjalaisesta kulttuurihistoriasta keskiajalta ja uuden ajan rajalta etsittyjä lähteitä (*Quijoten* lisäksi mm. mystikoita, jesuiitta Loyolaa, Calderón de la Barcan näytelmiä ja muuta kultakauden kirjallisuutta) oman aikansa keskusteluun, tarjoten edellisistä avaimia nykyhetken ongelmien kohtaamiseen.

Unamuno väitti kirjoittavansa kansasta siinä syvemmissä muodossa, jota historiankirjoitus ei tavoita. Unamuno kutsui tätä konkreettista todellista elämänhistoriaa »intrahistoriaksi», pinnanalaiseksi syvä- tai sisäishistoriaksi:

»Kaikki lehdissä päivittäin kerrottava, kaikki 'vallitsevan historiallisen hetkemme' historiallisuus on vain meren pintaa... Sanomalehdet eivät puhu mitään miljoonien miesten ja naisten hiljaisesta elämästä ilman historiaa. He elävät kaikkina päivän tunteina ja kaikissa maailman maissa auringon tahdissa ja jatkavat maaseuduillaan huomaamatonta ja hiljaista arkista ja ikuista työtään... Tämä syvähistoriallinen [*intra-histórica*] elämä on hiljaista ja säilyvää kuin meren syvyys. Se on edistyksen varsinainen aines, todellinen ja ikuinen perinne, jota ei ole se valheellinen perinne, jota tavallisesti menneisyydestä etsitään ikään kuin se olisi hautautuneena kirjoihin ja papereihin, monumentteihin ja kiviin.»²⁶

Unamuno kuvaa syvähistoriaa myös muissa kirjoituksissaan tavalla, jossa yhdistyy kaksi eri suunnilta tunnettua ajatusta: vaikka samalla ollaan lähellä kansallisromanttista myyttiä kansansielusta, toisaalta Unamuno tavoittelee pikemminkin eksistentiaalista kuvausta ihmisten konkreettisesta, välittömästä ja koetusta jokapäiväisestä olemassaolosta, jota historiankirjat eivät käsittele. Tässä on myös yksi *Traagisen elämäntunnon* tärkeimmistä juonteista: eksistentiaalinen kuvaus ihmisen osasta, mutta sillä esioletuksella varustettuna, että kokonaisilla kansoilla on eksistentiaalinen ominaislaatunsa.

Mielenlaatujen, elämäntunnon ja kokemusten syvähistoria oli Unamunon mukaan mahdollista tavoittaa histo-

riankirjoitusta paremmin kaunokirjallisuudesta, näennäisesti historiallisesti merkityksettömistä tai valheellisista fiktioista. Tämäkin muistuttaa hänen edeltäjäydestään suhteessa myöhempisiin eksistentiaalisiin filosofeihin. *Pyhän miehen ubri* -romaaninsa lopussa Unamuno toteaa: »Tiedän hyvin, että tässä kertomuksessa – romaanin kaltaisessa, voisi kenties sanoa – ei tapahdu juuri mitään. Romaani on sisäisin ja todellisin kerronnan muoto, minkä vuoksi en ymmärrä, miten joku voi närkästyä siitä, että evankeliumia sanotaan romaaniksi – tämä nimityshän kohottaa sen arvon tavallisen historiankuvauksen yläpuolelle.»²⁷ Unamunolle espanjalaisuuden syvähistoria paljastui ennen kaikkea Cervantesin *Don Quijoten* kautta, eikä espanjalaisuuden kokemuksen eksistentiaalista pohjavirtaa voinut tavoittaa ymmärtämättä espanjalaista suhdetta uskonnollisuuteen ja kristinuskoon.

Unamuno totesi jo varhain sen, minkä lukija havaitsee vaikuttavan myös *Traagisen elämäntunnon* perustalla: vielä enemmän kuin muiden kristittyjen valtioiden piirissä on Espanjassa vallinnut voimakas yhteys patrioottisten ja uskonnollisten tunteiden välillä.²⁸ Ilmiöllä on pitkät keskiajalta juontuvat juurensa, joiden voi huomata kietoutuneen Espanjan syntyyn kansallisvaltiona. *Reconquista* – eli islaminuskoisten arabien ja maurien 700-luvulla valtaaman Iberian niemimaan takaisinvalloitus – on keskeisin osa Espanjan kristillistä mytologiaa, jota myös maan kansalliseepos *El Cid* käsittelee. Maurisotien viimeiseen vaiheeseen kuuluu nykymuotoisen Espanjan perustanlasku. Kastilian kuningatar Isabellan ja Aragonian kuningas Ferdinandin avioliiton kautta heidän valtakuntansa yhdistyivät personaaliunionissa 1400-luvun lopulla ja näin muodostui

poliittinen ja maantieteellinen perusta modernille Espanjalle. He myös perustivat vuonna 1478 Espanjan Inkvisition ja omaksuivat katoliseksi missiokseen valloitus sodan lopuunsaattamisen heikentyneitä arabialueita vastaan.

Espanjan poliittiseen, kulttuuri- ja uskontohistoriaan voi piirtää rastin vuoden 1492 kohdalle. Useimmat yhdistävät vuosiluvun Kolumbuksen laivaston saapumiseen uudelle mantereelle, mikä sekin on ollut kristillis-kansallisesti erittäin merkittävää. Vuosilukuun on kerrostunut kuitenkin vähintään yhtä paljon symboliikkaa kotimantereella. Tuona vuonna viimeinen islaminuskoinen ruhtinaskunta kukistettiin Granadassa ja juutalaiset saivat karkoitusmääräyksen. Samalla vaino kristinuskoon kääntyneitä islamilaisia ja juutalaisia vastaan kiihtyi inkvisition taholta. Näin pari vuosisataa monissa Iberian kolkissa eletty *convivencia*, kolmen uskonnon yhteiselo, tuli päätökseensä kristillisen nationalismin nimissä. Ferdinand ja Isabella julistautuivat »Katoliseksi kuninkaiksi» (*Reyes Católicos*) saaden sille paavilta virallisen siunauksen. Osuvasti vuosi 1492 oli myös Antonio de Nebrijan koostaman ensimmäisen espanjan kielen kieliopin (*Gramática Castellana*) julkaisuvuosi.²⁹ »Espanjan» kielenä tunnettiin siitä lähtien Keski-Espanjan eli kastilian kieli. Kehityskulku johti myös muiden alueellisten kielten ja kulttuurien – kuten baskien ja katalaanien – syrjintään. Katolisen valtion – tuon ajan ja tulevien vuosisatojen *katolisimman* valtion – peruskivet oli näin muurattu ja samalla oli synnytetty ensimmäinen kansallisvaltio: valtio, kansakunta ja etnisyys, kulttuuri, kieli ja uskonto oli kaikki kiinnitetty toisiinsa.

Tässä läpi vuosisatojen espanjalaisuuteen vaikuttaneissa yhtälössä Unamuno suomi ankarasti hallitsijoita,

monarkiaa ja kirkkoa, siinä missä kansa ja sen uskonnollisuus olivat hänelle rakkaita.³⁰ Espanjalaisuuden historian ja uskonnollisten tuntemusten keskinäinen sidos vaikuttaa niin vahvalta, että Unamunoa lukiessaan vakuuttuu monesti siitä, että hän oli ajatteluineen mahdollinen ainoastaan juuri tämän kulttuurisen sekoituksen, Iberian niemimaan historian perillisenä.

POLITIIKKA

Mikään tietty poliittinen puoluekanta ei yhdistänyt '98 sukupolvea. Yhteisenä kritiikin kohteena oli espanjalaisen yhteiskunnan syvään juurtunut harvainvalta. Monarkiaa vastustettiin suhteellisen yksimielisesti, samoin katolisen kirkon laajaa vaikutusta maallisen vallan alueella. Vain kriittisyys perinteisiä vallanpitäjiä kohtaan yhdistikin aikakauden kolmea näkyvintä reformistista poliittista suuntausta: vallankumouksellista vasemmistoa, maltillista ja parlamentarismiin tukeutunutta tasavaltalaista keskustaa sekä konservatiivista äärioikeistoa, joka sai lopulta merkittävimmän hahmonsa kenraali Francisco Francossa ja hänen falangistisessa liikkeessään. Myöskään suhtautuminen viimeainittuun tai sisällissotaan ja sen osapuoliin ei ollut yhtenäistä älymystön keskuudessa.

Jälkikäteen katsoen Espanjan kehitys 1900-luvun alkuvuosikymmeninä tuntuu kohtalonomaiselta. Poliittisten laitojen väliin puristunut parlamentaarinen tasavaltalaisuus oli jatkuvasti uhattuna. Älymystön keskuudessa edustuksellisen demokratian puolestapuhujia riitti, mutta puheella ei ollut ratkaisevaa merkitystä. Vuoden '98 sukupolvea on erityisesti syytetty siitä, että sen ajattelijat ja kirjailijat kääntyivät sisäänpäin ja torjuivat mahdolliset

julkiset poliittiset roolit.³¹ Heille useimmille yksilökohtainen henkisyys ja syvähistoriallinen kulttuurifilosofia tuli tärkeämmäksi kuin kollektiivinen poliittinen toiminta ja yhteiskunnan todellisten olosuhteiden analyysi.

Kritiikissä on kuitenkin osa näköharhaa. Ensinnäkin monien muiden sukupolvensa intellektuellien tapaan Unamuno toimi myös politiikassa, ajoittain aktiivisestikin, ja alkuvaiheen sosialismistaan luovuttuaankin yhä republikanistis-sosialistisessa ryhmittymässä, jonka listoilta hänet valittiin ensin 1931 Salamancan kaupunginvaltuustoon ja myöhemmin samana vuonna toisen tasavallan ensimmäiseen parlamenttiin. Lehtikirjoitustensa ja puheidensa kautta hänestä oli jo paljon ennen tätä tullut monarkian vastustuksen ja tasavaltalaisuuden näkyvä julkinen symboli. Tätä asemaa kuninkaan ja diktaattori Primo de Riveran hänelle jakamat rangaistukset vahvistivat ja diktaattorin antama arestimääräys Unamunolle olikin keskeisimpiä tekijöitä kääntämässä ulkomaisen mielipiteen diktatuuria vastaan.

Unamuno perusteli kannanottojaan ja julkista toimintaansa sanoen, että politiikkaa ei pidä jättää vain erikoistuneille poliitikoille, koska silloin politiikka taantuu pelkäksi vaalityöksi ja valtakamppailuksi. Poliittisen ajattelun, puheidensa ja kirjoittelun sivistävä tehtävä oli hänen mukaansa olennainen, poliittinen julkisuus ja poliittinen toiminta saattoivat tätä kautta jäsenyää kansansivistyksen foorumeiksi.

Yrityksistä huolimatta intellektuellien vaikutus reaali-politiikkaan jäi vähäiseksi. Vaikka keskustelualoiteista, lehtikirjoittelusta tai julkisista puheista ei ollut puutetta, Espanjassa ei kuitenkaan ollut sellaista laajaa sivistynyttä,

poliittista keskustelua ja lehdistöä seuraavaa keskiluokkaa, jonka olisi voinut näillä keinoin tavoittaa ja vaikuttaa poliittisiin käännteisiin.³² Vakavampaa kritiikkiä onkin kohdistettu siihen, miten espanjalaisen sielun ja syvähistorian etsinnällä oli oma osansa kehityskulussa, jossa tiettyjä nationalismin ideologioita edellytyksiä välitettiin kansallisromantiikasta synkempään kiihkoilevaan kansallismielisyyteen. Kirjoituksissa ja puheissa juurrutettiin julkiseen keskusteluun ja mielikuvitukseen sellaisia myyttejä ja mielikuvia Kastiliasta sekä espanjalaisesta »hengestä» ja »kansanhistoriasta», joita Francon militaarisen ja oikeistolaisen politiikan oli suhteellisen helppo omaksua käyttöönsä.³³

FRANCO JA SISÄLLISSOTA

Sisällissotaan päätyneen Espanjan toisen tasavallan aika (1931–1936) oli poliittisesti vielä hajanaisempaa ja myrskyisämpää kuin sitä edeltäneet vaiheet. Hallitusta kritisoiitiin ja myös uhattiin vallankaappauksilla useilta suunnilta. Aiemman diktaattorin Primo de Riveran poika José Antonio perusti vuonna 1933 Espanjan Falangistisen puolueen, ja sen pian yhdistyessä karlistisen liikkeen kanssa johtoon nousi jälkimmäisten suosikki, kenraali Francisco Franco. Vastakkaisuus konservatiivisten falangistien ja karlistien sekä tasavaltalaisen kansanrintaman ja vasemmistolaisen presidentti Manuel Azañan hallituksen välillä kiristyi nopeasti ja johti aseellisiin yhteenottoihin.

Francon kootessa falangistisen yhteenliittymänsä joukkoja ja valmistautuessa varsinaisiin sotatoimiin istuvaa hallitusta vastaan, kapinallisten sotilaspäämaja sijoitettiin Unamunon kotikaupunkiin Salamancaan. Salamancan

keskusaukiosta Plaza Mayorista tuli samalla vahvasti symbolinen paikka, jossa pidettiin ensimmäiset näyttävät falangistien seremoniat ja paraatit.³⁴

Unamuno, joka oli pari vuosikymmentä omistautunut kansan herättelemiseen, espanjalaisten levottomuuden nostattamiseen, henkisen ja kulttuurisen kamppailun ylistämiseen, tajusi hieman ennen kuolemaansa, että levottomuuden seurauksena olikin todellinen sota, jota hän ei ollut toivonut: »Olen kyynelehtinyt, koska suuri tragedia on ottanut valtaansa maani. Espanja värjäytyy punaiseksi veren virratessa... Ja minä, joka uskoin työskenteleväni kansani parhaaksi, myös minä olen vastuussa tästä katastrofista...»³⁵

Tätä ennen Unamuno oli pettynyt myös tasavallan hallitukseen, vain parissa vuodessa siitä, kun oli kutsunut sitä Espanjan toivoksi ja uudeksi aikakaudeksi. Hän ei enää asettunut uudelleen ehdolle parlamenttiin vuonna 1933. Kritiikki hallitusta kohtaan ja entistä selvempi irtautuminen vasemmistolaisista näkemyksistä johti välirikoon tasavaltalaisten kanssa. Samaan aikaan Espanjaa ja espanjalaista kulttuuria ylistänyt falangistinen retoriikka veti puoleensa monia sukupolvi '98:n intellektuelleja, myös Unamunoa. Franco ja toinen keskeiseksi falangistijohtajaksi noussut kenraali Queipo de Llano puolsivat alkuvaiheen puheissaan – ainakin silmänlumeeksi – vapauden, tasa-arvon ja veljeyden ihanteita ja näyttivät kannattavan tasavaltalaisuutta, vaikka kritisivatkin istuvaa hallitusta. Unamunon muutamiiin myönteisiin lausuntoihin francolaisista petyttiin syvästi etenkin ulkomailla, missä Unamunosta oli ehtinyt tulla tasavaltalaisen Espanjan symboli. Lopulta Unamuno jäi falangistien ja tasavaltalaisten väliin, puoltaan valitse-

matta. Sisällissodan alla molemmat vuoronperään kutsuivat häntä petturiksi.

Salamancan yliopistolla 12. lokakuuta 1936 pidetyssä tärkeässä Fiesta de la Razan³⁶ juhlassa tapahtui vakava sanallinen yhteenotto juhlaa hallinneiden falangistien ja juhlan puheenjohtajana rehtorinasemansa vuoksi toimineen Unamunon välillä. Sitä seurannut Francon erottamismääräys rehtoraatista on päivätty 22.10.1936. Tämän jälkeen, marraskuun loppuun mennessä, Unamuno antoi useita haastatteluita, joissa tarkensi omaa suhtautumistaan sisällissodan osapuoliin. Hän myös kirjoitti aiheesta manifestin loka-marraskuussa. Manifesti näyttää tuomitsevan jyrkemmin bolshevistit ja marxilaiset kuin sodan fasistisen osapuolen, ja samoin hän teki myös osassa haastatteluja. Unamunoa vaivasi sodan kansainvälistyminen, monikansalliset vapaaehtoisten joukko-osastot, joita oli kertynyt runsaasti tasavaltalaisten puolelle, kuten myös tasavaltalaisten väkivalta kirkkoa ja papistoa kohtaan. Unamuno myönsi myös aivan aluksi kokeneensa, että Francolla voisi olla jotain annettavaa Espanjan perinteisen sivistyksen ja kristillisen kulttuurin suojelemisessa, mutta irtisanoutui myös falangisteista saadessaan yhä uusia uutisia tasavaltalaisten ja sosialististen ystäviensä surmista ja vainosta eri puolilla Espanjaa: »On surullista, että barbaarinen, sivistyksen vastainen ja epäinhimillinen bolshevistinen hallitus halutaan korvata barbaarisella, sivistyksen vastaisella ja epäinhimillisellä totalitaarisen alistumisen järjestelmällä. Ei yhtä eikä toista, sillä pohjimmiltaan ne ovat yhtä ja samaa.»³⁷

Unamunon manifestia ja loppukaneettia aikalaispolitiikkaan voi pitää nykykatsannossa konservatiivisena, mutta

se on toisaalta tyypillinen hänen ajattelulleen. Unamuno halusi säilyttää oppositionsa kaikkiin suuntiin ja olla kiistassa kaikkien kanssa, sivustakatsojana ja -kommentoijana, kuten oli pohjimmiltaan ollut kaikki edeltävätkin vuosikymmenet. Mikään valmis poliittinen kanta ei ollut hänen omansa. Aivan kuten filosofiassaan ja uskonnollisessa ajattelussaan, hän jättäytyi omasta tahdostaan politiikassa eristyksiin ja edusti vain omia mielipiteitään – mielipiteitä, joita oli myös itse valmis ensimmäisenä kyseenalaistamaan.

UNAMUNON KIRJALLINEN TUOTANTO

Unamuno väitti, ettei hän kirjoittaessaan soveltanut tarkkoja tyyllillisiä periaatteita. Ajattelu tuli ensin, kieli yritti pysyä sen perässä ja tyyli kehittyi tästä yrityksestä vapaamuotoisesti. Joka tapauksessa Unamuno päätyi tämän vuoksi kirjoittamaan tavalla, joka oli myös uudistava ja perinteitä rikkova suhteessaan espanjan kieleen.

Unamunon kuoleman jälkeen jopa kysyttiin jääkö hän historiaan merkittävimpänä espanjan kielen uudistajana sitten espanjalaisen kirjallisuuden kultakauden, *Siglo de oron*, jolloin renessanssin ja barokin kirjalliset taiturit muokkasivat kieltä uudeksi.³⁸ Kauempaa katsoen voi tuskin väittää, että Unamunon vaikutus olisi verrattavissa Luis de Góngoraan, Baltasar Graciániin, Tirso de Molinaan, Lope de Vegaan, Pedro Calderón de la Barcaan ja Cervantesiin muine aikalaisineen. Toisaalta on totta, että viimemainituista ja 1600-luvusta aina vuoden '98 sukupolveen espanjankielinen kirjallisuus ja ajattelu elivät hiljaiseloa, eikä väliin mahdu näihin verrattuna yhtä merkittäviä kielen ja

ajattelun uudistajia. Tässäkin mielessä Unamunon aika oli espanjalaisen kulttuurin uusrenessanssia.

Unamuno pyrki tietoisesti kielen elävöittämiseen. Hän korosti kielen orgaanisuutta ja sen aktiivista muokkaamista ilmaisun tarpeita vastaavaksi kieltä uudistavallakin tavalla, omaksui lainoja toisista murteista ja kielistä ja puolusti »harhaoppisuutta» myös kielioppeja vastaan. Unamuno puhui myös suoranaisesti virallisen espanjan kielen eli kastilian kielen de-kastilisoimisesta.³⁹ Voi muistaa, että hänen alkuperäinen äidinkiелensä oli tietenkin euskera eli baski-kieli. Onkin niitä, jotka Ortegaa tapaan ovat väittäneet Unamunon konventioiden vastaisen kielenkäytön olevan peräisin juuri tästä, toisena opiskellulla kielellä kirjoittamisesta. Unamuno julkaisi vain muutaman tekstin euskeraksi ja oli omaksunut alusta saakka kirjoitustensa pääkieleksi espanjan, toisaalta varmistaakseen laajemman lukija- ja kuulijakunnan ja toisaalta siksi, ettei katsonut euskeran soveltuvan yhtä hyvin filosofiseen ja kirjalliseen käyttöön.

Osa kommentaattoreista on katsonut Unamunon uudistavan suhteen kieleen olevan perua hänen koulutuksestaan ja professorintyöstään filologian ja klassisen kreikan parissa. Vaikuttaa kuitenkin siltä, että Unamunon akateeminen virka oli tässäkin suhteessa melko merkityksellinen osa hänen toimintaansa ja kiinnostus kieleen syntyi pikemmin filosofian kautta ja Espanjan kansallista hengenperintöä jäljittäessä. Toki on selvää, että Unamuno oli myös koulutuksensa ja akateemisen ammattinsa kautta kiinnostunut kielistä ylipäättään. Unamunon väitetään osanneen neljäätoista kieltä. Hän luki useita eurooppalaisia pääkieliä ja myös joitain vähäisempiä, kuten tanskaa, jonka hän opiskeli päästäkseen perille Søren Kierkegaardin ajattelusta.

