

**Erik Ahlman**

# **Teoria ja todellisuus**

**TEOKSET II**



**Verkkoversio julkaistu Erik Ahlmanin  
oikeudenomistajien ja WSOY:n luvalla**

**URN:ISBN:978-951-39-8655-1  
ISBN 978-951-39-8655-1 (PDF)  
ISSN 0357-4105**

**Erik Ahlman, Teoria ja todellisuus**

**Uusintapainos julkaistu Erik Ahlmanin  
oikeudenomistajien luvalla**

**Jyväskylän yliopisto  
Filosofian laitos  
Julkaisu 50**

**ISBN 951-680-743-7  
ISSN 0357-4105**

**Jyväskylä 1992**

# TEORIA JA TODELLISUUS

FILOSOFISIA ESSEITÄ YNNÄ AFORISMEJA

TEORIA  
JA  
TODELLISUUS

FILOSOFISIA ESSEITÄ  
YNNÄ AFORISMEJA

KIRJOITTANUT

ERIK AHLMAN

P O R V O O  
WERNER SÖDERSTRÖM OSAKEYHTIÖ

**WERNER SÖDERSTRÖM OSAKEYHTIÖN  
KIRJAPAINOSSA PORVOOSSA 1925**

*ISÄNI MUISTOLLE OMISTETTU*

## ESIPUHE.

Seuraavat kirjoitelmat ovat lähteneet samasta aihepiiristä kuin aikaisemmin julkaisemani kirja »Arvojen ja välineitten maailma» ja suureksi osaksi niissä käsitellään lähemmin ja uusilta puolilta eräitä jo siinä esiintyneitä ajatuksia. Myöskin niiden synty on samantapainen: ne olivat alkuaan erillisiä huomioita, jotka sitten koetin liittää kokonaisuudeksi, joissa asiat on nähty määrätystä yhtenäisestä näkökulmasta. Tällaisella menettelytavalla on kieltämättä heikkoutensa; kirjoitelmista voidaan ehkä väittää, ettei riittävää yhtenäisyyttä yksityisten ajatusten välillä kaikkialla ole saavutettu. Oli tämän asian laita miten hyvänsä; joka tapauksessa toivon, että esitykseni tarjoaa lähtökohtia enempiin samojen kysymysten ajatteluun. -- Filosofiset peruskäsitykseni ovat pysyneet pääasiassa samoina kuin mainitussa kirjassani, mutta en ole katsonut olevan syytä tässä yhteydessä ryhtyä niitä periaatteellisesti selventämään ja oikomaan eräitä väärinkäsityksiä; se edellyttäisi toisenlaista kirjaa kuin esilläoleva.

Loppuun olen liittänyt muutamia ajatelmia niiden alkuperäisessä, lyhyessä ja irrallisessa muodossa, ilman perusteluita ja kommentteja.

Turussa, syyskuussa 1924.

E. A.

## AJATUKSIA FILOSOFISESTA TARPEESTA.

Se, joka itsessään tuntee filosofisen tarpeen ja myös toteaa sen eräissä kanssaihmisissään, tulee ajatelleeksi, mitä tuo tarve on, mihin se perustuu ja mikä osa sillä voi olla ihmisten monien muiden pyrkimysten joukossa. Tätä tulee kysyneeksi sitäkin suuremmalla syyllä sentähden, että filosofia jos mikään on siinä maineessa, ettei se koskaan anna lopullista tyydytystä tuolle tarpeelle. Filosofiastahan väitetään, ettei se pääse mihinkään lopullisiin ja varmoihin tuloksiin, vaan ollaan usein pitkänkin taipaleen jälkeen yhtä pitkällä kuin matkalle lähtiessäkin — jos edes niinkään pitkällä. Mikä se sittenkin ajaa ihmisiä kulkemaan tällaesessa taikaympyrässä, ajamaan takaa kysymysten ratkaisua, jonka pysyväisyydestä ei näy olevan mitään toiveita?

Olevainen ennenkaikkea *on* ja me itse, ollen osia olevaisesta, olemme; me olemme sitä, mitä olemme, niin täydellisesti kuin suinkin mikään voi olla sitä, mitä se on. Tämä voi tuntua kovin mitäänsanomattomalta huomautukselta, mutta itse asiassa on tarpeellista tähänkin tosiasiaan kiinnittää huomiota. Meidän ruumiimme toimii ja herkemme työskentelee niiden lakien mukaisesti, mitkä olevaisessa vallitsevat, aivan täsmällisesti pienimpiäkin yksityiskohtiaan myöten; olevainen on täydellisessä sopusoinnussa itsensä kanssa. Olevaiselta itseltään ei puutu mitään. Voimme ehkä toisinaan, aavistuksenomaisesti kokea tämän, kuinka paljon »viisaampi» meidän olemuksemme on meidän tietoista itseämme. Olemuksemme ratkaisee kaiken käytännöllisesti.