Espanjan kielelle on ominaista laaja sanavarasto, jossa lisäksi yksittäisen sanan sisällä vaikuttavat merkityskerrostumat ovat moninaisia, lähtien konkreettisista ja vanhoista historiallisista merkityksistä ja päätyen uudempiin abstrakteihin tasoihin. Erityisen voimakkaasti espanjalaisen kirjallisuuden ja ajattelun historiassa on elänyt kielenkäytön lihallisuus: ruumiilliset kärsimykset ja intohimot, veri ja kipu, aistittava, näkyvä ja kosketettava, silmien ja käten symbolimerkitykset, tunteet ja tuntoisuus ovat espanjalaisen kulttuurihistorian mieli- ja kielikuvaston ominta aluetta, kuten esimerkiksi härkätaistelun tai flamencon historiaan perehtyvä heti huomaa. Unamuno edustaa samaa perinnettä ja kielen konkreettisuus, lihalliset ja ruumiilliset termit ja viittaukset tulevat hänen ajattelussaan ja teksteissään ennen henkistä, aineetonta ja näkymätöntä.⁴⁰ Unamuno ruumiillistaa myös puhetta sielusta. Hengen irtautuminen ruumiista ja jokin spirituaalinen, ideaalinen olemassaolon muoto, jonka voisimme tuonpuoliselle maailmalle ja sielulle siellä kuvitella, ei ole se ylösnousemus, joka kelpaisi Unamunolle. Kuten Raamattu lupaa, Unamuno vaatii ruumiin ylösnousemusta. *Traagisessa elämäntunnossa* lukija pääsee seuraamaan Unamunon ruumiillistavaa kielenkäyttöä.

Blanco Aguinaga kuvaa Unamunon kielikäsitystä »poeettis-agonistiseksi»⁴¹: kielen käyttämiseen kuuluu sisäinen poleemisuus, sillä kieli ei ole looginen ja kirkkaan läpinäkyvä väline selkeiden merkitysten ja viestien välittämiseen, vaan se on ristiriitojen ja epäselvyyksien täyttämää. Koska kieli ei voi kuvata maailmaa sellaisenaan, on itse ajattelemisen ja ilmaisemisen prosessi tehtävä näkyväksi. Lukija voi tällöin seurata ajattelijaa itse teossa ja ymmärtää, että lopputulosta ja päätelmiä olennaisempaa

on se, miten ajattelu etenee, miten kieli kiertelee ajatellun asian ympärillä, kääntyy uusiin suuntiin, kiistää itseään ja elää jatkuvissa sisäisissä jännitteissä. Tätä kautta on selvää, miksi Unamuno nostaa usein ilmaisutavan ja tyylin jopa sisällöllisen merkityksen edelle: enemmän sanomaa voi olla siinä, *miten* sanotaan, kuin siinä, *mitä* sanotaan. Siksi myös kaunokirjallisesta ilmaisusta tuli Unamunolle tärkeä muoto ajattelun välittämiseen.

TEOKSET

Kukaan saman ajan espanjalainen kirjailija ei ollut yhtä monialainen eikä yhtä vaikutusvaltainen julkisuudessa kirjoitustensa kautta. Unamunon tuotanto ylittää runoudesta proosan ja draaman kautta esseisiin, journalismiin, matkakuvauksiin, muistelmiin ja tietenkin filosofiaan. Määrällisestikin se on mittavimpia espanjalaisen nykykirjallisuuden historiassa. Hänen koottujen teostensa uusinta laitosta on julkaistu tähän mennessä yhdeksän osaa, joista monet yltyvät tuhanteen sivuun.⁴²

Lajityyppien rajat eivät olleet Unamunolle olennaisia, vaan hän katsoi käyttävänsä kulloinkin tarpeellista kirjoittamisen muotoa ja lisäksi sekoittavansa niitä toisiinsa: kaunokirjalliset teokset ilmaisevat hänen filosofisia näkemyksiään toisessa muodossa ja hänen filosofiset teoksensa hyödyntävät kirjallisia tehokeinoja poiketen varsin voimakkaasti filosofisen kirjoittamisen asiatyylisestä valtaperinteestä.

Unamuno oli tuottelias myös runoilijana ja julkaisi useita laajoja kokoelmia. *Traagisen elämäntunnon* kannalta tärkeitä ovat etenkin sitä ajallisestikin lähimpänä olevat *Rosario de sonetos líricos* (1911, Lyyristen sonettien rukousnauha) ja pitkä runoelma *El Cristo de Velázquez* (1920, Velázquezin

Kristus), jossa Unamuno pohtii barokin maalaustaiteen mestarin Velázquezin kuuluisaa teosta ristiinnaulitusta⁴³. Ensinmainitun säikeistä on helposti löydettävissä runomuotoon puettuja ajatuksia, jotka suorasanaaisessa muodossa esiintyvät *Traagisessa elämäntunnossa* ja ovat tuttuja myös Unamunon varhaisemmasta tuotannosta⁴⁴:

»Busco guerra en la paz, paz en la guerra,
el sosiego en la acción y en el sosiego
la acción que labra el soterraño fuego
que en sus entrañas bajo nieve encierra

nuestro pecho. Rodando por la tierra
al azar claro del destino ciego
vida en el juego y en la vida juego
buscando voy. Pues nada más me aterra

que tener que ser águila o torguga,
condenado a volar o bajo el yugo
del broquel propio a que no cabe fuga,
y pues a Dios entre una y otra plugo
dar a escoger a quien sudor enjuga
ni mártir quiero ser ni ser verdugo.»⁴⁵
(Sonetti XXV, »Ni mártir ni verdugo«)

Sonetti tiivistää hyvin, miten Unamunon ajattelu etenee vastakohtien kautta. Vastakohtien samanaikaisuus ei kuitenkaan koskaan merkitse sitä, että ne voisi sovittaa keskenään. Siinä missä dialektinen ajattelu, kuten Unamunon hyvin tuntema Hegelin filosofia, etenee vastakohtien ja -teesien kautta aina uusiin ne ylittäviin synteeseihin,

Unamunolle ajattelu tarkoittaa nimenomaan sitä, ettei mitään synteesiä tule: vastakohtat pitävät elämän ja ajattelun liikkeessä juuri sovittumattoman vastakohtaisuutensa vuoksi, kuin roottorin laipat, jotka ovat pysyvästi vastakkaisilla puolilla. Eikä vastakohtien kumpaakaan äärtä voida hylätä: ei järki ilman tunnetta eikä tieto ilman uskoa, vaan molemmat; ei rauha ilman kamppailua eikä kamppailu ilman rauhaa, vaan molemmat yhdessä.

Viimeisessä runokokoelmassaan, postuumisti julkaitussa *Cancionerosa* (1953, Laulukirja) näkyy puolestaan Unamunon viimeisten vuosien entistä tummasävyisempi uskon etsintä, joka monesti muuntuu Jumalan ja Isän suoraaksi puhutteluksi sekä menneisyyteen jääneen yksinkertaisen lapsenuskon peräämiseksi⁴⁶:

»Agranda la puerta, Padre,
porque no puedo pasar;
la hiciste para los niños,
yo he crecido a mi pesar.

Si no me agrandas la puerta,
achícame, por piedad;
vuélveme a la edad bendita
en que vivir es soñar.»⁴⁷
(*Cancionero*, runo 28, vuodelta 1928.)

Unamunon on sanottu ihailleen ennen muuta runoilijanviittaa, mutta jälkikäteisissä arvioissa juuri runot todetaan usein hänen tuotantonsa heikoimmaksi osaksi. Runoilijaksi hän ryhtyikin vasta 43-vuotiaana, muuten jo paljon julkaisseena. On toki myös kriitikoita, jotka katsovat Unamunon

jääneen puolitiehen muissakin kirjallisissa pyrinnoissään – olleen osa-aika-filosofi ja puolittainen kirjailija, onnistumatta täysin kummassakaan. Yhtenä synnä tähän väitteeseen on, että olemme kadottaneet kykyämme lukea ja ymmärtää Unamunon aikakauden tärkeintä kirjallista lajityyppiä, joka oli myös Unamunolle ominaisinta: esseistiikkaa. Lähes kaikki Unamunon asiatyylinen tuotanto, myös teoksiksi kootut kirjat, on esseemuotoista.

Unamunon tuotannon luetuinta ja käännettyintä osaa ovat kuitenkin hänen romaaninsa. Unamunon romaanit ja novellit ovat hyvin pelkistettyjä, ilman pyrkimystä perusteelliseen tai edes realistiseen miljöö- tai tapahtumakuvaukseen. Niissä on ikään kuin otettu draama, juoni ja roolihaamot, mutta heitetty ne suhteellisen ajattomaan ja paikattomaan ympäristöön ihmisyden ja ihmisen osan kuvaajiksi. Samalla henkilöhaamot käyvät dialogia, joka lähenee filosofista keskustelua, monesti myös suoraan Unamunon filosofisia teoksia lainaten.

Ensimmäinen Unamunon romaaneista oli *Paz en la guerra* (1897, Rauha sodassa), joka on myös luonteeltaan muista poikkeava. Toisin kuin myöhemmissä, juuri tässä romaanissa tapahtumat ja miljöö nousevat etusijalla, ja kuvattaessa kaupunkielämää sodan olosuhteissa on olennaisinta, miten tavalliset ihmiset kollektiivisesti suhtautuvat elämäänsä ja arkeensa, siinä missä yksittäiset henkilöhaamot vajoavat taastaansa. Myös Unamuno itse huomautti tästä erosta romaanin toisen laitoksen esipuheessa 1923, todeten pyrkiensä myöhemmin maisemien ja ympäristöjen kuvaukseen vain matkakirjoissaan ja -esseissään ja puhdistaa romaanituotantonsa niistä, jotta voisi esittää inhimilliset suhteet ja koetut draamat pelkistetyimmillään.⁴⁸

Amor y pedagogía (1902, Rakkaus ja kasvatust) on jo tyyppillinen esimerkki Unamunon romaanituotannosta sekä tragikoomisessa perusvireessään että allegorisuudessaan. Romaanin erityisenä teemana on paitsi nimenmukaisesti vanhemmuus ja kasvatust, myös tieteellisen ja rationaalisen ajattelun karrikoitu kritiikki. Siinä missä naispäähenkilöt edustavat rakkautta, kirjan miespäähenkilö Avisco Carrascal on parodia tieteellisen ajattelun äärimmilleen vievästä tyylistä, joka päättää valita puolisonsa tarkimpien fysiologisten ja psykologisten analyysien perusteella voidakseen hänen kanssaan tuottaa lapsen, josta kasvattaisi ainutlaatuisen lahjakkuuden. Positiivistisen sosiologin tieteellistetty kasvatust menee tietenkin vikaan, lopputuloksena on pettymys, tragedia ja aikuistuneen pojan Apolodoron itsemurha. Monissa Unamunon romaaneissa ja novelleissa on kysymys paitsi tunteiden ja henkilöiden motivaatioiden sekä moraalin pelkistetyistä tutkielmista, myös ihmisen kuolevaisen minuuden ja elämän jatkumisesta tavalla tai toisella. Syvemmällä henkilökuvauksella ja vähemmän kärjistetyistä *La tía Tula* -romaanin (1920, Tati Tula) liikkuu osin samassa tematiikassa, sukupolvien jatkuvuudessa, kasvatuksessa ja vanhemmuudessa, mutta käsittelee myös läheisten elämän jatkumista kuoleman jälkeen heidän jättämiensä muistojen ja heidän tekemänsä vaikutuksen kautta.

Abel Sánchez (1917) on puolestaan nykypäivään tuotu Kainin ja Abelin raamatullisesta tarinasta kumpuava allegoria. Siinä yksilön itsensäilytyshalusta kertoo vanhemmuuden sijaan luovan työn kuvaus oman minuuden jatkamisena teoissa, tuotannossa ja maineessa, esimerkiksi kirjailijantyössä, tai kuten päähenkilö Abel Sánchezin kohdalla

taiteilijantyössä, joka on yksi syy hänen ystävänsä Joaquín Monegron kateuteen. Romaani on tutkielma tunteista, joita Unamunon aikalaisfilosofiassa kutsuttiin *ressentimenteiksi*: kaunasta ja kateudesta, jotka alemmuudentunteen kautta kääntyvät vihaksi kadehdittua kohtaan.

Unamunon romaaneista on suomennettu *Pyhän miehen uhri* (1996; *San Manuel Bueno, mártir*, 1933) ja *Usva* (1998; *Niebla*, 1914). Näitä voi myös pitää hänen tärkeimpinään, vaikei välttämättä kaikin tavoin kirjallisesti parhaina. Romaanit ovat Unamunon itsensä mukaan yhtä tärkeitä esityksiä hänen ajattelustaan kuin niin sanotut filosofiset tai teologiset tutkielmat ja esseeet. Esimerkiksi *Usvassa* Unamuno käy päähenkilönsä kanssa keskusteluja, jotka ovat suoria otteita ja uudelleenmuotoiluja filosofisista teoksista *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905, Don Quijoten ja Sanchon elämä) sekä *Traaginen elämäntunto*, ja *Pyhän miehen uhri* pohtii kertomuksen kautta kysymyksiä uskosta ja epäuskosta, dramatisoiden suoraan teemoja Unamunon filosofisista pääteoksista, joihin kuuluu edellisten lisäksi *La agonía del cristianismo* (1925, Kristinuskon kärsimys).

Monet Unamunon kirjoitukset soveltavat elämän ja ilmiäsujujen häilyvyyttä kuvaavia metaforia, jollainen on jo *Usva*-romaanin nimessäkin. Vastaavat metaforat ovat kirjallisuuden ja filosofian historiassa vanhaa perua, mutta erityisen tunnetuiksi ne tulivat barokkikirjallisuudessa, kuten Calderónin näytelmissä *La vida es sueño* (1635, Elämä on unta) ja *El Gran teatro del mundo* (1655, Suuri maailman-teatteri) sekä Baltasar Graciánin ja monien muiden 1500- ja 1600-luvun kirjoittajien pohtimissa ajatuksissa elämän ilmiäsuista harhoina ja lumeena (*engaño*). *Usvan* lopussa romaanihakmo saapuu Unamunon työhuoneelle Salaman-

caan keskustelemaan kirjailijan kanssa ja protestoimaan kohtalooaan. Samalla Unamuno kirjoittaa tosielämän analogiaksi romaanikerronnalle: kapinoiva romaanihahmo vakuuttaa Unamunolle, että myös kirjailija itse on fiktiota, olemassa vain satunnaisena Jumala-kirjailijan unena ja yhtä katoavainen kuin kuka tahansa kirjailijan itsensä luoma fiktiivinen hahmo. Romaanin metafiktiivinen käänne, fiktion kirjoittaminen ulos romaanin maailmasta, on kirjallinen tehokeino, jolla Unamuno käänteisesti korostaa todellisen elämän tarinallisuutta, häilyvyyttä ja epävarmuutta. Romaanikerronnassa syyt ja seuraukset voivat näyttää selviltä, tapahtumiin voi istuttaa mielekkyyden ja henkilö-hahmojen elämälle kirjoittaa merkityksen. Todellisessa elämässämme sama on paljon vaikeampaa, ja sikäli kuin se on mahdollista, se on myös siinä mahdollista juuri kerronnallisesti, tarinoina, joita kerromme omasta minuudestamme ja elämästämme sekä toisista ihmisistä.

Viime kädessä kyse on myös Unamunon ankarasta ontologisesta periaatteesta: se, joka on olemassa vain satunnaisesti ja hetkellisesti, ja joka kuolee ja katoaa, ei ole vahvassa mielessä olemassa lainkaan. Vain ikuinen ja säilyvä on todella olemassa. Ikuisuuden voi tuottaa vain Jumala, joten ihminen on Jumalan armoilla, kuten henkilö-hahmo kirjoittajansa armoilla. Rinnastusta kehitellen tässä voi nähdä myös yhden syyn siihen, miksi Unamuno nostaa fiktioiden ja tarinoiden merkityksen korkealle: tarinoiden kertominen ja fiktioiden luominen on *imitatio Dein*, Jumalan jäljittelemisen muoto.⁴⁹ Jumala, jonka unta maailma on, loi ihmisen omaksi kuvakseen ja näin ollen myös uneksijaksi ja tarinoiden kertojaksi. Luovassa toiminnassa, ottaessamme kertojuuden omaan valtaamme, rikastamme

kulttuurista ja samalla saamme ainakin vähäisen otteen ikuisuuden ulottuvuudesta.

Tunnetuimpiin Unamunon lukijoihin ja arvostajiin espanjankielisessä kirjallisuudessa on kuulunut Jorge Luis Borges, joka itse sovelsi monissa kirjoituksissaan samoja metafiktiivisiä ajatusleikkejä maailmasta näyttämönä tai elämästä unena. Borgesin pieni kertomus Shakespearen elämästä («Everything and Nothing») näyttää viittaavan suoraan – paitsi siihen, miten myös Shakespeare mainittuja teemoja käsitteli – Unamunon tuotantoon. Kertomuksessa Shakespeare kohtaa kuoltuaan Jumalansa ja esittää tälle toivomuksen, että saisi vihdoin olla yksi ja oma itsensä, oltuaan ensin monta eikä kukaan. Jumala vastaa: »Minäkään en ole minä; minä uneksin maailmani niin kuin sinä, kunnan Shakespeare, uneksit elämäntyösi. Sinä olet yksi minun unieni näytelmän henkilöistä, ja niin kuin minä, sinäkin olet monta etkä kukaan.»⁵⁰ Jumalan monimielinen vastaus uppoaisi sellaisenaan *Traagisen elämäntunnon* sivuille: Jumala on monta – monta kuvitelmaa, kertomusta, hahmoa, uskomusta, unta, toivetta, mielikuvaa – mutta ei kukaan – ei kukaan tietty, yksittäinen, konkreettinen, materiaallinen. Ja ihmisen elämä, kuolevaisuudessaan, on jatkuvasti samassa tilassa, liikkuva, kiinnittymätön, vaikka samalla monen roolin vanki, alati vaarassa hajota ja haihtua historian hämärään.

Kun perinteinen kristillinen usko nojaa siihen, että Jumala on yksi ja todellinen, ja hänen luomuksenaan ihmisyksilö on yksi ja todellinen, tiivistää Borges puolestaan Unamunon uneksimis-vertauskuvan: niin Jumala kuin ihminenkin ovat fiktioita ja olemassa vain fiktiivisinä olentoina, sellaisina tarinoina, joita heistä kerromme,

ja sellaisina unina, joita heistä näemme. Kirjeessään britti-professori Walter Starkielle vuonna 1921 Unamuno kirjoitti Borgesia vastaavalla monimielisyydellä: »Sanon, että olemme Jumalan unta. Jumala näkee unta meistä ja kauhea on se päivä, jolloin Hän herää. Jumala uneksii. Onkin parempi olla ajattelematta sitä ja jatkaa uneksimista siitä, että Jumala näkee unta.»⁵¹

Samaa teemaa jatkaen Unamunon viimeiseksi jääneen romaanin päähenkilö pappi Manuel toteaa, että »Jumala on suuri unemme». Kyseistä teosta, *Pyhän miehen ubria* (1933), on luettu ja tulkittu milloin Unamunon testamenttina ja hänen ajattelunsa loppusummauksena ja milloin paljastavana tunnustusteoksena, joka viestittää kirjailijan elämän viimeisten vuosien aikana tapahtuneesta käänteestä. *Traagisen elämäntunnon* rinnalla ja oikeastaan sen edelläkin juuri se on Unamunon tunnetuin, luetuin ja jopa kommentoituin teos.⁵² Romanin päähenkilö on takapajuinen pienen espanjalaiskylän pappi Manuel, joka kylän karismaattisena henkisenä isähahmona pitää yllä kansanihmisten yksinkertaista ja lapsenkaltaista uskoa Jumalaan ja ikuiseen elämään, mutta samalla kantaa omana salaisuutenaan, että on itse uskonsa menettänyt. Romaani on jopa pelkistetympi kuin Unamunon aikaisemmat. Valverden kylä ja romaanin tapahtumat ovat tarkoituksellisen ajattomasti ja paikattomasti näyttämönä elämän- ja uskonasenteiden tarkastelulle.

Uskon suhteen ja kuolevaisuuden käsittelemisessä romaani esittää kaksi vastakkaista tietä. Toinen sisältyy yksinkertaiseen kansanomaiseen »hiilikavosmiehen uskoon» – kuten se *Traagisessa elämäntunnossa* nimetään – eli pohjimmiltaan tietämättömyyteen ja illuusioihin. Toinen, ajatteleva, tiedostava ja kyselevä, johtaa epäuskoon ja

Traagisessa elämäntunnossa kuvailtuun epätoivoon. Vaikka viimeainitussa teoksessa Unamuno sanoo haluavansa ravistella lukijansa hereille tietämättömyyteen perustuvasta sokeasta uskosta, *Pyhän miehen ubrissa* yksinkertaista kansanuskoa kuvataan pohjimmiltaan jopa hyväksyvästi.

Unamunolle tyypillisen monimielisesti romaanin marttyyrihahmo isä Manuel kutsuu uskontoa kansan oopiumiksi. Näin Unamuno lainaa metaforan Marxilta, josta hän on nuorempana irtisanoutunut, mutta kääntää Marxin käytössä kriittisen vertauskuvan romaanihenkilönsä puheessa myönteiseksi: on hyvä, että niin monet ihmiset säilyvät ooppiumin huumaamina eivätkä koskaan joudu kärsimään elämän merkityksettömyyden, epätoivon ja kuolemanahdistuksen tuskia. Lukijalle jää epäietoisuus: vertauksen jälkeen uskonnon tynnyttävää vaikutusta on mahdotonta pitää yksinomaan myönteisenä. Silti se on todellinen ja yhtäältä hyödyllisiä seurauksia tuottava. Uskonto toimii kansan oopiumina, jotta tavalliset ihmiset voisivat löytää historian ulkopuolelta suojapaikan, kirjoittaa oman elämänsä fiktion, joka liittää heidät sukupolvien ketjuun sekä ikuisuuteen, kuolemattomuuteen ja kaikkeuteen. Verrattuna ajallisen elämän maallisiin kärsimyksiin tämä suojapaikka näyttäytyy taivaana maan päällä – myös ja jopa erityisesti siinä tapauksessa, ettei mitään tuonpuoleista kuolemanjälkeistä taivasta ole olemassakaan.

Isä Manuelin puheissa uskonnon merkitys on kaksinkertaisesti tynnyttävä: eksistentiaalisesti (suhteessa kuolemaan) ja sosiaalisesti (kansanliikkeitä, yhteiskunnallisia uudistusliikkeitä vastaan). Haluaako Unamuno vihjata, että juuri oopiumivertauksen kautta koko teoksen ironia avautuu, ja uskonnolla tynnytetyn, tietämättömänä

pidetyn kansan avuttomuus paljastuu? Haluaako hän romaanilla viestittää tavalliselle kansalle itselleen miten sitä hallitaan huumaamalla? Vai tahtooko Unamuno asettaa näkyviin paradoksin kristinuskon ytimessä: sen että eksistentiaalis-sielullinen tyynnyttäminen on uskonnon myönteinen tehtävä ja sen oheistuotteena kulkee kielteinen yhteiskunnallinen tyynnyttäminen, köyhään ja elämän todellisia reunaehtoja tiedostamattomaan elämänosaan taivuttaminen, jota Marx kritisoi? Tai ehkä Unamuno todellakin ajattelee, että perimmäinen onnellisuus löytyy naiivista ja tietämättömästä elämänsenteesta, jossa antaudumme lapsenuskon haltuun ja käsitämme sen, ettei maanpäällinen kamppailu (sen paremmin eksistentiaallinen kuin yhteiskunnallinen) loppujen lopuksi tee ketään yksilönä onnelliseksi? Tällöin on pohjimmiltaan merkityksetöntä, onko uskonnon suuri kertomus missään perimmäisessä mielessä totta, kunhan sen vaikutus maanpäällä, sen voima antaa ihmisille rauha ja onnellisuus, on vaikuttava ja todellinen.

Vastausta tämänkaltaisiin kysymyksiin on etsitty monesti myös Unamunon henkilöhistoriaa ja ajattelua tutkien, jopa niin pitkälle, että *Pyhän miehen ubria* on pidetty kirjailijan älyllisenä testamenttina. Tällöin on liikaakin painoa asetettu pienen kirjasen kannettavaksi. On vaikea yhtyä esimerkiksi Morón Arroyon ja muiden hyvin tunnettujen tulkitsijoiden näkemykseen, että *Pyhän miehen ubria* tiivistäisi Unamunon ajattelun yksiin kansiin.⁵³ Ainakaan sitä ei voi pitää minkäänlaisena yhteenvetona. Sen sijaan tuntuu oikeutetulta sanoa, että kirja on viimeinen ja pelkistetyin dramatisaatio Unamunolle tärkeimmistä kysymyksistä, joiden punainen lanka kulkee läpi hänen tuotantonsa:

ihminen, elämä, kuolema, Jumala, usko. Se asettuu jokaiselle avoimena haasteena, kuten tarinan kertojalle Angela Carballinolle tämän kysyessä itseltään kirjan lopussa: »Tiedänkö sitten jotain? Uskonko jotain?»

Pyhän miehen ubri, suoraviivaisemmin kuin mikään muu Unamunon kirjoista, avaa esille elämän- ja uskonfilosofiset perusvaihtoehdot sellaisina kuin Unamuno ne näkee, mutta ilman että mitään kuvatuista vaihtoehdoista esitetään lukijalle ratkaisuksi. Kukin lukija joutuu kehittämään oman vastauksensa. Sama asenne on viime kädessä myös *Traagisen elämäntunnon* anti. Unamuno korostaa ajattelua ensimmäisessä persoonassa, yksilöllisellä ja ainutkertaisella tavalla elämää kokevana ihmisenä, abstraktioiden tällä puolen. *Traagisen elämäntunnon* voi ajatella haastavan lukijaa kehittämään yksilöllinen vastauksensa, jonka perustana on omakohtainen tuntemus ihmisenä olemisesta.

UNAMUNON *quijoottinen* AJATTELU

Traaginen elämäntunto on täynnä lainauksia proosan ja runouden, filosofian ja teologian kentiltä, myös viittauksia mytologioihin ja kansaneepoksiin sekä tietysti ennen kaikkea Raamattuun. Vielä enemmän viittauksia löytyy rivien väliltä. Unamunon lukeneisuus tulee selväksi. Niinpä myös filosofian kuin teologiankin historiasta on etsitty lukuisia Unamunon edeltäjiä ja vaikutteenantajia, ja koitettu kuvata Unamunolle paikkaa filosofien tähtitarhasta.

Unamunon ja toisten yksittäisten ajattelijoiden vertailulle on omistettu useita kokonaisias kirjoja. Esimerkiksi Nelson Orringerin tarkassa tutkimuksessa on kohta

kohdalta osoitettu yhtäläisyyksiä tiettyjen edeltäjien ja Unamunon ajatusten välillä.⁵⁴ On ilmeistä, että kristillisyyteen tavalla tai toisella sitoutunut filosofia on vahvimmin Unamunon ajattelun taustalla. Vaikka Unamunolle tärkeitä ovat myös Iberian niemimaan ajatteluhistorian katoliset teologit ja erityisesti mystikot, toimivat Orringerin mukaan Unamunon ajattelun selvimpinä lähteinä kuitenkin liberaali protestanttinen teologia sekä filosofiista Søren Kierkegaard ja William James.

Protestanttisista liberaaliteologeista Unamunolle merkittävimiksi näyttävät Orringerin ja monien muidenkin mukaan nousevan Adolf von Harnack ja erityisesti Albrecht Ritschl. Kristillisen ajattelun ja tulkinnan ennakkoluulottomuutta, dogmien ja skolastisen ajattelun vastaisuutta, yksilökohtaisuutta ja yksilön arvoa sekä vapaata henkilökohtaista uskonnollista kokemusta painottaneet liberaaliteologit on helppo ymmärtää Unamunolle läheisiksi. Monessa mielessä he olivat aikakauden teologinen vastakohta katolilaisuuden skolastiselle ja tomistiselle systematiikalle. Unamunon onkin katsottu olleen niin kaukana katolisen kirkon virallisesta linjasta, että hän olisi ollut tunnustamattaankin käytännön protestantti. Toisaalta liberaaliteologioiden rationaalista ja historiallisesta lähestymistavasta on varsin pitkä matka Unamunon ajattelu- ja kirjoitustyyliin. Myös Unamunon voimakas järjen kritiikki, epäilyksen korostaminen sekä kamppailun ja epätoivon mielikuvat ovat kaukana edellisistä. Koko Unamunon persoonallinen eetos tuntuu kumpuavan passionaalisemmista suunnista.

Tunnetuista klassikkofilosofiista Unamuno on monin kohdin ajatuksellisesti hyvin lähellä pragmatisti William Jamesia, joskin myös tässä vertailussa Unamunon esitys-

tapa on aivan toisenlaista kuin Jamesin erittelevä ja hillitty asiakeskeinen ilmaisu. Tyyliältään Unamuno muistuttaa sen sijaan enemmän toista intohimojen ja kärsimysten filosofia, tanskalaista Søren Kierkegaardia, myös siten, että molemmat pitivät kaunokirjallista muotoa ajattelulleen tärkeänä. Kolmantena voi nostaa esiin Blaise Pascalin, jonka kuvauksiin sydämen ja järjen erilaisista logiikoista Unamuno myös usein viittaa, siinä missä Jamesin ja Kierkegaardinkin teoksiin.⁵⁵

Moni tulkitsija kuitenkin huomauttaa, ettei Unamuno niinkään omakuva vaikutteita tai uusia näkemyksiä lainaamiltaan ajattelijoilta kuin näyttää käyttävän näiden tuotantoa omiin tarkoituksiinsa – viitaten vain niihin näkemyksiin, joista on jo entuudestaan samaa mieltä. Unamunon teoksissa onkin tiettyä sisäänpäinkääntynyttä ehdottomuutta niiden intertekstuaalisesta rikkaudesta huolimatta. Samoin koko hänen tuotannossaan on läpi vuosikymmenten kulkevaa johdonmukaisuutta, joka viittaa siihen, että ajattelu ei etene kommentteina filosofian ja uskonnon historiaan vaan perustavanlaatuisen omakohtaisesti koettujen kysymysten kohtaamisena – juuri kuten Unamuno teoksensa alussa väittääkin.

ELÄMÄNTUNTO JA ETSIVÄ AJATTELU

Jo Unamunon filosofisen pääteoksen nimestä näkyy lähtökohta: *sentimiento*, »tunto» tai »tunne»⁵⁶. Unamunon näkemys on selkeä, jopa jyrkkä. Elämäntunto edeltää ajattelua. Rationaalinen on alisteinen esi- ja epärationaalille. Mieli ja merkitys tulevat vasta jäljessä, ihminen on maailmaansa kosketuksissa ensisijaisesti aistin, tunnon, välittömän ja esitietoisien kokemuksen kautta. Tunto ja tunne ovat paitsi

ajallisesti edeltäviä myös merkitykseltään ja voimakkuudeltaan tietoisien ajattelun ylittäviä.

Rationaalinen ajattelu, tieteellinen tutkimus tai filosofinen analyysi eivät voi aloittaa nollapisteestä ja rakentaa kestävää ja kirkasta rakennelmaa, jonka perustat olisivat aksiomaattiseen tapaan näkyvillä ja varmasti tosia. Tästä seuraa välttämättä, kuten Unamuno kirjan alussa toteaa, että myös filosofisen tyylin ja filosofien ajattelussaan ilmaiseman maailmankuvan juuret ovat tietoista ajattelua syvemmällä, heidän ruumiillisessa ja osittain ei-tietoisessa suhteessaan maailmaan. Filosofia alkaa ei-filosofiasta. Mitä silloin on filosofiassa tehtävissä? Unamunon mukaan juuri se, mitä hän väittää tekevänsäkin: hyväksyä, että on lähdettävä konkreettisesta, todellisesta, lihallisesta, elävästä, ainutkertaisesta ihmisestä ja tarkasteltava häntä tunteineen ja järkineen kaikessa ristiriitaisuudessaan.

Uskollisena lähtökohdalleen Unamuno korostaa, ettei ole esittämässä systeemiä, joka lukijan tulisi hyväksyä todeksi. Filosofia on lähempänä kirjallisuutta ja runoutta kuin tiedettä. Systemaattisuuden sijaan Unamunon ajattelu on paradoksaalista, kuten hän usein toteaa. Paradoksaalisuus kuvastaa yhtä lailla ihmisen elämänosaa kuin Unamunon ajattelun sisältöä ja hänen kirjoittamisensa tyyliäkin. Siitä voi ammentaa myös lukuohjeen *Traagista elämäntuntoa* ja muita kirjailijan teoksia lehteilevälle: ei pidä suhtautua kuin lukisi tutkielmaa, joka pyrkii vakuuttamaan, vaan kuin kohtaisi kysymysmerkin, joka on aseteltu lukuisten pienempien haasteiden ja kysymysten muotoon – tai kuin kohtaisi ihmisen, joka asettuu tiellemme ja avaa ajattelunsa ja itseään vaivaavat kysymykset eläväksi painikumppaniksi eteemme.

»Ei tämä ole kirja, vaan kokonainen ihminen!», julisti Walt Whitman runokokoelmastaan, ja Unamuno Whitemania lainattuun muotoili romaaninsa *Paz en la guerra* johdannossa: »Ei tämä ole romaani, vaan kokonainen kansa.» Unamunon teokset ovat joukko riitasointuisia ääniä, kamppailussa esiin pakottautuvia ajatuksenkulkujia, ja juuri siksi rehellisiä ja avoimesti ajattelevia tavalla, johon verrattuna suuri osa filosofiasta voi tuntua teennäiseltä ja epärehelliseltä.

Onkin osuvampaa kutsua Unamunoa nimenomaan *ajattelijaksi* ennemmin kuin *filosofiksi*. Näin voi väittää sekä siinä merkityksessä, missä filosofi Martin Heidegger myöhemmin tätä erottelua sovelsi, että siinä suomen kielen oivaltavuudessa, josta »ajattelemisen» etymologinen alkuperä kumpuaa. Unamuno ajattelee eli »ajaa» ja »jäljittää» ajatuksen kulkua, antaa sen edetä ja seuraa sinne, minne jäljet vievät, ilman yritystä pakottaa ajattelua muottiin tai rakennelmaksi. On varmasti nykylukijoita, joita tämä häiritsee, ja heitä oli jo Unamunon aikana ja on ollut kriitikoissa monia. Sen sijaan niille lukijoille, jotka kaipaavat pikemmin keskustelu- ja kiistakumppania kuin pitkävetetisen päättelyketjun tarjoamaa väsytystaistelua, Unamunon lukemista voi suositella.

Ajattelun vapaan etenemisen periaate oli tullut Unamunolle omakohtaisesti tutuksi jo varhaisessa vaiheessa, kuten hän nuoruusmuistelmissaan kuvaa:

»Ihastuin aina viimeisimpänä lukemaani, pidin yhtenä päivänä totena sitä, minkä olin edellisenä arvioinut mielettömäksi; omaksuin omistautuneen halun kirkastaa ikuisia ongelmia; tunsin tulevani heitetyksi aina ajatuksista toisiin, ja tämä

jatkuva heiluriliike, sen sijaan että olisi synnyttänyt minussa lohdutonta skeptisyyttä, antoi minulle joka kerran lisää uskoa inhimilliseen älyyn ja enemmän toivoa, että kerran vielä saavuttaisin Totuuden valonsäteen.»⁵⁷

Unamunoa on toki yhä uudelleen yritetty tulkita ja selittää teoreettisena filosofina ja eri katsomusten kannattajana, vaikka hän selkeäsanaisesti *Traagisessa elämäntunnossakin* toista Whitman-lainausta käyttäen vannottaa, ettei hänen varaansa »perusteta mitään teoriaa eikä koulukuntaa»⁵⁸. Unamunoon on koitettu lyödä lukuisten filosofisten suuntausten leimoja: voluntaristi, koska hän korostaa tahdon merkitystä; vitalistinen anti-rationalisti tai irrationalisti, koska hän asettaa elämän järkeä perustavammaksi; personalisti, koska hän aloittaa yksilön äärettömästä arvosta ja tahdonvapaudesta; fenomenologi tai eksistentiaalisti, koska hän selvittää elävän ihmisen olemassaolon kokemusta; pragmatisti, koska hänelle konkreettiset seuraukset ovat aatteiden ja ajatusten mitta. Tunnettu espanjalaisfilosofi José Ferrater Mora käyttää jopa termiä »radikaali empiristi», tarkoittaen sitä, miten ehdottomalla tavalla Unamuno painottaa yksilönkokemusta ja haluaa tehdä siihen perustuvaa filosofiaa.⁵⁹ Kaikki nämä ovat tietenkin jälkikäteisiä kuvauksia, eikä yhteenkään suuntaukseen Unamuno itse ilmoittanut tuntevansa läheisyyttä. Hän myös onnistui siinä mitä vannotti: mitään kannattajakuntaa tai »unamunolaisuutta» ei hänen jälkeensä syntynyt.⁶⁰

Esseessään *Mi religión* (1902, Uskontoni) Unamuno muotoilee kirjoittamistaan motivoivan eetoksen:

»Tarkoitukseni on – ja on ollut ja on jatkossakin – johdatella teosteni lukijat ajattelemaan ja pohdiskelemaan perustavia kysymyksiä, ei tarjota heille valmiiksi muotoiltua ajattelua. Olen aina pyrkinyt provosoimaan ja lopulta ehdottamaan pikemmin kuin opettamaan. [...] Pidätän itselläni vapauden, pyhän vapauteni, jopa vapauden olla ristiriidassa itseni kanssa, jos tarvitaan.»⁶¹

Eetoksensa Unamuno välitti myös Salamancan yliopiston opiskelijoilleen omistetussa esseessä *No hipotequéis el pensamiento* (1912), eli vapaasti kääntäen »Älkää koittako ennakoida, mitä mieltä olette myöhemmin»:

»Ainoa neuvo minkä katson voivani antaa on, ettette hypotetisoi tulevia mielenkäännteitänne, ettette tekisi kompromisseja ajattelussanne minkään doktriinin vuoksi, ettette varaisi paikkaa mistään koulukunnasta tai lahkosta, ettette antaisi kiinnittää itseenne mitään mottoa tai nimilappua, että jättäisitte oven avoimeksi kaikille mahdollisille ajattelun korjausliikkeille. Se on ainoa tapa elää vapauden ja säädyllysyden määrittämää sisäistä elämää.»⁶²

Skeptisyyskin merkitsi Unamunolle etsijyyttä eikä pelkkää epäuskoa tai epäilyä. Skeptisyys dogmatismiin vastakohtana on vastauksen etsimistä, ja vaikkei lopulta mitään löytyisi, aikaa ei ole käytetty hukkaan, sillä »edellinen [skeptikko] rakastaa jahtia; jälkimmäinen [dogmaatikko] saalista»⁶³.

Vaikka Unamuno on etsijä ja vaeltelija, paradoksien rakastaja, joka kirjoituksissaan torjuu johdonmukaisuuden vaatimuksen ja näkee totuutta sekä väitteessä että sen vastakohtassa, on hän toisaalta kyselijänä monomaanikko,

eikä lakkaa esittämästä yhä uudelleen kysymyksiä aiheesta, joka on samalla kaikkein yleisin ja kaikkein yksityisin: *konkreettisen ihmisen elämä ja kuolema.*

KONKREETTINEN IHMINEN

Jos lähtökohtana on ihmisen konkreettinen olemassaolo, mihin suuntaan ajattelussa tästä lähdetään? Oikeastaan Unamuno ottaa *Traagiselle elämäntunnolle* suunnan vain kysymällä ensin edeltävän yksinkertaisen kysymyksen, jonka avulla haluaa löytää puolestaan filosofisen ajattelun aiheeksi sopivan seuraavan kysymyksen. Hän nimittäin kysyy, ainakin rivien välissä: »mitä ihminen kysyy?» Ja Unamunon korostaessa konkreettisen ihmisyksilön ensisijaisuutta sekä tästä seuraavaa filosofoimista ensimmäisessä persoonassa, kysymys on tietenkin sama kuin jos Unamuno kysyisi itseltään: »mitä minä kysyn?»

Perimmäistä filosofista kysymystä ei ole olemassaakaan, sikäli kuin tällä tarkoitetaan jotakin metodisella etenemisellä ja skeptisismillä löydettävää alkukysymystä systemaattiselle filosofiselle ajattelulle. Jos väitetään Descartesin tapaan löydetyt jonkin Arkhimedeeseen pisteen kaltaisen ohittamattoman alkupisteen ajattelulle, sekin on vain illuusiota ja toissijaista ihmisen todellisiin ensimmäisiin kysymyksiin nähden. Mitä ihminen Unamuno siis kysyy? Unamuno esittää, että kun hengissä säilymisen ja toimeentulon välittömät käytännön kysymykset on hetkeksi ratkaistu, ensimmäinen pohdiskeleva kysymys kuuluu: »mitä varten?» *¿Para qué?*

Mitä varten olen olemassa? Mitä varten elän? Mitä varten kaikki tämä? Mitä varten elämä? Mitä varten kuolema? Mitä varten kärsimys? Mitä varten toiset ihmiset?

»Mitä varten?» -kysymys johdattaa puhumaan päämäärästä ja päämäärätietoisuudesta, tavoitteellisuudesta, elämänsuunnista, odotuksista, toiveista, epäilyksistä ja peloista, eli filosofisella termistöllä finaliteeteista, teleologiasta ja intentionaalisuudesta. Näitä kysymyksiä varten on olemassa ajattelua eli kirjallisuutta, runoutta, filosofiaa. »Miksi?» -kysymys puolestaan johtaa syysuhteisiin, vaikutusketjuihin, selityksiin, alkuperiin, kausaliteetin tutkimiseen, ja sitä varten on olemassa tiedettä. Unamuno ei kiistä miksi-kysymyksen tärkeyttä eikä tieteen oikeutta ja kykyä työstää sen problematiikkaa, mutta hän koki aikakaudellaan järjen ja tieteen olevan nousemassa ylivaltaan ja katsoi tehtäväkseen käydä sotaa niitä vastaan tunteiden ja uskon puolesta, jotta elämää suojaaville illuusioille olisi yhä tilaa.

Elämänongelmista polttavin on ihmisen yksilöllisen olemassaolon kohtalo ja kuoleman sille asettama uhka. Unamuno viittaa filosofi Spinozan käyttämään latinankieliseen termiin *conatus*, joka merkitsee kunkin olion ja organismin pyrkimystä jatkaa olemassaoloaan ja lisätä elinvoimaansa, ja pitää sitä yksilöllisen elämän peruseriaatteena. Pyrkimyksen ääripäässä on halu olla kaikki, laajentaa oma itseytensä sisällyttämään kaiken ja kestämään ikuisesti. Unamuno ei tarkoita sulautumista kaikkeuteen (kuten buddhalaisuudessa tai Schopenhauerilla), sillä yksilön persoonallisen minuuden katoaminen merkitsee Unamunolle samaa kuin tyhjiys, kuolema tai merkityksettömyys. Yhtäällä on siis *nada* – ei mitään, tyhjiys – josta yksilö yrittää päästä pois päin, toisaalla *todo* – kaikki, kaikkeus – jota ei kuitenkaan voi saavuttaa niin, että yksilöminuus edelleen säilyisi. Kumpikaan ei käy ratkaisuksi yksilön itsensä säilytshalun näkökulmasta. Tähän kosmiseen ristiriitaan tyhjiy-

den ja kaikkeuden välillä konkreettinen ihminen sijoittuu, ja sen puitteissa ihmisen on koettava oma yksilöllinen elämänkamppailunsa passioiden – intohimojen ja kärsimysten – määrittämässä elämässä.

RISTIRIITOJEN JA PASSIOIDEN FILOSOFIA

Unamunon tuotannon avainsanoja ovat *ristiriita* ja *agonia* (joka viittaa sekä kamppailuun että kärsimykseen). Ristiriidan muodostavia ja kamppailua tuottavia vastakohtia Unamunon filosofiasa esiintyy lukuisia: tyhjyys–kaikkeus, elämä–kuolema, järki–tunne, tieto–usko, tiede–uskonto, todellisuus–illuusio, valve–uni, totuus–valhe, todellinen–kuvitteellinen, historia–fiktio ja niin edelleen. Toki monet vastinparit ovat tuttuja jo romantiikan filosofeilta sekä dialektisesta ajattelusta. Niiden yhtä korostuneesta soveltamisesta on kuitenkin vaikea löytää vastaavaa esimerkkiä filosofian historiasta. Kuten todettua, Unamunon kuvaamat vastakohtaisuudet eivät koskaan tule sovitetuiksi tai sulautetuiksi toisiinsa dialektisesti, vaan ne esiintyvät nimenomaan päättymättömän ristiriidan, kamppailun ja tragedian ylläpitäjinä, antaen ihmisille, filosofioille ja traditioille elinvoiman.

Jokainen osapuoli tarvitsee parin toista puolta, jota ilman sitä ei olisi. Ne yhdistyvät elävässä ihmisessä, joka joutuu sisällyttämään itseensä antagonismien kamppailun:

»Usko kuolemattomuuteen on irrationaalista. Siitä huolimatta usko, elämä ja järki tarvitsevat toisiaan. Tämä elintärkeä kaipaus ei varsinaisesti ole ongelma, sitä ei voi pitää loogisena, sitä ei voi muotoilla rationaaliseen keskusteluun sopiviksi väitteiksi; silti se ilmenee meissä samalla tavoin kuin nälkä

[...] Järke ja usko ovat vihamiehiä, mutta kumpikaan niistä ei tule toimeen ilman toista. Irrationaalinen haluaa tulla järjestellyksi ja järki puolestaan voi toimia vain irrationaalisen perustalla. Järjen ja uskon on pakko etsiä toisiltaan apua ja tukea. Mutta yhdistyminen on taistelua, sillä taistelu on yksi tapa tulla yhteen.»⁶⁴

Näin ollen ristiriidat eivät ole vain käsitteellisiä tai teoreettisia vaan eksistentiaalisia ja käytännöllisiä vastavoimia. Ristiriidan osapuolet eivät vaimenna toisiaan vaan antavat toisilleen vastavuoroista voimaa, lisäävät ristiriitaansa. Unamuno ei ole uskosta, järjestä ja tieteestä kirjoittaessaan antirationalisti eikä tieteen vastustaja, vaikka siltä usein näyttääkin. Järjellä ja tieteellä on oikeutuksensa omassa toimintapiirissään ja toisaalta Unamuno korostaa, miten sellainen usko, joka sivuuttaisi järjen kritiikin ja perustaisi itsensä tarkoitukselliseen naiiviuteen ja tietämättömyyteen, menettäisi voimansa myös elävänä uskona.

Ratkeamattoman antagonismin merkitys on Unamunolle lopulta positiivinen ja rakentava:

»Ankarasti ottaen järki ei kuitenkaan johda meitä ehdotamaan skeptisismiin. Ei! Järki ei johda minua epäilemään olemassaoloani, sillä se ei voi tehdä niin; järki johtaa minut elämänskeptisismiin tai täsmällisemmin sanottuna elämänskepticismiin; en epäile, vaan kiellän, että tietoisuuteni jää olemaan kuolemani jälkeen. Elämänskeptisismi syntyy järjen ja halun yhteenlöymäyksestä. Ja tästä törmäyksestä, tästä epätoivon ja skeptismin syleilystä, syntyy korkein lohdutuksemme, pyhä, suloinen, pelastava epävarmuus.»⁶⁵

Järjen käyttö kääntyy itseään vastaan ja alkaa tuhota järjen perustaa asettaessaan kyseenalaiseksi kaiken, myös varmuuden ja totuuden mahdollisuuden. »Järkeilevän järjen korkein saavutus» on Unamunon mukaan täydellinen relativismi.⁶⁶ Skeptinen järki päättyy lopulta tuottamaan radikaalia epävarmuutta ja kohtaa ahdistuksen täyttämän irrationaalisen halun kuolemattomuuteen: »...tunteiden ja tahdon epätoivo kohtaa kasvoista kasvoihin järjen epälykset ja niin ne syleilevät toisiaan kuin veljet.»⁶⁷ Tämän epätoivon kuilun pohjalta löytyy paradoksaalisesti elämää kannatteleva toivo, joka muuttuu tahdoksi ja luovaksi voimaksi.

Vaikka Nietzscheillä ja Unamunolla on muuten vain vähän yhteistä, Unamuno on Nietzscheä lukenut ja hänet voi ajatella tavallaan myös vastaamassa jälkimmäisen käsittelemään nihilismin ongelmaan. Kuten Unamuno kirjoittaa, vasta kuilun pohjalta, epätoivon ja elämän mielettömyyden rehellisen kohtaamisen jälkeen, voi saada sellaisen jalansijan, jossa epätoivo ei voi horjuttaa toivoa. Näin on siksi, että toivo saa alkunsa siitä häviävän pieneltä vaikuttavasta, mutta kiistämättömän todellisesta havainnosta, että edes äärimmäisen epätoivonsa kokemuksen keskellä ihminen ei voi olla täysin *varma*, että on tuntenut ja ymmärtänyt elämän mielettömyyden ja epätoivon todellisuuden oikein. Mikä on totta ja mikä lumetta? Mikä unta, mikä valvetta? Vaikka juuri voimattomuus tarttua johonkin todistettuun ja järjellisesti täysin varmaan tai toisaalta kyvyttömyys tuudittautua helpon uskon ja luottamuksen huomaan tuntuvat kumpikin erikseen uhkaavan elämän merkityksellisyyttä, niiden yhdessä tuottama horjunta ja häilyvyys on selvästi kiistämättömän epävarmuuden lähde. Ja epävarmuus on

Unamunon mukaan elämää ruokkiva voima, josta rakentuu elämää säilyttävä, vahvistava ja ylevöittävä toivo.

Lukijasta Unamunon päättely (tai Nietzschen ajattelu) voi vaikuttaa pessimistiseltä. Jos ei kuitenkaan tarraudu ensintuntemukseensa, vaan lähtee seuraamaan ajatusta, havaitsee sen lohdullisuuden. Onkin kysymys juuri ajatuksen tarkasta seuraamisesta ja etenemisjärjestyksestä. Jos hyväksymme turvallisuudentunteen vuoksi tai ahdistusta välttääksemme vallitsevat uskonkappaleemme sellaisina kuin ne ovat, jonkin koetun varmuuden tai perinteen opetusten varassa, ja ryhdymme perustelemaan niitä järjellä, seuraa kaikkea, mitä Unamuno kritisoi: saivartelevaa teologiaa, vilpillistä umpikujien välttelyä, itsepetosta, teennäisyyksiä – ja siltikin järki on jatkuvasti uhkaamassa purkaa kaikki uskomukset, joista lähdettiin liikkeelle. Jos sen sijaan kuljetaan ensin järjen reittiä ja puretaan pois kaikki, minkä järki osoittaa valheelliseksi, silloin päädytään lopulta epätoivon, epävarmuuden ja epätietoisuuden tuntemuksiin, joita järki ei enää voi purkaa – sillä järki ei mahda mitään tuntemuksille eikä voi todistaa niitä valheellisiksi – ja nämä tuntemukset kääntävät jälleen esiin rakentavan perustan elämälle.

Nietzschen tapaan Unamuno näyttää ajattelevan, että ellei ihminen itse rehellisesti vie nihilismiä, turhuuden ja mielettömyyden tuntemusta loppuun saakka, hän joutuu elämään siinä pelossa, että joku muu voi riistää elämän mielekkyyden häneltä. Hän joutuu myös varomaan omia ajatuksiaan ja pakenemaan niitä milloin mihinkin muotoon heikosta uskosta, jonka valheellisuuden ihminen pelkää voivan koska tahansa tulla vastustamattoman selväksi. Vain kohtaamalla elämän perustattomuuden rohkeasti ja suoraan itse, voi lopettaa pakenemisensa ja ryhtyä tämän

itse ajattelun, koetun ja saavutetun tyhjiyden päälle rakentamaan jotain, mitä mikään muu ei tämän jälkeen voi romahduttaa. Tämän radikaalin epävarmuuden vahvistamista Unamuno korostaa oman filosofiansa olevan:

»Mutta työni – olin sanoa lähetystyöni – on murskata aivan kaikkien, yksien, toisien ja kolmansien usko kieltäytymiseen ja usko pidättäytymiseen, ja näin uskon itsensä takia; työni on kamppailua kaikkia alistujia vastaan, alistuvat he sitten katolisuudelle tai rationalismille tai agnostismille; pyrin siihen, että kaikki eläisivät levottomina ja kaipaavina.»⁶⁸

DON QUIJOTE

Vaikka Unamuno kirjoittaa teoksessaan tunteen ja tahdon sankaruudesta, on huomattava, ettei sillä viitata vahvan yksilön sankarietiikkaan. Monissa muissakin teoksissaan ja runouudessaan hän toistaa, että elämänvoima löydetään vasta heikkouden kautta, epätoivon tuntemuksista. Niinpä Unamuno etsii oman eettisen ajattelunsa esimerkillistäjiksi kärsivän ja pilkatun ihmisen symbolit: Jeesus Nasaretilaisen ja don Quijoten. Elämän tragediassa Quijote toimii esimerkkinä siitä, miten heikkoudesta voi ammentaa voimia ja miten epävarmuudesta voi tehdä moraalisen luovuuden lähteen.⁶⁹

Vaikka Cervantesin *Quijotea* kommentoineiden espanjalaisajattelijoiden lista on lähes loputon, on Unamuno varmasti se, jolle romaani on ollut läheisin ja merkitykseltään painavin. Sen lisäksi, että hän julkaisi perusteellisen kommentaariteoksen ja lukuisia kirjaa käsitelleitä esseitä⁷⁰, hän kirjoittaa *Traagisessa elämäntunnessa* pyrkinensä »quijotelaiseen filosofiaan»:

»Ja on olemassa quijotelainen filosofia ja jopa quijotelainen metafysiikka, ja quijotelainen logiikka ja quijotelainen etiikka, ja quijotelainen uskonnollisuus – Espanjan katolinen uskonnollisuus. Ja juuri tuota filosofiaa, tuota logiikkaa, etiikkaa ja uskonnollisuutta olen pyrkinyt tässä teoksessa kuvailemaan – pikemminkin vihjaamaan siihen kuin erittelemään sitä.»⁷¹

Kirjallisuudentutkijoiden kiinnostus *Quijotea* kohtaan on ollut mittavaa ja maailmanlaajuista, mutta täysin omansalainen painoarvo teoksella on ollut ja on edelleen espanjalaisessa kulttuurissa. On vaikea löytää sellaista espanjalaista, itseään kulttuurikriitikkona tai intellektuellina pitävää ajattelijaa, joka ei olisi julkaissut jotakin teosta käsittelevää tai siihen viittaavaa.

Tämä tendenssi sai alkunsa juuri vuosisadanvaihteen kulttuurikeskustelun hengestä ja Unamunon edustamalle vuoden '98 sukupolvelle don Quijote oli tärkeä kiinnekohta kansallisissa itsetutkiskeluissa. Unamunon aikalaiset näkivät siinä »espanjalaisen filosofian» Unamunon tavoin tai »peilimme ja symbolimme», kuten Azorín, tai avaimen »kehittämiseemme ja voimaamme», kuten Maeztu⁷². Vuosisadan alun merkittävien kulttuurivaikuttajien kirjoittamia tutkielmia olivat esimerkiksi Marcelino Menéndez y Pelayon *Cultura literaria de Cervantes y elaboración de Quijote* (1905, Cervantesin kirjallinen sivistys ja Quijoten synty), Azorínin *La ruta de Don Quijote* (1905, Don Quijoten tie), Salvador de Madariagan *Guía del lector del Quijote* (1925, Opas Quijoten lukijalle) sekä Ramiro de Maeztun *Don Quijote, don Juan y La Celestina* (1926, Don Quijote, don Juan ja Celestina).

Unamunon perusteellista teosta *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905, Don Quijoten ja Sanchon elämä) on *Quijote*-romaanin kommentaariteoksista väitetty painetuimmaksi, lainatuimmaksi ja käännettyimmäksi⁷³. Filosofiselta merkittävyydeltään lähimmäksi sitä pääsevät Ortegán *Meditaciones del Quijote* (1914, Meditaatioita Quijotesta) ja aatehistorioitsija Américo Castron *El pensamiento del Cervantes* (1927, Cervantesin ajattelu), joista jälkimmäinen ei kuitenkaan keskity yksinomaan *Quijoteen*, eikä edellisessä oikeastaan esitetä varsinaista analyysia romaanista.

Quijote ei ollut Unamunolle vain yksilön elämänosasta ja eettisestä elämänasenteesta kertova teos, vaan myös espanjalaisen kulttuurin pohdintaan johdettava lähde perinteen syvähistorian parhaasta vaiheesta. Unamuno haki ajattelunsa aineksia teoksesta ja osallistui sen kautta aikansa poliittisiin ja kulttuurisiin kiistoihin siinä mitassa, että hänen *Quijotea* käsittelevissä teksteissään on välillä vaikea erottaa kirjoittaako hän itsestään, espanjalaisesta kansasta, aikansa kulttuuripolitiikasta vai Cervantesin romaanista. Kaikkein vähiten Unamuno tuntuu olevan kiinnostunut *Quijotesta* Cervantesin kirjallisena taidonnäytteenä; kriittisesti nähtynä hän suorastaan ratsastaa *Quijotella* – vakaasti kuin jälkimmäinen Rocinantellaan.

Unamuno on kuitenkin varsin tietoinen tavastaan käyttää – ja hyväksikäyttää – Cervantesin teosta. Hän korostaa paitsi omaa ehdotonta vapauttaan tulkita romaania omasta näkökulmastaan Cervantesin tyylistä tai tahdosta piittaamatta, myös sen myöhempää merkitystä espanjalaisen kulttuurin historiassa. Unamunolle don Quijote henkilöihahmona ja symbolina on paljon Cervantesia suurempi. Jos fiktiivinen romaani ja sen

henkilöhahmo saavat yhä uudet jälkipolvet uneksimaan ja ihannoimaan – ja mahdollisesti elämään ja toimimaan ihanteidensa mukaisesti – siinä tapauksessa *Quijote* on romaanina vaikuttavampi ja todempi kuin sellainen historiankirjoitus, joka kuolee kirjoittamisensa hetkellä tekemättä vaikutusta kehenkään.

On ilmeistä, että Unamuno kirjoitti *Quijotesta* myytinä, joka elää, säilyy ja uudistuu yksittäisten lähteiden, tulkintojen tai tietoisuuksien yläpuolella. Tässä näkemyksessään Unamuno paljolti seurasi sitä, minkä jo romantiikan ajan kirjoittajat olivat nostaneet esiin ihaillessaan Cervantesin päähenkilöä. Romanttisessa tulkinnassa ja Unamunon silmissä Don *Quijote* on myytti ihmisestä, joka tahtoo hyvää välittämättä tahtonsa järjellisydestä tai sovinnaisuudesta, joka heittäytyy ihanteidensa varaan ja uskaltaa elää todeksi sen, mitä ajattelee. Näin tehdessään hän tietenkin muuttuu kummajaiseksi ja ympäristönsä pilkan kohteeksi – ja tätä kautta koomisen traagiseksi tai pikemmin traagisen koomiseksi sankariksi. *Quijote* ei odota järjen perusteita – kantilaista imperatiivia, teologista todistusta tai utilitaristista kalkkyliä – ryhtyäkseen toimimaan oikein tai tietääkseen mitä on hyvyys. Samalla *Quijotesta* tulee vastakohta sille, mitä myöhemmin on kutsuttu pikkuporvarillisuudeksi – eli sosiaalisen sovinnaisuuden, varovaisuuden ja pikkusieluisuuden ilmentymäksi.

Tavanomaisessa kirjallisuudenhistoriallisessa tulkinnassa *Quijote* on ensimmäinen moderni romaani, joka irtautuu eeposten ja myyttien varhaishistoriallisesta maailmasta. Unamunon mielestä teoksen arvo ei kuitenkaan ole sen moderniuudessa, vaan *Quijote* ja *Sancho* ovat henkilöihahmoina myyttisiä Cervantesin mahdollisista moder-

neista kirjailijanaikeista huolimatta: ne ovat nousseet kollektiivisen tietoisuuden tai tiedostamattoman uumenista. Don Quijote on sieltä asettunut keskiaikaisen, spirituaalisen maailman ja elämän lumouksellisuuden viimeiseksi ritariksi modernin maailman järkiperaisyyttä, intohimottomuutta ja maailman kaikkien lumousten kadottamista vastaan. Unamunon mukaan espanjalaisella kansalla on »keskiaikainen sielu» ja pinnan alla se on säilynyt sellaisena huolimatta moderniteetin historian »kolmesta suuresta R:stä»: renessanssista, reformaatiosta ja revoluutiosta. Jos tämä moderniteetin kehitys on loogis-rationaalisella ajattelulla ja empiristis-tieteellisellä maailmankatsomuksellaan tuhonnut vapaan tahdon, moraalisuuden ja elämän mielekkyyden, sen mukanaan tuomat muutokset yksilöiden ja yhteisöjen elämässä eivät voi olla perimmältään hyviä. On siis palattava espanjalaisen tradition juurille. Quijotismien aatehistoriallinen merkitys Unamunolle on siinä, että se on pohjimmiltaan keskiajan viimeistä puolustustaistelua renessanssia vastaan.

Unamunon aatteellinen ja filosofinen vastahankaus näkyy hyvin hänen ajatelmissaan Quijotesta – ja samoin se, mikä hänen teksteissään usein samalla kertaa sekä ärsyttää että viehättää: hän on meistä katsoen vankkumatta väärällä puolella. Kun moderni ja valistuksellinen nykyaika asettaa luottamuksensa järkeen, tieteeseen ja selkeyteen, Unamuno korostaa tunnetta, hämäryyttä ja tietämättömyyttä. Edes aikakauden Espanjan kulttuurikonservaativeista kukaan ei samaan tapaan rojhennut ylistää keskiaikaa vastoin renessanssia, Don Quijotea vastoin Cervantesia, jesuiitta Ignatius de Loyolaa vastoin renessanssihumanisteja. Unamunon mukaan Quijoten kamppailu moderniteetin voimia vastaan

on se panos, jonka espanjalaisen tradition syvähistoria voi antaa sekularisoituneelle ja elämän mielen menettäneelle modernille maailmalle. Se on rinnasteista sille, millaista puolustustaistelua usko ja tunne kävivät Unamunon mukaan hänen omana aikanaan järkeä ja tiedettä vastaan.

UNAMUNON USKO

Paljon on nähty vaivaa ja uhrattu sivuja pohdittaessa Unamunon omaa »perimmäistä» vakaumusta.⁷⁴ Julkilausemattomaksi protestantiksi epäillyn Unamunon uskoa on toisaalta kuvattu myös vanhatestamentilliseksi, pikemmin juutalaisen kuin kristillisen perinteen mukaiseksi Jobin uskoksi.⁷⁵ Kaikkein painavimpana kysymyksenä on tietysti kulkenut, uskoiko Unamuno loppujen lopuksi ja todella itse lainkaan kristinuskon mukaiseen jumaluuteen? Oliko Unamuno uskovainen kristitty? Vai vastentahtoinen käytännön ateisti? Sánchez Barbudo perustaa yksityiskohtaiseen muistiinpanojen ja kirjeiden tarkasteluun väitteensä Unamunon perimmäisestä ateistisuudesta, kyvyttömyydestä koskaan nuoruuden kriisiensä jälkeen palata kristilliseen uskoon.⁷⁶ Toinen tunnettu espanjalaisfilosofi Julián Marías puolestaan väittää Unamunon voineen olla jyrkkä epäilijä juuri siksi, että hänen syvin uskonsa oli vakaalla pohjalla.⁷⁷ Etäänntyneempi lukija toteaa, että ateisteista Unamuno puhuu sävyyn, jonka jälkeen häntä itseään ei ainakaan voi ateistina pitää – ja että toisaalta Unamunon tapa ilmaista epäilemisen paino omassa ajattelussaan on niin selvä, ettei Maríasinkaan tulkinta vaikuta lainkaan uskottavalta.

Kysymys Unamunon uskosta tai epäuskosta onkin monesti asetettu tavalla, joka kertoo enemmän lukijoista ja tulkitsijoista kuin itsestään Unamunosta, jonka koko

tuotannossa on kyse elämän epävarmuudesta ja selkeiden lopullisten vastausten tavoittamattomuudesta: usvasta, unesta, näytelmästä, pelistä, leikistä, paradokseista, ristiriidoista.

Varhaisessa esseessään *Mi religión* (1902, Uskontoni) Unamuno toteaa aiheesta tavalla, jonka pohjavire hänen ajattelussaan säilyy samantapaisena loppuun saakka:

»Uskontonani on etsiä totuutta elämässä ja elämää totuudessa, vaikka tietäisinkin, etten kumpaakaan löydä elämäni aikana. Uskontonani on kamppailla lakkaamatta ja väsymättä mysteerin kanssa. Uskontonani on painia Jumalan kanssa aamunkoitosta auringonlaskuun, kuten Jaakobin kerrotaan hänen kanssaan painineen. ... Emotionaalisesti, tunteellani ja sydämelläni, tunnen voimakasta vetoa kristinuskoon, ilman että sitoudun tuon tai tämän kristillisen kirkkokunnan määrättyihin dogmeihin. ... Ja jos uskon Jumalaan, tai ainakin uskon, että uskon Häneen, näin on ennen muuta siksi, että tahdon Hänen olevan olemassa, ja vasta sen jälkeen koska Hän paljastaa itsensä minulle sydämessäni, Sanassa, Kristuksessa ja historiassa. On kysymys sydämen asiasta. Ja se tarkoittaa, etten ole asiasta vakuuttunut samalla tavoin kuin siitä, että kaksi ynnä kaksi on neljä.»⁷⁸

Ajatuksia, uskomuksia ja uskoa tai epäuskoa ei pitäisi yksinkertaisesti omaksua muiden tarjoamina, kuin kertotaulua tai tiedon palasia, vaan niiden kanssa on painittava, koeteltava kohdattuja ajatuksia ja omia kokemuksia, ja otettava vasta tätä kautta haltuun oma vakaumuksensa, millainen se sitten kullakin meistä onkaan.

Kuten *Traagisessa elämäntunnossa* kohta kohdalta esitetään, usko on toivon, halun, tahdon ja luomisen asia

Unamunolle – ei tiedon ja varmuuden eikä edes luottamuksen tai lupauksen. Elämänhalusta syntyy tahto, jolla luodaan usko uskoon, ja tällä uskolla luodaan odotus ikuisuudesta: »Usko on sen todellisuutta, mitä toivotaan, sen näkemistä, mitä ei nähdä.»⁷⁹ Kysymys kuolemanjälkeisestä elämästä synnyttää kysymyksen Jumalasta – ei tietenkään toisin päin. Tuotamme Jumalan, jotta Jumala tuottaisi meille kuolemattomuuden. Kristinuskon Jumalasta tulee tätä kautta persoonallinen, ristiriitainen hahmo, Unamunon mukaan eräässä mielessä yhtä ristiriitainen, kärsivä ja kaipaava kuin ihmisyksilö, joka oman kuolemanahdistuksensa vuoksi luo henkilökohtaisen suhteen tähän Jumalaansa. Kristus on tämän jumaluuden, ahdistuksen ja kärsimyksen henkilöitymä maan päällä – ja samalla epätoivosta kehkeytyvän toivon ruumiillistuma.

Järjellä ajattelemme, että ihminen on rajallinen eikä tämän elämän tuolla puolella ole mitään. Tunteella haluamme, että ihminen ei olisi rajallinen ja että elämä jatkuisi kuoleman jälkeen. Epävarmuus siitä, kumpi on voimakkaampi, järki vai tunne, äly vai tahto, antaa puolestaan toivon. Teologisella käsitteistöllä Unamuno liittää tämän uskoa koskevien *pistis* (toivo) ja *gnosis* (tieto) -käsitysten erottamiseen, mitä hän tarkastelee paitsi lyhyesti *Traagisessa elämäntunnossa*, myös varhain esseessään *¡Pistis y no gnosis!* (1897, Pistis, ei gnosis!)⁸⁰. *Gnosis*, tietoon pohjautuva usko, on Unamunolle eräänlaista itsepetosta, eikä pohjimmitaan uskoa lainkaan. Jos usko muuttuu varmuudeksi, se lakkaa olemasta elävää uskoa. *Pistis* viittaa sen sijaan uskoon, jota ei voida osoittaa todeksi, joka ei kuulu tiedon piiriin missään merkityksessä – edes kokemuksellisen sisäisen varmuuden mielessä – ja joka on pohjimmitaan toivoa ja

odotusta. Toivoon ja odotukseen kuuluu aina epävarmuus, ja se tekee niistä Unamunon mukaan liikkeessä olevaa ajattelua. *Usva*-romaanin henkilöhahmon puheenvuorosta voi kuulla kirjailijan näkemyksen: »Ja ajatteleminen on pelkkää epäilemistä. Ihminen uskoo, tietää, kuvittelee ilman epäilemistä, usko, tieto ja mielikuvitus eivät edellytä epäilemistä, epäily jopa tuhoaa ne, mutta ei ole ajattelua ilman epäilyä. Usko ja tieto ovat hiukan staattisia, rauhallisia, kuolleita, mutta epäily tekee niistä ajattelua, dynaamista, rauhatonta, elävää ajattelua.»⁸¹

Unamunon usko on *halua uskoa, että uskaa* ja samanaikaista ymmärrystä uskon kohteen järjellisestä mahdollisuudesta. Onko se tällöin »todellisuudessa», viime kädessä, uskoa vai epäuskoa? Kysymys on mieletön, sillä *juuri tähän ei ole vastausta* ja siinä on asian ydin. Jos lukija ei havaitse, että Unamunon mukaan uskon merkitys on jossain muualla kuin tässä kysymyksessä, silloin jää vieraaksi myös koko se elämänasenne ja -filosofia, jota teos (ja valtaosa hänen tuotannostaan) pyrkii välittämään.

Osoittautuu siis mahdottomaksi sijoittaa Unamunoa hänen teostensa perusteella asemiinsa ateistisen ja uskovan, sekularistisen ja uskonnollisen, kristillisen ja juutalaisen, katolisen ja protestanttisen tai muiden vastaavien jakojen puitteissa. Unamuno näyttäytyy uskonnollisissa kysymyksissä ja teologisissa teksteissään samanlaisena toisinajattelijana ja oman tiensä kulkijana kuin muuallakin. *Etsijyy*s on myös Unamunon uskonnollisuuden lähin mahdollinen kuvaus. Tai kuten hän kirjoittaa esseessään *Mi religión*: »Suurimman uskonnollisen hurskauden työtä on etsiä totuutta kaikessa ja kohdata kaikkialla tuskaa, tietämättömyyttä ja voimattomuutta.»⁸²

Osa lukijoista Unamunon asenne vaivaa, sillä he jahaavat kukin tarpeisiinsa »varsinaista» vastausta: onko Jumala, siis todellinen kristillinen Jumala, *todella* olemassa vai ei? Voiko häneen uskoa vai ei? Vakaumuksellista kristittyä Unamunon epämääräisyys voi ärsyttää – yhtä paljon kuin vakaumuksellista ateistia ärsyttää Unamunon halu uskoon ja Jumalaan. Ja jos häntä itseään on uskominen, juuri tällaisen kirjan Unamuno halusikin kirjoittaa: mitä useampi lukee *Traagista elämäntuntoa* päättään hyväksyvästi nyökytellen, sitä pahemmin Unamuno kokisi epäonnistuneensa.

Mitä on usko ylipäätään? Ja miten kristinuskko ja Unamunon oma katolinen perinne suhtautuvat uskonnollisuuteen ja yksilön omakohtaisiin uskon- ja epäuskon kokemuksiin? Juuri näitä Unamuno pohtii läpi teostensa. Yhä uudestaan hän myös kuvaa sitä prosessia, jota pitkin hänen oma ajattelunsa näissä kysymyksissä etenee. On tarpeetonta esittää jälkikäteisiä näkemyksiä Unamunon »perimmäisten» uskonnollisten vakaumusten laadusta, vaikka leegio tulkitsijoita on niin tehnytkin. Kaikki on avattu mitä suorimmin hänen teoksiinsa. Jos joku onnistuu lukemaan *Traagisen elämäntunnon* käsittämättä sen kautta, millainen oli Unamunon suhde uskoon ja uskontoon, hän on samalla onnistunut pitämään silmänsä kiinni tai näkemään vain sen, minkä hänen oman uskonnollisen sosiolaationensa reunaehdot sallivat nähdä.

Uskonnollisuuden merkitys on Unamunolle sen inhimillisissä ja eettisissä seurauksissa, ei sen tiedollisessa alkuperässä tai totuudessa. Usko on eettisesti hyväksyttävää, jos ihminen sen kautta omistautuu elämälle ja tekee tekoja, joiden kautta ilmaisee elämänsä merkityksellisyyttä, hen-

kistä syvyyttä ja rohkeutta kohdata elämän ristiriitaisuus. Kuten *Pyhän miehen ubrin* pappi Manuel toteaa: »Todellinen uskonto? Kaikki uskonnot ovat todellisia sikäli kuin ne saavat niitä harjoittavat kansat elämään henkisesti, sikäli kuin ne lohduttavat ihmisiä, jotka ovat joutuneet syntymään kuollakseen; ja jokaiselle kansalle todellisin uskonto on sen oma, se jonka se itse on tehnyt.»⁸³

Victor Ouimette mainitsee, että eräs monista William Jamesin esseen *Will to Believe* (1897, Tahto uskoa) kohdista, jonka Unamuno on omistamassaan niteessä korostanut esiin, on seuraava: »... kuten uskomuksen [belief] testinä on tahto toimia tämän uskomuksen mukaisesti, voi samoin sanoa, että usko [faith] on valmiutta toimia sellaisen asian puolesta, josta meillä ei ole edeltä käsin takuuta.»⁸⁴ Juuri tahto ja rohkeus toimia – ilman edeltävää varmuutta totuudesta tai onnistumisesta – oman käsityksensä mukaisen hyvän puolesta antaa elämälle merkityksen.

Unamuno viittaa usein kristinuskon tärkeimpään symboliseen kuvaan: Kristukseen ristillä. Mitä ristiinnaulittu Nasaretilainen viestii meille? Unamuno hakee tulkintansa Jeesuksen tuskanhuudosta: »Eeli, Eeli, lama sabaktani!» – »Jumalani, Jumalani, miksi minut hylkäsit?» Kristus-symboliikan ja historiallisen Jeesuksen olemuksena on kärsimys. Unamuno ei tulkitse evankeliumien sanomaa niin, että Kristus lunasti syntimme kärsimyksellään, jottei meidän tarvitsisi kärsiä, vaan hän pitää Kristuksen kärsimystä arkkikuvana kristinuskon todellisuudesta ja jokaisen elävästi uskovan kristityn osana, kuten kuvaa etenkin teoksessaan *La agonía del cristianismo* (1925). *Pyhän miehen ubrissa* Unamuno laittaa päähenkilönsä toteamaan, että luultavasti kaikki suuret pyhimykset, ehkäpä jopa heistä ensimmäinen

ja suurin eli Kristus itse, kuolivat uskomatta ylösnousemukseen ja kuolemanjälkeiseen valtakuntaan. Nasaretilaisen marttyyriuden Unamuno tulkitsee näin omalla logiikallaan ja samalla tavalla kuin *Pyhän miehen uhrin* Manuelin: kärsimyksen kruununa on epäily, kyvyttömyys vaivuttaa itseään helpon uskon huomaan. Jumalallisesta yhteydestään varma, itsetietoinen marttyyri ei olekaan todellinen marttyyri, vaan vain kuolevaisuudestaan tietoinen, sitä kauhistuva ja epätoivon tunteva marttyyri voi olla eettinen pyhimys.

Samalla *Pyhän miehen uhrin* keskeinen ajatus on, että hyvän tekemisen ja oikean toiminnan arvo ja mahdollisuus säilyy, vaikka itse uskonnolliseen sanomaan ei uskotaisi. Manuelin pyhyiden tai Jeesuksen Kristusmaisuuuden kannalta Jumalan olemassaolo ei ole merkityksellistä, sillä olennaista on se, mitä ihminen itsessään tuntee ja ajattelee – ja mihin tämä johtaa. Kertomus Nasaretilaisesta saa uuden, traagisemman ulottuvuuden, jos ajattelemme – kuten Unamuno vihjaa – hänen uhranneen itsensä ilman uskoa Jumalaan, josta muille puhui. Tässä on samalla allegoriaan puristettuna Unamunon etiikka myös *Traagisessa elämäntunnossa*. Usko on eettisesti kestävä, jos se saa meidät tekemään epäitsekkeitä tekoja ympäristömme ja lähimmäistemme eteen, ikään kuin ajattelisimme, että näillä teoillamme osoitamme ikuisen elämän arvon – vaikka samassa hetkessä tuntisimme epäuskossamme, ettei ikuista elämää ole.

Totesin edellä, että Unamunon kirjojen lopussa jäljelle jää yleensä vain kysymysmerkkejä. Onko se siis kaikki, mitä lukija vie mukanaan, kirjojen koko eettinen tai elämäntilfilosofinen anti pelkinä päättymättöminä kysymyksinä? Tavallaan kyllä, toisaalta ei. Mihin me käytämme

tämän elämämme ja mitä meistä tulee niin tehdessämme, on lopullinen eettinen kysymys, niin Don Quijoten kuin Pyhän Manuelinkin asettama haaste. Eikä perimmäisiin Unamunon käsittelemiin kysymyksiin, haasteisiin ja paradokseihin ihmisestä, minuudesta, kuolemasta ja elämämme merkityksellisyydestä voi vastata sanoin eikä kirjoituksin, ei filosofialla eikä kirjallisuudella – ainoastaan elämällä.

TRAAGISEN IHMISEN KUOLEMA

Kuuluisa anekdootti kertoo, miten kymmenen viikkoa ennen kuolemaansa – aiemmin mainitussa Fiesta de la Razan juhlassa Salamancan yliopistossa – Unamuno kohdasi julkisesti Francon lähimmän miehen, falangisti-kenraali José Millán Astrayn. Tilaisuus oli täynnä arvovaltaisia vieraita, falangistien johtajista yliopiston virkakuntaan ja kirkolliseen valtaan. Fasistisen Espanjan tulevaisuutta ylis-tettiin ja erään puheen kesken salissa kuului falangistien atavistinen iskulause »Viva la muerte!» – »Eläköön kuolema!» Kuten tapana oli, kenraali Millán Astray vastasi huutamalla »Espanja!», johon falangistit salista jatkoivat: »Yhtenäinen!». Kenraali toisti: »Espanja!» ja sali vastasi jälleen: »Suuri!».

Kuunneltuaan aikansa falangistista propagandaa Unamuno sai tarpeekseen, nousi ylös ja kohdisti puheensa Millán Astraylle: »Olen koko elämäni kehitellyt paradokseja, mutta teidän iskulauseenne paradoksi on minulle syvästi vastenmielinen.» – »Ei ole olemassa elämäntyöleni ja ajattelulleni vastakkaisempaa ideologiaa kuin teidän kuolemanylistyksenne.» »Muera la vida», lausui Unamuno,

»kuolkoon elämä» mieluummin, jos vaihtoehtona on, että Espanja joutuu Millán Astrayn ja Francon kaltaisten elämänvihollisten ja kuolemanrakastajien käsiin. Loukattu kenraali huudahti vastaukseksi iskulauseensa uudelleen, nyt lisäyksen kera: »Viva la muerte! Muera la inteligencia!» – »Eläköön kuolema! Kuolkoon älymystö!» Salin täytti kuolemanhijaisuus. Tästä välittämättä Unamuno jatkoi: »Venceréis, pero no convenceréis» – »Voitatte, mutta ette vakuuta.» »Voitatte, koska teillä on riittävästi raakaa voimaa, mutta ette vakuuta, koska siihen vaadittaisiin perusteita. Ja perusteet edellyttäisivät sitä mitä teiltä puuttuu: järkeä ja oikeutta.» Unamunon sanojen jälkeen hänet saattoivat ulos salista yleisössä ollut Francon vaimo ja Salamancan piispa, minkä ansiosta Unamuno säilytti henkensä.

Tarinasta on useita erilaisia versioita, joista monissa sananvaihdon ja Unamunon puheen kuvaus on paljon pidempi. Sanasta sanaan todenperäisiä versiot eivät kuitenkaan ole.⁸⁵ Yhteenotto on tunnettu legenda, johon törmää monin paikoin Unamunosta lukiessaan. Ei ole kuitenkaan säilynyt dokumenttia, josta kävisi ilmi, mitä tuona päivänä sanottiin. Unamuno väitti itse, että vaikuttava fiktio on merkittävämpää kuin sellainen historiallinen totuus, jolla ei ole vaikutuksia. Romaanihenkilö voi olla kirjoittajaansa vahvemmin olemassa, kuten Don Quijote on Unamunolle Cervantesia todellisempi. Tässä merkityksessä legenda Unamunon ja Millán Astrayn yhteenotosta on paitsi komea anekdootti, myös vaikuttavaa todellisuutta – ja ansaitsee paikkansa Unamunosta kertovissa historiikeissa, vaikkei kaikki sananmukaisesti tapahtunutta olisikaan. Jos Unamuno olisi elänyt kuullakseen legenda kerrottavan, on varmaa, että hän olisi mielihyvin levittänyt sitä edelleen.

Historiallisestikin totta on varmuudella se, että Unamuno loukkasi kyseisessä tilaisuudessa Millán Astrayta ja protestoi francolaisten fasismia vastaan. Yhteenoton seurauksena hänet erotettiin rehtorin virastaan sekä Salamancan valtuustosta. Valtalehdet sulkiivat sivunsa hänen teksteiltään. Unamunosta oli viimein tullut liian tulenarka kirjoittaja kaikille poliittisille osapuolille. Viimeiset elin-kuukautensa hän vietti kotiarestiin suljettuna.

Unamuno kuoli uudenvuodenaattona 1936, sisällissodan alkamisvuoden viimeisenä yönä. Seuraavan sukupolven merkittävimmän ajattelijan ja Unamunon läheisen kiistakumppanin José Ortega y Gassetin muistokirjoitus ilmestyi 4. tammikuuta 1937 *La Nación* -lehdessä Buenos Airesissa. Ortegän esseen loppulauseet kuuluvat: »Unamunon ääni jylisi tauotta Espanjan ilmatilassa neljännesvuosisadan. Pelkään, että sen nyt kerralla vaiettua lopullisesti maatumme odottaa kauhistuttavan hiljaisuuden aika.»⁸⁶ Niin myös kävi, Espanjassa oli alkanut aikansa Euroopan tuhoisin sisällissota, jota seurasi toisinajattelijat vuosikymmeniksi vaientanut diktatuuri ja jonka jäljet ulottuvat läpi 1900-luvun aina meidän päiviimme. Muualla käyty maailmansota hautasi alleen Espanjan tapahtumat ja kului parikymmentä vuotta ennen ensimmäisiä tilintekoja ja muisteluita Espanjan sisällissodasta. Kun tapahtumiin lopulta alettiin palata 1960-luvulla, sodan suuriin traagisiin symboleihin luettiin Federico García Lorcan murhan ja Guernican pommitusten ohella myös Unamunon kuolema.⁸⁷

* * *

Unamunoa lukiessa on lähes yhdentekevää, mikä on lukijan vakaumus – katolilainen, protestanttinen, ortodoksinen, agnostismi, uskonnottomuus tai mikä tahansa maailman monista uskonnoista. Unamunon filosofinen ja kaunokirjallinen tuotanto on vaikuttavaa siksi, että hän kirjoitti ensimmäisessä persoonassa, kuten teoksensa alussa kertoo, itselleen tunteiden ja järjen ruumiinavauksen tehden, sisimpänsä lukijoille näyttäen. Hän kirjoitti omasta kuolemistaan, epätoivostaan ja toivostaan, uskostaan ja epäilyksestään. Rehellisemmäksi ja alastommaksi ei filosofia voi tulla, ja sellaisena sen voi olettaa puhuttelevan monia meistä.

Kuoleman ongelmassa ei ole kysymys oikeastaan kuolemasta tapahtumana, vaan *kuoleminen* kysymyksestä, kuoleman tulemisesta ja ihmisen kuolevaisuudesta, joka paljastuu ainoastaan elämän kuluessa, elämässä ja elämällä, ei kuolemassa. Kuoleman lopullinen tapahtuminen on olemassa sosiaalisena havaintona, toisten ihmisten kuoleman havaitsemisena. Tapahtumana kuoleman hetkeä ei yksilölle omakohtaisesti ole, kuolema on »epätapahtuma», nimi sille, että ihminen lakkaa olemasta, että eläminen päättyy.

Yksilölle itselleen on olemassa vain elämä. Ja vain elämässä voi kohdata kuolevaisuutensa, jatkuvan *kuolemisensa*, jossa piilee kuoleman varsinainen henkilökohtainen merkitys. Ihmisen elämä on virtausta potentiaalisesta aktuaaliseseen, avoimista mahdollisuuksista toteutuneisiin valintoihin ja elämänkulkuihin, eli mahdollisuuksien kaventumista ja rajautumista. Elämän alussa kaikki on avoinna, loppua kohden kaikki sulkeutuu, myös sitä on elämä kuolemisena.

Samaan tapaan kuin häntä myöhemmin monet eksistentiaalistiset filosofit, jotka liittivät ihmisen aidoimman elämänasenteen kuoleman kohtaamiseen, esittää Unamuno,

että kuolevaisuuden ajatteleminen ja kokeminen – ja *tunteminen* – on se kynnys, jonka yli astuessamme saamme elämämme varsinaisesti haltuumme. Kuolevaisuuden tuntemusta ja ajatusta paetessamme meille jää aina jokin rooli-naamio, jota emme itse ole valinneet, kohtalon torjunta, kyvyttömyys katsoa itseämme kasvoihin.

Traagisessa elämäntunnossa Unamunon vastaus tähän ongelmaan on kuitenkin vastakkainen useimpien muiden kuolemasta kirjoittaneiden filosofien vastauksiin nähden: Unamuno ei hyväksy sovitusta, ei mielentyyneyttä, ei alistumista kuolevaisuuden kohtalolle. Hänelle kuolevaisuutensa kohtaava ihminen, joka on rehellinen itselleen, on aina raivoava, taisteleva, kohtaloaan vastaan hyökkäävä ja kuolemistaan vastaan kapinoiva yksilö. Tällainen ihminen ei mene sovinnolla hyvään yöhön, vaan raivoaa valon sammumista vastaan, kuten Dylan Thomasin kuuluisa runo kehoittaa. On elettävä, ei kuin viimeistä päiväänsä, vaan kuin eläisi ikuisesti – tai ainakin niin, että viimeistä päivää eläessään toimii kuin ansaitsisi ikuisen elämän. Unamunon mielestä ihminen, joka sanoo ymmärtäneensä kuolevaisuutensa, mutta hyväksyy tämän tyynesti eikä kamppaile sen kanssa, ei ehkä sittenkään ole todella kohdannut kuolevaisuuttaan – kohdannut sitä *tuntemalla* sen lihassaan, luissaan ja veressään, kohdannut sitä *traagisena elämäntuntona*.

* * *

Kun kaikki on sanottu, sekin minkä voi sanoa vain viitaten tai vihjaten, suurin osa olennaisesta on edelleen sanomatta. Omalla kohdallani tämä tarkoittaa sekä kokemuksia, muis-toja että elämän varsinaista tragiikkaa filosofisten tekstien

tuolla puolen. Koska Unamuno kirjoittaa juuri tuota tuolla puolella olevaa varten ja sitä ajatellen, vaikka joutuukin sanoja käyttämään, tuntuu tarpeelliselta liittää jälkisanoihin omakohtainen huomautus – myös siksi, että Unamuno korostaa henkilökohtaisuuden merkitystä.

Mitä mieltä olen itse Unamunon näkemyksistä? Joskus käy niin, että ne filosofit tai kirjailijat, jotka tulevat lukijalle läheisimmiksi, eivät ole niitä, joiden kanssa on eniten yksimielisyyttä. Monista asioista olen Unamunon kanssa eri mieltä. Halua, tahtoa, liikettä ja kamppailua korostava ja tyyntä mielenrauhaa kammoksuva Unamunon elämänfilosofia tuntuu toisinaan kovin epäinhimilliseltä ja samalla varsin tyyppilliseltä vuosisadanvaihteen ajattelulta, jolla aatevirtauksena oli tietty osallisuutensa vuosisadan myöhempiin eurooppalaisiin tragedioihin. Ja Unamuno harhautuu mielestäni teoksensa sivuilla monesti myös omista ihanteistaan ja lähtökohdistaan (joskaan ei muuta kirjansa alussa lupaakaan). Vaikka hän lähtee konkreettisesta ja yksilöllisestä ihmisestä, hän sotkeutuu ongelmiin edetessään mitä abstrakteimpiin väitteisiin, esimerkiksi kirjoittaessaan kansakunnasta tai uskonnosta yksilöä korkeampana tai seikkaillessaan teologisten väittelyiden poluilla. Niinpä hän tuntuu toisinaan kadottavan kaikkein tärkeimmäksi väittämänsä eli yksilöllisen ihmisen ainutkertaisessa lihallisessa konkreettisuudessaan. Myös Unamunon tulkinnat toisista ajattelijoista ja heidän teoksistaan vaikuttavat välillä tarkoitushakuisilta. Cervantesin *Don Quijotesta* katoaa kokonaisia merkitystasoja Unamunon käsittelyssä, kun hän käyttää sitä tahtonsa mukaan myyttiensä rakennusaineiksena, itse romaanin moniulotteisuudesta välittämättä. Mutta jokainen kirjoittaja on aikansa olento, eikä muuta voida vaatia.

En myöskään jaa Unamunon halua uskoa, että uskoisin, en ainakaan nyt ja tässä. Olen siis uskonnoton ja jumalaton tavalla, jota Unamuno olisi luultavasti pitänyt typeryytenä ja tunteettomuutena. Silti, kaikista eroista huolimatta Unamuno on ollut tärkeä painikumppani. Sellaisena filosofia on myös kaikkein arvokkainta, paljon merkittävämpää kuin haalean yksimielisyyden syventäjänä. Kirjan ensikohtaamisesta lähtien on tuntunut, että ymmärrän, mitä Unamuno tarkoittaa traagisella elämäntunnolla. Unamunon omaksua vakaumuksellista toisinajattelua ja suoraanpuhumista ihailen suuresti. Ja Unamunon etsijyys on elämänasenne, jota ei totisesti ole koskaan ollut maailmassa liiaksi.

Sisällöllisissä teemoissa on helppo todeta, että Unamunon tapa asettaa kysymys kuolevaisuudesta ja hänen periksi-antamattomuutensa järjen ja tunteen ristiriidan johdonmukaisessa kehittäytelyssä ovat tehneet vaikutuksen. Vastaavasti Unamunon (kristin)uskonnollisuus ja uskonpaini on kiertelemättömässä ja myös uskoa ja etenkin sen instituutioita kohtaan armottomassa kriittisessä rehellisyydessään kunnioitettavaa – juuri sellaista uskon lajia, jonka hyvin ymmärrän ja tunnen läheiseksi, toisin kuin rationaalisten teologioiden, luterilaisten pappien ja rippikouluopettajien teennäiset ja omana aikanamme yhä pikkusieluisemmiksi käyvät retoriset kiertelet ja kaartelut uskon todistamiseksi, kuulijoiden maanittelemiseksi ja kulttuurisen vallan säilyttämiseksi. Monin kohdin Unamunon katoliseen kirkkoon suuntaaman kritiikin voisi siirtää tähän päivään ja luterilaiseen kirkkoon Suomessa.

Tutustuin Unamunon ajatteluun ja *Traagiseen elämäntuntoon* ollessani viisitoista vuotta sitten opiskelijavaihdossa Unamunon yliopistossa, Espanjan Salamancassa.

Kokemus Salamancassa elämisestä oli monella tavalla käänteentekevä, varmaankin juuri siinä mielessä mihin viitataan puhuttaessa runollisesti »lapsuuden lopusta». En ollut kovin tunnollinen opiskelija, vaikka nautin – silloin kun ehdin hereille – myös yliopistolla filosofian luennoista kuin etuoikeutettu akateeminen turisti. Kaupungin keskusaukio, missä Unamunokin hoviaan piti, Espanjan kauneimmaksikin sanottu Plaza Mayor kahvilaterasseineen, tuli sen sijaan perin tutuksi, samoin opiskelijakaupungin vilkas yöelämä.

Seudun kullankeltaisesta maa- ja kivilaadusta rakennettu kaupunki (*Ciudad Dorada*, kultainen kaupunki, kuten espanjalaiset sitä kutsuvat), jonka Tormes-joen ylitse jo roomalaiset aikanaan rakensivat ensimmäisen ja meille säilyneen sillan, tarjosi hengitettäväksi ainutlaatuisen historiallista ilmaa. Sain vaikutelman siitä, mitä *ikuinen* voisi tarkoittaa kulttuurisessa yhteydessä – sellaisessa merkityksessä, jonka Suomessa voi tavoittaa vain luonnon kautta, ei kulttuurin piirissä. Iberian niemimaan vanhin ja Euroopan vanhimpiin kuuluva yliopisto sekä lukuisat kirkot johdattivat ajatukset varhaisemmille vuosisadoille ja sukupolvien jatkumoon tavalla, joka on rinnasteinen sille, miten luterilaisesta kulttuurista tuleva ja rationaalisen valoisiin kirkkoihimme tottunut tuntee kohtaavansa jonkin selittämättömän syvyyden katolisen katedraalin hämäryyteen astuessaan. Myös maisemassa oli jotain samaa. Kaupunki kohosi rutikuivasta ylängöstä keskellä ei mitään, kuin se olisi kokonaisuudessaan hakattu kivistä niille sijoilleen joskus aikojen alussa. Ei järviä, ei metsiä, ei edes peltoja, vain katedraalin ympärille kokoontunut kultainen kaupunki kirkkaan sinisen taivaan alla.

Olin lähtenyt vaihtoon sillä ajatuksella, että valmistelisin graduani filosofi José Ortega y Gassetin ajattelusta, mutta huomasin Salamancassa ja muualla Espanjassa, että espanjalaisuus itsessään oli kiinnostavampi kuin kenenkään yksittäisen ajattelijan tuotanto. Espanjalaisesta kulttuurista ja yhteisöelämän piirteistä tuntui löytyvän loputtomasti askarruttavia kontrasteja Suomeen nähden. Sekä Unamuno että Ortega, espanjalaisen nykyfilosofian suurimmat tähdet, olivat filosofipersonoiltaan ja tyyliään hyvin espanjalaisia – joskin toisistaan poikkeavalla tavalla. Niinpä päädyin gradussani erittelemään Cervantesin *Quijotén* filosofisia tulkintoja ja kietoutumista espanjalaisen kulttuurifilosofian kiistoihin, ottaen Unamunon ja Ortegaa tulkinnat lähtökohdaksi.

Luin Unamunoa ensimmäisen kerran juuri Salamancassa. Häneltä ei voinut kaupungissa välttyä. Kävin kuuntelemassa luentoja yliopiston vanhan päärakennuksen filosofille omistetussa salissa, Aula Unamunossa, missä don Miguelin hätkähdyttävästi huuhkajaa muistuttava rintapatsas tuijottaa yhä uusia opiskelijasukupolvia. Lainasin kirjastosta teoksia ja kommentaareja, valokopioin niitä kansioittain pakattavaksi autoni perään kotimatkaa varten.

Koin olevani järjen ja valistuksen asialla. Ortegaa edustava valistuksellinen pyrkimys valoon tuntui perustellumalta kuin Unamunon itsetietoisien keskiaikainen tahdon ja tunteen metafysiikka hämäryyden ylistyksineen. Vasta myöhemmin tajusin, ettei Unamuno edusta epäselvää metafysiikkaa sen enempää kuin Ortega, toisinaan vähemmän. Unamuno yksinkertaisesti kirjoittaa ajatuksensa ja tuntemuksensa esiin, välttelemättä niiden ristiriitaisuutta, ja teeskentelemättä, että filosofialla voitaisiin saavuttaa

sellaisia puhtaan ajattelun ja selkeyden sfäärejä, jotka karkottaisivat hämärän ja epäilykset kuten aamun aurinko hajottaa usvan. Unamuno ei ensisijaisesti pohdi metafysiikkaa, hän kirjoittaa ihmisestä, itsestään.

Unamunon *quaestio magnum*, kuolema, ei ollut mielessä vielä Salamancaan lähtiessäni, 22-vuotiaana. Juuri tässä mielessä Salamanca oli lapsuuden loppu, koska matkaan ja paluuseen limittyi henkilökohtainen kriisi, kuten monien vaihto-opintovuoteen. Elämän mielekkyyden lähteet tai tulevaisuuden suunnat eivät sen jälkeen enää olleet itseltään annettuja. Ajan katoavaisuus ja menetysten vääjäämättömyys tuli selväksi. Alkoi jaakobinpaini melankolian myönteisten ja kielteisten puolten välillä. Koin myös kuolemisen pysyväksi osaksi elämistä ja aloin – tahtomattani-kin – ajatella tätä elämän osaa lähes päivittäin.

Traagisen elämäntunnon kirjallinen ja konkreettinen merkitys itselleni sai vielä uudenlaisen painon tätä kirjoittaessani. Tammikuussa 1994 matkustin Salamancaan omalla autollani halki Euroopan ja matkaseurana ja kanssakuskena oli isäni. Matka on käynyt jälkisanoja kirjoittaessani mielessä monesti. Käsillä olevan kirjan työstämisen loppuvaiheessa isältäni löydettiin yllättäen laajalle levinnyt syöpä, ja hän menehtyi saattohoidossa Pirkanmaan hoitokodissa lokakuussa 2008. Matka sairauden löytämisestä kuolemaan mahtuu näiden jälkisanojen aloittamisen ja päättämisen väliin. Omistan jälkisanat isälleni Taistolle, vaikka tiedänkin, että tämä on pelkkää symboliikkaa, ihmisen lihallisen, konkreettisen ja todellisen olemassaolon kannalta lähes olematonta.

Unamunon pääteoksen suomennoksella on itselleni erityinen henkilökohtainen merkitys ja tahdon lämpimimmin

kiittää ystäväni Tapani Kilpeläistä vaikean alkuteoksen hienosta suomennoksesta sekä hämmästyttävästä kärsivällisyydestä suhteessa allekirjoittaneeseen, jonka vuoksi käänös ilmestyy lähes vuotta myöhemmin kuin olisi voinut.

Arvelen, ettei mikään määrä kuoleman ajattelemista ja sitä pohtivaa kirjallisuutta voi sinänsä valmistaa kuoleman kohtaamiseen, ei oman eikä toisten. Ehkä *Traaginen elämäntunto* silti ohjaa kokemusten ja tunteiden käsittelemiseen ja on siinä jonkinlaiseksi avuksi, edes heikoksi. Näin toivon kaikkien niiden kohdalla, jotka kirjaa lukiessaan elävät oman tai läheistensä kuoleman läheisyydessä – mikä tarkoittaa, jos Unamunoa on uskominen, kaikkia.

En itse kuulu seurakuntiin, mutta olen ajatellut, viimeistään Salamancasta lähtien, että meille elämään heitetyille on suotava kaikki ne lohdutuksen muodot, jotka ihminen kokee omalla kohdallaan hyödyllisiksi. Elämä voi olla ankaraa, synkkää tai lähes sietämätöntä, mutta lohdutonta se ei ole. On löydettävä ne lohdutuksen ja toivon lähteet, jotka itselle sopivat, olivatpa ne toisissa ihmisissä, ystävytydessä, solidaarisuudessa, rakkaudessa, tai kirjallisuudessa, taiteessa, musiikissa, elokuvissa, unissa, työssä, urheilussa, käden taidoissa tai muissa harrastuksissa, uskonnossa tai muissa katsomuksissa tai missä tahansa. Vaikka Miguel de Unamuno tuskin voisi allekirjoittaa edellistä ajatusta sana sanalta, hän kuitenkin omisti pääteoksensa loppujen lopuksi samalle teemalle: siten kuin olen asian ymmärtänyt, on niin *Traagisen elämäntunnon* kuin *Pyhän miehen ubrinkin* olennaisin ydin paitsi kuolevaisuuden pysyvästi avoimessa haavassa, myös samalla ja ennen kaikkea epätoivon, toivon ja lohdutuksen mutkikkaissa ja yhteenkietoutuneissa suhteissa.

Viitteet

1. Kasvuaikaansa Unamuno kuvaa pitkässä muistelmallisessa esseessä *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908, Muistoja lapsuudesta ja nuoruudesta). Esse löytyy Unamunon koottujen teosten (*Obras completas*) uusimman laitoksen osasta seitsemän, joka on saatavilla myös verkossa, ks. lähdeluettelo. Muista Unamunon henkilöhistoriaa koskevista lähteistä ks. lähdeluettelo, johon on koottu mm. keskeiset Unamunoa käsittelevät kokonaisesitykset. Internetistä löytyy laaja kronologinen tiivistelmä Unamunon biografiasta ja sen yhteyteen on myös poimittu katkelmia Unamunon muistelmista: <http://www.pajarita.org/aep/otros/unamuno/biografia.pdf>.
2. Epäilyjään ja kriisiään hän kuvaa muun muassa yksityisessä päiväkirjassaan (*Diario íntimo*), joka julkaistiin postuumisti vasta 1970. Myös *Diario íntimo* löytyy koottujen teosten osasta seitsemän ja verkosta, ks. lähdeluettelo. Ks. myös Sánchez Barbudo 1950.
3. Tämän Unamuno kertoo itse esseessään *Sobre la erudición y la crítica* (Sivistyksestä ja kritiikistä), koottujen teosten osassa kahdeksan (s. 809), ks. lähteet.

4. Maininta voi tuntua triviaalilta, mutta Unamuno oli origami-harrastuksestaan tunnettu ja paperilintujensa kanssa muiden kirjoittamiin henkilömuistelmiin ja maalauksiinkin ikuistettu. Hän kirjoitti aiheesta myös humoristisen esseen *Tratado de cocotología* (1902, Tutkielma kokottilologiasta). Espanjan papiroflexian yhdistyksen (origamiyhdistyksen) verkkosivuilla on Unamunolle omistettu osio ja aiemmassa viitteessä mainittu laajin Unamunosta löytyvä verkkobiografia onkin juuri kyseisen yhdistyksen sivuilla.
5. Espanjan vuosisadan alun poliittisen historian kuvauksista kuuluisin on edelleen Gerald Brenanin *The Spanish Labyrinth – An Account of the social and political background of the Spanish civil war* (1943, toinen laitos 1950). Sisällissotaa käsittelevistä tutkimuksista tärkein on Beevor 2006 (uudistettu laitos). Yleisistä historioista esim. Carr 1980, 1982; Graham & Labanyi 1995; Junco & Shubert 2000. Unamunon historiallista kontekstia valotetaan myös lähdeluettelossa mainituissa henkilöesittelyissä ja tutkimuksissa.
6. Ks. esim. Valdés 2001, 17. Vastaavaa pohdintaa sisältävät useat Unamunon keskeiset uskontoa tai uskonnon ja valtion suhdetta käsittelevät esseeet.
7. Ks. Urrutia 1998; Rabaté 2006.
8. Brenanin (1993, 17–18) mukaan kyseessä oli selvästi yhden aikakauden päätös, jota seurasi maan poliittinen hajoaminen, mutta samanaikainen kulttuurinen ja intellektuaalinen kohoaminen. Espanjassa Kuuban sota jäi symboloimaan koko vuosisadan lopun pettymystä ja nihilismää, perinteisten arvojen pirstoutumisen tunnetta, jota kutsuttiin myös nimellä »el mal del siglo» («vuosisadan paha» tai »vuosisadan sairaus» tai »vuosisadan ikävä»), viitaten samaan mihin ranskalaiset *ennui*'n (elämänväsymyksen) käsitteellään.
9. Antonio Machado (1875–1939) oli aikansa merkittävimpänäkin pidetty runoilija, joka nousi esiin modernistina, mutta '98-sukupolvelle ominaisesti irtautui sittemmin modernistisesta ajattelusta ja julkaisi (keski-)espanjalaisuutta pohtineen, lähes kansallisromanttisen kokoelman *Campos de Castilla* (1912, Kastilian seudut), josta löytyy myös Unamunolle omistettu runo. Azorín eli Jose Martínez Ruiz (1873–1967) oli tunnettu romaanikirjailija

ja esseisti, jonka myöhemmin julkaisemissa esseissä (etenkin *La generación de 1898*, 1913) sukupolven nimitys kiteytyi ensimmäistä kertaa. Unamunon tapaan baskisyntyinen Pío Baroja y Nessi (1872–1956) oli myös Espanjan ulkopuolella vaikutusta saavuttanut kirjailija, jonka tunnetuinta romaania *El árbol de la ciencia* (1911, Tiedon/tieteen puu) pidetään vahvimpana kuvauksena vuosisadanvaihteen pessimismistä Espanjassa. Ramiro de Maeztu y Whitney (1875–1936) oli kirjailija, esseisti ja tuottelias sanomalehtimies, joka kirjoitti vuonna 1902 julkaistussa lehtiartikkelissaan »Una generación» (»Sukupolvi»), että »on olemassa vain kahdenlaisia espanjalaisia: niitä, edeltävät vuotta 1898 ja niitä, jotka edustavat aikaa sen jälkeen.» (Fox 1998, 6.) Ángel Ganivetin (1865–1898) elämällä on yhteys Suomeen. Ganivet toimi Helsingissä konsulina vuosina 1896–97 ja julkaisi tuona aikana alunperin sarjana sanomalehtiesseitä ilmestyneen teoksen *Suomalaiskirjeitä* (suom. 1993; *Cartas finlandesas*). Teos koostuu huomioista, joita Ganivet teki Suomesta ja Pohjoismaista ja niiden vertailusta espanjalaiseen kulttuuriin. Vuonna 1898 Ganivet määrättiin siirtymään Riikaan, missä hän vuoden lopulla teki itsemurhan hukuttautumalla Väinäjokeen, mitä on pidetty yhtenä symbolina vuosisadan lopun pessimismille. Ganivet ja Unamuno tutustuivat pyrkiessään molemmat jälkimmäiselle myönnettyyn Salamancan yliopiston professorin virkaan, ystävystyivät sittemmin läheisesti, ja Unamuno sai kirjoittajanuransa alkuvaiheessa paljon vaikutteita Ganivetilta. Monia muitakin merkittäviä kulttuuripersoonia on liitetty ryhmään, ajan tärkeimpänä pidetystä näytelmäkirjailijasta Ramón Valle-Inclánista (1866–1936) dramaturgi ja ohjaaja Jacinto Benaventeen (1866–1954) sekä kirjailija Vicente Blasco Ibáñeziin (1867–1928), jolta on suomennettu härkätaisteluroomaani *Verta biekalla* (suom. 1924). Pío Barojan veli Ricardo on kirjoittanut ryhmästä myös henkilökuva- ja muistelmateoksen *Gente del 98* (1952, Vuoden '98 ihmiset), jonka henkilögalleriaan kuuluu koko joukko muitakin aikalaisia Picassosta lähtien.

10. Varhaisena mutta kiisteltyinä perusesityksenä ks. Lain Entralgo 1945. Muita esim. Gullón, R. 1969; Fox 1981, 1997; del Mastro 2003; Torres 2006. Termin kriitikoita on monia, ks. esim. Britt Arredondo 2005. Yleisistä kirjallisuus- ja kulttuurihistorioista

- tältä osin ks. esim. Salinas 2001; Graham & Labanyi 1995; Gies 1999 sekä aikakauden yleisenä historiikkina aihetta käsittelevä Carr 1982, 529–532.
11. Monissa yleiskommentaareissa, edellisissä viitteissä mainituissa lähteissä sekä esimerkiksi artikkeleissa Dobón 1996; Gómez 2007; Graham & Labanyi 1995; Gullón, G. 2006; Salgado 1999.
 12. Fox 1998.
 13. Gullón, G. 2006; vrt. Graham & Labanyi 1995.
 14. Fox 1998, 6. Taustana termille olivat tunnetusti edeltävät ranskalaiset tapahtumat ns. Dreyfusin tapauksen käsittelyssä.
 15. Karlistit olivat katolisen traditionalismin kannattajia, jotka vastustivat jyrkästi kulttuurista modernisaatiota ja poliittisia uudistuksia. Heidän nimityksenä periytyy siitä, että karlistit vaativat kuninkaanvallan siirtoa Kaarle V:stä polveutuneelle Bourbonien sukuhaaralle. Heidän keskeisenä poliittisena tavoitteenaan oli säilyttää vahva monarkia ja sen liitos katoliseen kirkkoon. Karlististisia kapinoita seuranneet sodat käytiin 1833–1840, 1846–1849 ja 1872–1876. Eräässä mielessä jatkumoon kuuluu myös vuosien 1936–1939 sota neljäntenä sisällissotana, sillä karlistit taistelivat falangistien rinnalla. Sitä ennen karlisteista oli tullut toisen tasavallan merkittävimpiä kriitikoita ja myös Franco itse nousi alunperin esiin juuri heidän tuellaan.
 16. Espanjan kansallisen identiteetin ja modernisaation tarkastelehen aloittajana olivat ns. »regenerationistit», joista tunnetuin oli poliittikkona toiminut Joaquín Costa (1846–1911). Lajityypin käynnistäjänä pidetään Lucas Malladan teosta *Los males de la patria y la futura revolución española* (1890, Isänmaan sairaudet ja tuleva espanjalainen vallankumous) ja keskustelua jatkoivat '98 sukupolven kirjailijoiden lisäksi monet muut aikansa merkittävät kulttuurihahmot. Uudistajat kokoontuivat Madridissa toimineen Vapaan koulutuksen instituutin ympärille (Institución Libre de Enseñanza). Instituutin perusti joukko professoreita vuonna 1876 korostaakseen koulutuksen vapautta kirkon ja valtion kontrollista ja siitä tuli vapaan älymystön kulttuurisen toiminnan keskus. Yhtenä keskeisenä aatetaustana oli saksalaisen Karl Christian Friedrich Krausen (1781–1832) ajattelu, josta oli »krausismina» tunnettuna suuntauksena tullut erityisen

- vaikutusvaltainen aikakauden Espanjassa. Krausen »panenteismi» vaikutti teologis-filosofisena näkemyksenä myös Unamunoon ja sen voi havaita joidenkin *Traagisen elämäntunnon* pohdintojen taustalla, esimerkiksi luvussa VIII. Panenteismi ei tarkoita panenteismia (kaikkeuden tai luonnon jumaluutta), vaan monoteistisen Jumalan ja kaikkeuden suhdetta, jossa nämä sisältyvät toisiinsa.
17. Essee löytyy koottujen teosten osasta kahdeksan, myös verkosta, ks. lähteet.
 18. Essee samoin koottujen teosten osassa kahdeksan.
 19. Ks. esim. Graham & Labanyi 1995; Torres 2006.
 20. Lehdistä selvimmin '98-ryhmään sitoutunut oli Azorínin, Barojan ja Maeztun perustama, vuosina 1901–1902 toiminut *Juventud* (eli »Nuoruus» tai »Nuoriso»), ja myös monien muiden lehtien nimet kertovat samaan tapaan perustajiensa uudistushenkisyydestä: *Germinal* (1897–1899, »Versova»), *Vida Nueva* (1898–1900, »Uusi elämä»), *Revista Nueva* (1899, »Uusi aikakauslehti»), *Alma Española* (1903–1905, »Espanjalainen sielu»).
 21. Ks. esim. Balfour 1995; Biggane 2005; Earle 1964; Laín Entralgo 1945; Watson 1993; Wyers 1976.
 22. Vrt. Abellán 1966, 95–96. José Ortega y Gasset (1883–1955) oli Unamunosta välittömästi seuraavan älymystösukupolven johtohahmo, merkittävin ja tunnetuin espanjalainen nykyfilosofi, Madridin yliopiston professori ja Unamunon tapaan aktiivinen esseisti, lehtikirjoittaja, puhuja ja poliittinen kommentaattori. Reformististen kulttuurikommentaattoreiden jakaantuminen hispanistis-romanttisempaan ja eurooppalais-valistukselliseen ryhmään henkilöityi selvimmin juuri Unamunon ja Ortegagan välisessä keskustelussa. Ortegasta suomeksi ks. Tomperi 2004 sekä Antti Immosen jälkisanat teoksessa Ortega 2006.
 23. »...vaikka [Unamuno] esittäytyy meille hispanisoijana, hän on, halusipa tai ei... yksi eurooppalaisten pyrkimystemme johtohahmoista,» kirjoitti Ortega esseessään *La pedagogía social como programa político* (1910, Sosiaalipedagogiikka poliittisena ohjelmamana), ks. Ortega, *Obras completas* I, 521.
 24. Esim. del Mastro 2003.
 25. Unamunon ja Ganivetin toisilleen kirjoittamat neljä kirjettä teemasta »Espanjan tulevaisuus» (*El porvenir de España*) julkaistiin

- vuonna 1898 lehdessä *El Defensor de Granada*. Kirjeet löytyvät myös verkosta, osoitteessa: <http://www.ensayistas.org/antologia/XIXE/ganivet/index.htm>
26. *Obras VIII*, 80.
 27. *Pyhän miehen ubri* (Unamuno 1996), 110.
 28. Esim. essee *Viejos y jóvenes* (1902, Vanhat ja nuoret), *Religión y patria* (1904, Uskonto ja isänmaa), *Obras VIII*.
 29. Nebrijan kielioppi oli ensimmäinen kansankielen kielioppi Euroopassa.
 30. Syntyperältään baskina hänen suhtautumisensa alueiden ja Keski-Espanjan väliseen kiistaan oli jännitteinen, mutta hän kallistui kaudulta kirjoitustensa puoltamaan Espanjan yhtenäisyyttä alueiden kustannuksella, koska piti sitä välttämättömänä kulttuurin ja politiikan kehittymiselle.
 31. Esim. Wyers 1976.
 32. Muutamat tunnusluvut kansan koulutustasosta ja lukutaidosta kertovat paljon: vielä 1900-luvun alussa jopa 60–70 % kansasta (naisista lähes 90 %) oli lukutaidottomia ja alle puolet lapsista kävi koulua, katolisen kirkon kontrolloima koulutus oli monin paikoin julkista koulutusta suosivampaa ja kirkolliseminareissa oli enemmän opiskelijoita kuin yliopistoissa. Vielä toisen tasavallan alussa 1931 lukutaidottomia oli 40 % aikuisväestöstä. Ks. esim. Junco 1995.
 33. Tämän sinänsä tutun kritiikin esittää kattavasti Britt Arredondo (2005) uudehkossa tutkimuksessaan espanjalaisen nationalismiin, imperialismiin ja vuosisadan alun Quijote-myyttien suhteesta. Ks. myös Fox 1998.
 34. Kehitystä seuraten jopa Plazalla sijainnut (ja edelleen sijaitseva) Unamunon vakiokahvila Novelty (Uutuus) muutti nimensä Nacional'iksi (Kansalliseksi).
 35. Ks. Fasel 1963, viite 8.
 36. Fiesta de la Raza (kirjaimellisesti käännettynä »Rodun juhla») oli hispanoamerikkalaisen kulttuurin juhlapäivä ja viittasi ajankohdaltaan Kolumbuksen laivaston saapumiseen Amerikan mantereelle. Myöhemmin sen nimi on muutettu muotoon Día de la Hispanidad.
 37. Ks. Urrutia 1998, joka esittelee manifestin kokonaisuudessaan, sekä esim. Sánchez Barbudo 1951; Rabaté 2006.

38. Wardropper 1944.
39. Longhurst 2006, Unamunon kielikäsituksesta ks. myös esim. Wardropper 1944; Olson 1987.
40. Vrt. Predmore 1955. Saman voi sanoa Iberian katolisista mystikoista, joihin myös Unamuno paljon viittaa, ja heidän uskonnollisesta kuvastostaan.
41. Blanco Aguinaga 1954. Poettis-agonistisen voisi suomentaa »runollis-kamppailevaksi».
42. Biblioteca Castro, Edición de Ricardo Senabre. Fundación José Antonio de Castro, Madrid 1994-. Osia on suunniteltu yhteensä kymmenen.
43. Ks. http://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Cristo_crucificado.jpg
44. *Rosario* sisältyy Unamunon koottujen teosten osaan neljä, joka löytyy verkosta, ks. lähteet. Ks. myös Hammit 1962.
45. »Etsin sotaa rauhassa, rauhaa sodassa, / lepoa toiminnassa ja levosta / toimintaa joka kohentaa pinnanalaista tulta / jonka rintamme sulkee alle // sisimpämme lumen. Kierrellen pitkin maata / kautta sokean kohtalon selvien käännteiden / kuljen etsien elämää pelistä ja elämästä / peliä. Eikä mikään niin kauhistuta // kuin että olisi oltava kotka tai kilpikonna, / tuomittuna lentämään tai häkkiin / oman kilpeni alle, voimatta paeta, / joten kun keran Jumalaa miellytti näiden sijaan / antaa vapaus valita sille, joka otsansa hikeä kuivaa, / en tahdo marttyyri olla enkä olla pyöveli.»
46. *Cancionero* sisältyy koottujen teosten osaan viisi, joka samoin löytyy verkosta lähteissä mainitusta osoitteesta.
47. »Suurena ovea, Isä, / sillä en pääse läpi; / teit sen lapsille, / ja vastoin tahtoani olen kasvanut. // Jos et suurena ovea, / kutista minut, armosi tähden; / palauta minut siunattuun ikään / jossa eläminen on uneksimista.»
48. Ks. Marías 1966, 79. Unamunon matkaesseiden kokoelmia ovat *Paisajes* (1902, Maisemia), *De mi país* (1903, Maastani), *Por tierras de Portugal y de España* (1911, Pitkin Portugalia ja Espanjaa) sekä *Andanzas y visiones españolas* (1922, Espanjalaisia matkoja ja näkymiä). Matka- ja paikkakuvaukset ovat vähiten tunnettu osa Unamunon tuotannosta, mutta kirjallisesti taidokkaita ja eläviä.
49. Vrt. Bradatan 2004.
50. Borges 1993, 256. (Suom. Matti Rossi.)

51. Ks. Blanco Aguinaga 1964, 203–204.
52. *Pyhän miehen ubria* koskevia tutkimusartikkeleitakin löytyy luultavasti enemmän kuin mihinkään muuhun Unamunon teokseen suunnattuja. Muutamia keskeisiä mainitaan lähdeluettelossa.
53. Esim. Morón Arroyo 1964; 1992.
54. Orringer 1985.
55. Unamunon suhdetta näihin kaikkiin kartoitetaan keskeisimmissä Unamunon ajattelun kokonaistutkimuksissa (ks. lähdeluettelo) sekä lukuisissa erityisesti Unamunon ja toisten ajattelijoiden suhdetta käsittelevissä esityksissä, kuten esim. Evans 2006; Campos Fuentes 2004, 2005, 2007; Lago Bornstein 1986; López-Morillas 1950; Martínez Martín 2006.
56. Niinpä kirjan nimen ja termin suomennoksena on »traaginen elämäntunto», ei elämän *mieli*, jota tavallisesti aiemmissä suomalaississa viittauksissa on käytetty. Teoksen nimen suomentavat muutoon »Elämän traaginen *mieli* ihmisissä ja kansoissa» esimerkiksi Juhani Rekola ja Jaakko Heinimäki Unamunon romaaniin suomennosten mainioissa esipuheissa, mutta tämä voi johtua vain englanninkielisestä käännösversiosta (*Tragic Sense of Life*), joka tällaisen tulkinnan mahdollistaa.
57. *Obras* (Teokset) VII, 458.
58. Suomennoksen sivu 150 edellä.
59. Ferrater Mora 1974.
60. Yhdessä tuoreimmista Unamuno-tulkintoista, Kevin Faganin väitöskirjassa *Freedom of Conscience in John H. Newman and Miguel de Unamuno* (2003) lähestytäänkin Unamunoa osuvasti nimenomaan ajattelun vapauden näkökulmasta ja vankkumattomana omantunnonvapauden puolustajana.
61. *Obras* III, 263.
62. Unamuno, »No hipotequéis el pensamiento» (1912), lainattu teoksesta Fagan 2003, 67.
63. Unamuno 1966, 1069.
64. Suomennoksen sivut 133–134 edellä.
65. Suomennoksen sivu 141 edellä.
66. Suomennoksen sivu 127 edellä.
67. Suomennoksen sivu 128 edellä.
68. Suomennoksen sivu 358 edellä.

69. Tarkkanäköisin espanjalaisen nykyfilosofian historian tutkija Pedro Cerezo-Galán (1993, 40) tiivistää Unamunon näkemyksen don Quijoten eettisestä merkityksestä seuraavasti esipuheessaan *Traagisen elämäntunnon* uusimpaan espanjalaiseen laitokseen: »Don Quijotessa yhdistyvät *poettisuus* asenteena, jolla luodaan uudelleen maailmaa, *eettisyyteen* tietoisuutena tulevaan suuntautumisesta herooisena tehtävänä, ja *uskonnollisuuteen* kaikkea toivoa perustavana toivona. Nämä ovat Unamunon ajattelun kolme juurta. Mitä sitten tehdä keskellä olemassaolon tragediaa? Pelata, oli Nietzsche julistanut, antautua luovasti olemisen traagiselle pelille ja leikille, jossa illuusiot ja tyhjyys toisiinsa kietoutuneina tanssivat. Lyödä vetoa, neuvoi Pascal, mikä on traagisen pelin ja leikin toinen muoto, vaikka sisältääkin todennäköisyyslaskennan ankaruuden. Taistella, on don Quijoten vastaus: ammentaa voimia heikkoudesta ja tehdä siten juuri epävarmuudesta moraalisen luovuuden lähde.»
70. Tärkeimmät ovat *Sobre la lectura e interpretación de Quijote* (1905, Quijoten lukemisesta ja tulkitsemisesta), *El sepulchro de don Quijote* (1906, Don Quijoten ruumis) sekä *Sobre el quijotismo de Cervantes* (1915, Cervantesin quijotismista).
71. Suomennoksen sivu 330 edellä.
72. Navarro 1992, 81.
73. Navarro 1992, 112.
74. Kiistelevistä kannoista ks. em. lähteiden lisäksi esim. Baker 1990, 1991; Fagan 2001, 2003; Panico 1963; Predmore 1955; Robbins 2007; Sánchez Barbudo 1951; Stone 2004.
75. Ks. Fagan 2003, 3–4.
76. Sánchez Barbudo 1950, 1951.
77. Marías 1943.
78. *Obras* VIII, 285.
79. Uusi Testamentti, Kirje heprealaisille 11:1.
80. *Obras* IX.
81. *Usva*, 178.
82. *Obras* VIII, 289.
83. *Pyhän miehen uhri*, 66. Tässä liikutaan myös lähellä William Jamesin *Varieties of Religious Experience* -teoksen perusnäemyksiä.

84. Ouimette 1974, 108, viite 64.
85. Myös espanjankielisen Wikipedian versio perustuu enemmän legendaan kuin varsinaisiin aikalaiskuvauksiin tapahtumasta. Ks. Rabatén (2006) perusteellinen analyysi tapahtumasta.
86. Ortega 1980, 22.
87. Yksi ensimmäisistä Espanjan sisällissodan näkyvistä julkisista muisteluista oli ranskalaisen Frédéric Rossifin dokumenttielokuva *Mourir à Madrid* (1963, »Kuolla Madridissa»), jossa kuvataan myös Unamunon protesti Millán Astrayta kohtaan. Elokuvan selostuksessa kerrotaan legendaksi noussut versio kohtaamisesta. Elokuva herätti Ranskassa laajan keskustelun Espanjan tapahtumista ja oli yhtenä alkupisteenä sisällissodan tilinteoille Espanjan ulkopuolella. Elokuvan ja myös Unamunoa koskevan anekdootin lähteenä toimi historioitsija Hugh Thomasin kuuluisa tutkimus *La Guerre d'Espagne* (1961, Sota Espanjasta).

Kirjallisuus

UNAMUNON TEOKSET

Unamunon koottujen teosten uusin editio on ehtinyt yhdeksänteen osaan, yhteensä osia on suunniteltu kymmenen. Jälkisanojen viittaukset ovat tähän laitokseen Unamunon teoksista:

Obras completas. I-X. Edición de Ricardo Senabre. Biblioteca Castro, Fundación José Antonio de Castro, Madrid 1994–.

Tuotantoon kuuluvat muun muassa seuraavat teokset (vuosiluvut ovat julkaisuajankohtia tai joissain tapauksissa kirjoitusajankohtia, jos näiden välillä on eroa):

En torno al casticismo (1895, esseitä)

Paz en la guerra (1897, romaani)

La Esfinge (1898, näytelmä)

El porvenir de España (1898, kirjoitetaan yhdessä Angelo Ganivetin kanssa)

Amor y pedagogía (1902, romaani)

Paisajes (1902, matkakuvauksia)

De mi país (1903, esseitä Baskimaasta)

- La vida de don Quijote y Sancho* (1905, tutkielma)
Poesias (1907, runokokoelma)
Recuerdos de niñez y de mocedad (1908, muistelma)
El pasado que vuelve (1910, näytelmä)
Fedra (1910, näytelmä)
Rosario de sonetos líricos (1911, runokokoelma)
Soliloquios y conversaciones (1911, esseekokoelma)
Por tierras de Portugal y de España (1911, kokoelma matkakuvauksia)
Contra esto y aquello (1912, esseekokoelma)
El espejo de la muerte (1913, kertomuksia)
Del sentimiento trágico de la vida (1913, tutkielma)
Niebla (1914, romaani); suom. *Usva*. Suom. Sulamit Reenpää. Like, Helsinki 1997.
Abel Sánchez (1917, romaani)
El Cristo de Velázquez (1920, runoelma)
Tres novelas ejemplares y un prólogo (1920, novelliteos)
Tulio Montálban y Julio Macedo (1920, pienoisromaani/näytelmä)
La Tía Tula (1921, romaani)
Andanzas y visiones de España (1921, matkaesseitä)
Rimas de dentro (1923, runoja)
Teresa. Rimas de amor (1924, runoja)
La agonía del cristianismo (1925, tutkielma; ensilaitos ranskaksi, espanjaksi 1931)
De Fuerteventura a París (1925, kirjoituksia maanpaosta)
Nada menos que todo un hombre (1925, romaani/näytelmä)
Cómo se hace una novela (1926, tutkielma; ensilaitos ranskaksi espanjaksi 1928)
El hermano Juan o el mundo es teatro (1931, näytelmä)
El otro (1931, näytelmä)
San Manuel Bueno, Mártir (1933, pienoisromaani); suom. *Pyhän miehen ubri*. Suom. Taina Hämäläinen. Kirjaneliö, Helsinki 1983 (2. p. 1996).
Cancionero (1936, runokokoelma)

Unamunon teoksia löytyy verkosta Biblioteca Virtual Miguel de Cervantesin kautta, missä mm. useita osia koottujen teosten viimeisimmästä editiosta:

<http://www.cervantesvirtual.com/FichaAutor.html?Ref=2968>

Muutamia Unamunon esseistä verkossa myös seuraavassa osoitteessa:

<http://www.ensayistas.org/antologia/U.htm>

Tekstejä on löydettävissä myös mittavasta espanjankielisen filosofian verkkoportaalista Proyecto Filosofía en español:

<http://www.filosofia.org/pccero.htm>

KIRJALLISUUTTA UNAMUNOSTA

Valikoima monografioita ja kokonaisesityksiä (aikajärjestyksessä):

MARÍAS, JULIÁN, *Miguel de Unamuno*. Espasa Calpe, Madrid 1943. (2. ed. 1950, 3. ed. 1968, 4. ed. 1969, 5. ed. 1976.)

FERRATER MORA, JOSÉ, *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*. Losada, Buenos Aires 1944. (2. ed. 1957, 3. ed. 1980).

BAREA, ARTURO & BAREA ILSA, *Unamuno*. Bowes & Bowes, Cambridge 1952.

CLAVERÍA, CARLOS, *Temas de Unamuno*. Gredos, Madrid 1953.

BLANCO AGUINAGA, CARLOS, *Unamuno, teórico del lenguaje*. El Colegio de México, México 1954.

BLANCO AGUINAGA, CARLOS, *El Unamuno contemplativo*. El Colegio de México, México 1959. (2. ed. 1975.)

FERRATER MORA, JOSÉ, *Unamuno, a Philosophy of Tragedy*. Transl. Philip Silver. Univ of California Press, Berkeley 1962.

RUDD, MARGARET THOMAS, *The Lone Heretic*. Gordian Press, New York 1963.

SALCEDO, EMILIO, *Vida de Don Miguel. Unamuno en su tiempo, en su España, en su Salamanca*. Anaya, Salamanca 1964.

GARCÍA BLANCO, MANUEL, *En torno a Unamuno*. Taurus, Madrid 1965.

MARÍAS, JULIÁN, *Miguel de Unamuno*. Transl. Frances M. López-Morillas. Harvard Univ Press, Cambridge, Mass. 1966.

VALDÉS, MARIO J., *Death in the Literature of Unamuno*. University of Illinois Press 1964.

- ILIE, PAUL, *Unamuno: An Existential View of Self and Society*. University of Wisconsin Press, Madison 1967.
- CLAVERÍA, CARLOS, *Temas de Unamuno*. Gredos, Madrid 1970.
- OUIMETTE, VICTOR, *Reason Aflame. Unamuno and the Heroic Will*. Yale Univ Press 1974.
- WYERS, FRANCIS, *Miguel de Unamuno: the Contrary Self*. Tamesis, London 1976.
- NOZICK, MARTIN, *Miguel de Unamuno: The Agony of Belief*. Princeton Univ Press 1982.
- ORRINGER, NELSON, *Unamuno y los protestantes liberales (1912). Sobre las fuentes de Del Sentimiento trágico de la vida*. Gredos, Madrid 1985.
- GARAGORRI, PAULINO, *Introducción a Miguel de Unamuno*. Alianza, Madrid 1986.
- ROBERTS, GEMMA, *Unamuno: Afinidades y coincidencias kierkegaardianas*. Society of Spanish and Spanish-American Studies, Boulder, Co. 1986.
- FRANZ, THOMAS R., *The Word in the World: Unamuno's Tragic Sense of Language*. Strathmore, Athens 1987.
- ELLIS, ROBERT RICHMOND, *The Tragic Pursuit of Being. Unamuno and Sartre*. University of Alabama Press, Tuscaloosa and London 1988.
- NAVAJAS, GONZALO, *Miguel de Unamuno: Bipolaridad y síntesis ficcional. Una lectura posmoderna*. PPU, Barcelona 1988.
- ONIS, FEDÉRICO DE, *Unamuno en su Salamanca. Cartas y Recuerdos*. Universidad de Salamanca 1988.
- SARASA SAN MARTÍN, JOSÉ, *El problema de Dios en Unamuno*. Diputación Foral de Vizcaya, Bilbao 1989.
- JURKEVICH, GAYANA, *The Elusive Self. Archetypal approaches to the novels of Miguel de Unamuno*. University of Missouri Press 1991.
- HANSEN, KEITH W., *Tragic Lucidity. Discourse of Recuperation in Unamuno and Camus*. Peter Lang, New York 1993.
- WATSON, PEGGY W., *Intra-historia in Miguel de Unamuno's Novels: A Continual Presence*. Scripta Humanistica, Potomac 1993.
- CEREZO-GALÁN, PEDRO, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Trotta, Madrid 1996.
- URRUTIA, MANUEL, *Evolución del pensamiento de Unamuno*. Universidad de Deusto, Bilbao 1997.

- FAGAN, KEVIN, *The Freedom of Conscience in John H. Newman and Miguel de Unamuno*. Väitös. Texas Tech University 2003.
- OLSON, PAUL R., *The Great Chiasmus: Word And Flesh In The Novels Of Unamuno*. Purdue Univ Press 2003.
- FRANZ, THOMAS, R., *Unamuno's Paratexts: Twisted Guides to Contorted Narratives*. Juan de la Cuesta, Newark 2006.

Salamancan yliopisto kustantaa kausijulkaisua *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, joka on nimetty Unamunon nimikkoprofessorin mukaan ja joka on ilmestynyt vuodesta 1948 alkaen kerran vuodessa (43 volyymia). Verkkosivut:

http://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?tipobusqueda=CODIGO&cclave_revista=1542

Unamuno-tutkimusta julkaistaan säännöllisesti myös monissa muissa lehdissä, kuten esim. *Hispania*, *Hispanic Review* sekä *Modern Language Notes* (Hispanic Issues).

MUU KÄYTETTY KIRJALLISUUS

- ABELLÁN, JOSÉ LUIS, *Ortega y Gasset en la filosofía española*. Editorial Tecnos, Madrid 1966.
- BAKER, ARMAND F., Unamuno and the Religion of Uncertainty. *Hispanic Review* 1/1990 (58).
- BAKER, ARMAND F., The God of Miguel de Unamuno. *Hispania* 4/1991 (74).
- BALFOUR, SEBASTIAN, The Loss of Empire, Regenerationism, and the Forging of a Myth of National Identity. Teoksessa Graham & Labanyi 1995.
- BEARDSLEY, W. A., Don Miguel. *The Modern Language Journal* 6/1925 (9).
- BEEVOR, ANTONY, The Battle for Spain: The Spanish Civil War 1936–1939. Weidenfeld & Nicolson, London 2006.
- BIGGANE, JULIA, Introjection, Loss, and the Politics Possession in Unamuno's *San Manuel Bueno, mártir*. *Hispanic Review*, Summer 3/2005 (73).

- BLANCO AGUINAGA, CARLOS, Sobre la complejidad de *San Manuel Bueno, mártir*. *Nueva Revista de Filología Hispánica* 15, 1961. Julkaistu myös kokoelmassa Sánchez Barbudo 1974.
- BLANCO AGUINAGA, CARLOS, Unamuno's *Niebla*: Existence and the game of fiction. *MLN* 2/1964 (79).
- BOERIGTER, TOM, The Rationalization of Faith in *San Manuel Bueno, mártir*. *RLA* 2/1998 (10).
- BORGES, JORGE LUIS, Haarautevien polkujen puutarha. Toim. ja suom. Matti Rossi. WSOY, Porvoo 1993 (1969).
- BRADATAN, COSTICA, »God is dreaming you»: Narrative as Imitatio Dei in Miguel de Unamuno. *Janus Head* 2/2004 (7).
- BRENAN, GERALD, *The Spanish Labyrinth. An Account of the Social and Political Background of the Spanish Civil War*. Cambridge University Press (Canto), Cambridge 1990 (1943).
- BRITT ARREDONDO, CHRISTOPHER, *Quixotism: The Imaginative Denial of Spain's Loss of Empire*. SUNY Press 2005.
- BUTT, JOHN, *Miguel de Unamuno: San Manuel Bueno, mártir*. Critical Guides to Spanish Texts. Grant & Cutler, London 1981.
- CAMPOS FUENTES, MARÍA CRISTINA, *Pensées de Pascal en San Manuel Bueno, mártir de Unamuno*. *Hispanófila* no 149 2007.
- CARDWELL, RICHARD A., Modernismo frente a 98: el caso de las andanzas de Unamuno, *Anales de Literatura Española* 6, 1988.
- CARR, RAYMOND, *Modern Spain 1875–1980*. Oxford University Press 1980.
- CARR, RAYMOND, *Spain 1808–1975*. Oxford University Press 1982.
- CARR, RAYMOND, *The Spanish Civil War*. Norton, New York 1986.
- CECILIA LAFUENTE, MARÍA AVELINA, Dream's Shadows: Fiction and Reality in Miguel de Unamuno. *Analecta Husserliana* 2/2005 (87).
- CEREZO-GALÁN, PEDRO, Introducción. Teoksessa Miguel de Unamuno, *Del Sentimiento trágico de la vida*. Espasa Calpe, Madrid 1993.
- DEL MASTRO, MARK P., Ganiwet, Unamuno and Revindicating a '98 Precursor. *The South Carolina Modern Language Review* 1/2003.
- DOBON, MARÍA DOLORES, Prehistoria del conflicto entre modernismo y 98. *Hispanic Review* 1/1996 (64).
- EARLE, PETER G., Unamuno and the Theme of History. *Hispanic Review* 4/1964 (32).

- EVANS, JAN E., Kierkegaard and Unamuno's *San Manuel Bueno, mártir*: A Study in the Ethical Life. *Christian Scholar's Review* Fall 1/2004 (34).
- EVANS, JAN E., *Unamuno and Kierkegaard: Paths to Selfhood in Fiction*. Lexington Books, Lanham, MD 2005
- EVANS, JAN E., Kierkegaard, Unamuno, and Don Quijote as the knight of faith. *Symposium* 1/2006 (60).
- FASEL, OSCAR A., Unamuno and Spain. *Hispania* 1/1963 (46).
- FERRATER MORA, JOSÉ, On Miguel de Unamuno's Idea of Reality. *Philosophy and Phenomenological Research* 4/1961 (21).
- FOX, E. INMAN, El uso y el abuso del sentido de la «generación de 1898» de España. *Revista de Hispanismo Filosófico* 3/1998.
- FRANZ, THOMAS R., The Poetics of Space in *San Manuel Bueno, mártir*. *Hispanic Journal* Spring 1/1995 (16).
- GARCÍA QUEIPO, GENOVEVA, *Los intelectuales y la dictadura de Primo de Rivera*. Alianza, Madrid 1987.
- GIES, DAVID (toim.), *Cambridge Companion to Modern Spanish Culture*. Cambridge Univ Press 1999.
- GLANNON, WALTER, Unamuno's *San Manuel Bueno, mártir*: Ethics through Fiction. *MLN* 2/1987 (102).
- GÓMEZ, MICHAEL A., Unamuno and Schopenhauer: Art, Artistic Imagination and the Relation to Modernism. *Confluencia* Fall 1/2007 (23).
- GORDON, M., The Elusive Self: Narrative Method and Its Implications in *San Manuel Bueno, mártir*. *Hispanic Review* Spring 2/1986 (54).
- GRAHAM, HELEN & LABANYI, JO (toim.), *Spanish Cultural Studies. An Introduction. The Struggle for Modernity*. Oxford University Press 1995.
- GULLÓN, GERMÁN. *La modernidad silenciada: la cultura española en torno a 1900*. Biblioteca Nueva, Madrid 2006.
- GULLÓN, RICARDO, *La invención del 98 y otros ensayos*. Gredos, Madrid 1969.
- HAMMIT, GENE M., Poetic Antecedents of Unamuno's Philosophy. *Hispania* 4/1962 (45).
- HIGUERO, FRANCISCO J., Desmantelamiento subversivo de una dicotomía binaria en *San Manuel Bueno, mártir*. *Signa: Revista de*

la Asociación Española de Semiótica 8/1999.

- ISER, WOLFGANG, La interacción texto-lector: Algunos ejemplos hispánicos. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* Winter 2/1982 (6).
- JUNCO, JOSÉ ALVAREZ, Education and the Limits of Liberalism. Teoksessa Graham & Labanyi 1995.
- JUNCO, JOSÉ ALVAREZ & SHUBERT, ADRIAN (toim.), *Spanish History Since 1808*. Hodder Arnold, London 2000.
- LACY, ALLEN, The Unbelieving Priest: Unamuno's *Saint Emmanuel the Good, Martyr* and Bergman's Winter Light. *Literature Film Quarterly* 1/1982 (10).
- LAGO BORNSTEIN, J. C., Unamuno y Kierkegaard: dos espíritus hermanos. *Anales del Seminario de Metafísica XXI*. Univ. Complutense, Madrid 1986.
- LAÍN ENTRALGO, PEDRO, *La generación del Noventa y Ocho*. Espasa Calpe, Madrid 1997 (1945).
- LONGHURST, C. ALEX, The Problem of Truth in *San Manuel Bueno, mártir*. *The Modern Language Review* 3/1981 (76).
- LONGHURST, C. ALEX, Telling Words: Unamuno and the Language of Fiction. *Bulletin of Spanish Studies* 1/2006 (83).
- LÓPEZ-MORILLAS, JUAN, Unamuno and Pascal: Notes on the Concept of Agony. *PMLA* 6/1950 (65).
- LOZANO MARCO, MIGUEL ÁNGEL, Recuerdos de niñez y de mocedad. «Unamuno y el alma de la niñez». *Anales de Literatura Española* 14, 2001.
- MANCING, HOWARD, The Lessons of *San Manuel Bueno, mártir*. *MLN* 2/2006 (121).
- MARTÍNEZ MARTÍN, Izaskun, *William James y Miguel de Unamuno: Una nueva evaluación de la recepción del pensamiento pragmatista en España*. Väitös. Universidad de Navarra, Pamplona 2006.
- MORÓN ARROYO, CIRIACO, *San Manuel Bueno, mártir* y el «sistema» de Unamuno. *Hispanic Review* 3/1964 (32).
- NAVARRO, ALBERTO, Introducción. Teoksessa Miguel de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*. Cátedra, Madrid 1992.
- OLSON, PAUL R., Unamuno's Break with the Nineteenth Century: Invention of the Nivola and the Linguistic Turn. *MLN* 2/1987 (102).

- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, En la muerte de Unamuno. Teoksessa Sánchez Barbudo 1980.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *Ajatuksia tekniikasta*. (Meditación de la técnica, 1939.) Suom. Antti Immonen. *niin & näin* -kirjat, Tampere 2006.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *Obras Completas I-XII*. Alianza Editorial & Revista de Occidente, Madrid 1946–1983.
- PÁNICO, MARIE J., Unamuno: Doubt or Denial? *Hispania* 3/1963 (46).
- PENNINGTON, ERIC, Yahwism and Mythological Pre-Consciousness in *San Manuel Bueno, mártir*. *Hipertexto*, Winter 3/2006.
- PREDMORE, R. L., Flesh and Spirit in the Works of Unamuno. *PMLA* 4/1955 (70).
- RABATÉ, JEAN-CLAUDE, Miguel de Unamuno frente a la guerra civil: entre historia y leyenda. Esitelmä. Congreso de la Guerra Civil Española 1936–1939, 2006. <<http://www.secc.es/acta.cfm?id=1615>>
- ROBBINS, JEFFREY W., The Gift of Unbelief. An Existentialist challenge in a post-metaphysical world. *Angelaki* 1/2007 (12).
- SALGADO, MARÍA A., Rubén Darío y la Generación del 98: Personas, personajes y máscaras del fin de siglo español. *Hispania* 4/1999 (82).
- SALINAS, PEDRO, *Literatura española siglo XX*. Alianza Editorial, Madrid 2001.
- SÁNCHEZ BARBUDO, ANTONIO, La formación del pensamiento de Unamuno. Una experiencia decisiva: la crisis de 1897. *Hispanic Review* 3/1950 (18).
- SÁNCHEZ BARBUDO, ANTONIO, Los últimos años de Unamuno. *San Manuel Bueno* y el Vicario Saboyano de Rousseau. *Hispanic Review* 4/1951 (19).
- SÁNCHEZ BARBUDO, ANTONIO (toim.), *Miguel de Unamuno*. Taurus, Madrid 1980 (1974).
- STONE, BRAD ELLIOTT, On the Very Problem of the Problem of God in Zubiri and Unamuno. *The Xavier Zubiri Review* 2004 (6).
- TOMPERI, TUUKKA, Quijote-meditaatioita: elämä, kulttuuri ja filosofia Ortega y Gassetilla. *Synnyt – taidekasvatuksen tiedonala* 1/2004. <http://arted.uiah.fi/synnyt/index1_2004.html>

- TORRES, STEVEN L., *Origins of metacultural discourse in Spain: From the Enlightenment through Unamuno and Juan Ramon Jimenez*. The University of Nebraska, Lincoln 2006.
- URRUTIA, MANUEL MARÍA, Un documento excepcional: el manifiesto de Unamuno a finales de octubre – principios de noviembre de 1936. *Revista de Hispanismo Filosófico* 3, 1998.
- VALDÉS, MARIO J., Unamuno's Aesthetics of Disbelief. *South Central Review* 1/2001 (18).
- WARDROPPER, BRUCE W., Unamuno's Struggle with Words. *Hispanic Review* 3/1944 (12).

niin & näin -kirjoissa ilmestynyt

1. MIKKO LAHTINEN (toim.), *Henkinen itsenäisyys*
2. MARTIN HEIDEGGER, *Silleen jättäminen*
3. RALPH WALDO EMERSON, *Luonto*
4. PEKKA PASSINMÄKI, *Kaupunki ja ihmisen kodittomuus*
– *Filosofinen analyysi rakentamisesta ja arkkitehtuurista*
5. QUENTIN SKINNER, *Kolmas vapauden käsite*
6. PERTTI AHONEN, *Vireällä mielellä*
– *Ymmärtämisen ja eettisyyden mielialat*
7. JULIEN OFFRAY DE LA METTRIE, *Ihmiskone*
8. T. P. USCHANOV, *Wittgenstein in Finland*
– *A Bibliography 1928–2002*
9. MIKA HANNULA, JUHA SUORANTA & TERE VADÉN,
Otsikko uusiksi – Taiteellisen tutkimuksen suuntaviivat
10. TOMMI WALLENIUS, *Filosofian toinen – Levinas ja juutalaisuus*
11. DANIEL JUSLENIUS, *Suomen onnettomuus*
– *De Miseriis Fennorum*
12. MICHEL ONFRAY, *Kapinallisen politiikka*
– *Tutkielma vastarinnasta ja taipumattomuudesta*
13. J. J. F. PERANDER, *Yhteiskunta uutena aikana & muita kirjoituksia*
14. JUSSI BACKMAN, *Omaisuus ja elämä*
– *Heidegger ja Aristoteles kreikkalaisen ontologian rajalla*
15. NICCOLÒ MACHIAVELLI, *Castruccio Castracaniin elämä*
16. JUKKA PAASTELA (toim.), *Terrorismi*
– *Ilmiön tausta ja aikalaisanalyysjä*
17. LAURI MEHTONEN, *Moderniteetin jäljillä*
– *Tekstejä aistisuudesta, tiedosta ja sivistyksestä*
18. ARTHUR SCHOPENHAUER, *Taito olla ja pysyä oikeassa*
– *Eristinen dialektiikka*
19. JUHA DRUFVA, *Unohdettuja ajatuksia etsimässä*
20. JUHA VARTO & HAKIM ATTAR, *Syvä laulu*
21. JUSSI BACKMAN & MIIKA LUOTO (toim.), *Heidegger*
– *Ajattelun aiheita*

22. KARI VÄYRYNEN, *Ympäristöfilosofian historia*
– *maaäitimyytistä Marxiin*
23. TERE VADÈN, *Karhun nimi – kuusi luentoa luonnosta*
24. GUY HAARSCHER, *Tunnustuksettomuus*
25. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Ajatuksia tekniikasta*
26. TAPANI KILPELÄINEN (toim.), *Kääntökirja*
– *Kirjoituksia kääntämisen filosofista*
27. MARTIN HEIDEGGER, *Tekniikka ja käänne*
28. SIMONE WEIL, *Juurtuminen*
– *Alkusoitto ihmisvelvollisuuksien julistukselle*
29. MIKA HANNULA, *Suomalaisuudesta*
– *Erään sukupolven tarina*
30. FRIEDRICH NIETZSCHE, *Tragedian synty*
31. EDMUND HUSSERL, *Geometrian alkuperä*
– *Johdanto Jacques Derrida*
32. WILLIAM JAMES, *Pragmatismi*
– *Uusi nimi eräille vanhoille ajattelutavoille*
33. TUUKKA TOMPERI & HANNU JUUSO (toim.),
Sokrates koulussa
– *Itsenäisen ja yhteisöllisen ajattelun edistäminen opetuksessa*
34. JUHA VARTO, *Tanssi maailman kanssa – Yksittäisen ontologiaa*
35. GIORGIO COLLI, *Nietzschen jälkeen – Miten tullaan filosofiksi*
36. FJODOR DOSTOJEVSKI, *Talvisia merkintöjä kesän vaikutelmista*
37. MIGUEL DE UNAMUNO, *Traaginen elämäntunto*
ihmisissä ja kansoissa

Tilaukset

www.netn.fi/kauppa

niin & näin

PL 730

33101 TAMPERE



Espanjankielinen alkuteos Miguel de Unamuno,
Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos (1913)

Suomennos © Tapani Kilpeläinen ja
Eurooppalaisen filosofian seura ry.

FILI - Suomen kirjallisuuden tiedotuskeskus
on tukenut tämän kirjan suomentamista

ISSN 1457-9001

ISBN 978-952-5503-34-0

kustantaja: EUROOPPALAISEN FILOSOFIAN
SEURA RY, TAMPERE 2009

julkaisusarjan ulkoasu: VILLE TIETÄVÄINEN

painopaikka: TALLINNAN KIRJAPAINO-
OSAKEYHTIÖ, TALLINNA