Meidän alkuperäisin suhteemme maailmaan on siis se, että *olemme* maailmaa. Toinen suhteemme siihen on, että *elämme* maailman. Me näemme, kuulemme, tunnemme — yleensä aistimme —, eräitä puolia siitä, ja tajuamme oman sielumme liikkeitä. Me saamme maailmasta vaikutuksia ja aiheutamme vaistomaisia vastavaikutuksia. Tällä tasolla ei suhteemme maailmaan ole yhtä harmoninen: me arvioimme maailmaa milloin positiivisesti, milloin negatiivisesti. Maailma ei ole meidän halujemme mukainen. Siihen on tullut eräs tärkeä momentti mukaan nim. kärsimys, joka hävittää harmonian ja aikaansaa sen mitä sanomme tajunnaksi. Kärsimys eristää meidät maailmasta; nyt ovat toisiaan vastassa: minä ja maailma. Kumminkin vielä vaistokin osuu oikeaan, kun se jätetään omiin valtoihinsa, sillä *miksipä se erehtyisi? Erehtyminen on oikeastaan probleemi*. Sen ohella, että filosoofit tutkivat, miten tietäminen on mahdollinen, voisivat he ottaa pohdinnan alaiseksi, miten on mahdollista, että erehdymme. \*

Vielä on kolmas maailman suhtautumistapa: maailma tulee yksilölle ihmeelliseksi, arvoitukselliseksi; hän haluaa sitä *selittää*. Tämä halu johtaa tieteeseen, se johtaa myös filosofiaan. Nyt voimme esittää kysymykset: mitä on olivaisen selittäminen? minkä primäärisemmän tarpeen ilmaus on selittämistarve, miltä psykologiselta pohjalta se nousee? missä määrin voi selittämistarve saada tyydytyksensä? — Huomautettakoon tässä sivumennen, että nämäkin kysymykset johtuvat juuri tuosta samasta selittämistarpeesta. —

Selittäminen — mitä se tietää? Kenties voisi sanoa, että jokin on meidän mielestämme selitetty silloin, kun on saa u osoitetuksi, että jokin meille tuntematon lankeaa meille tunnetun käsitteen piiriin. Ukkonen esim. oli selitetty niinpian kuin oli osoitettu sen olevan sähköpurkauksen.

\* Tässä suhteessa kannattaa kiinnittää huomiota varsinkin H. Drieschin selvittelyihin (Wirklichkeitslehre 2. pain. s. 250 seur.)



Vihdoin tulee tuttuakin oudoksi. Tavallinen herättää ihmettelyä. Ihminen asettaa itselleen kysymyksen: mitä ovat ne ilmiöt, joita joka päivä näen silmieni edessä, mitä on aine, voima, elämä, henki? mikä on niiden syy? mitä on oleminen itse? ja muita kysymyksiä, jotka koskevat viimeisiä syitä ja perusteita. Hän yrittää etsiä jotakin vielä tutumpaa, josta aikaisemmin kyllin tuttuna pidetty voitaisiin johtaa.

Herää filosofinen ihmettely varsinaisessa merkityksessä. Ensimmäinen edellytys kaikelle filosofiselle spekulatiolle on kyky ihmetellä *eräitä* asioita, ei kaikkea sitä, mitä ihmiset yleensä ihmettelevät. Filosofit harjoittaa arviointia maailmaan nähden määrätessään, mitkä asiat ovat erikoisesti ihmettelemisen arvoisia. Hän haluaa ihmetellä, mutta haluaa samalla päästä ihmettelystään selittämisen kautta. Hänen henkinen asenteensa on siis omituisella tavalla kahtalainen. Ihmettelytaipumus on ennen kaikkea sitä, ettei pidä mitään asiaa ilman muuta itsestään selvänä tai luonnollisena. Kaikki on kysymyksenalaista: lopulta maailman olemassaolo, tietämisen mahdollisuus, ajatuslakien pätevyys. Filosofit suhtautuu kaikkeen täydellisellä ennakkoluulottomuudella; se on suorastaan hänen intohimonsa ja samalla se moraali, minkä hän itseään varten on valinnut. Jos filosofian historiassa yleensä on havaittavissa jotakin edistystä, tahtoisin sanoa, että se on siinä, että yhä uusia ja uusia asioita on opittu pitämään ei-itsestään selvinä.

Tämä kaiken epävarmaksi tekeminen ulottuu myös eettiselle alalle: arvioinnit, mitkä näyttävät yleisesti paikansäilyviltä, tehdään epäilyksenalaisiksi: kysytään, onko sen suurempaa aihetta asettaa yhteiskuntaa, valtiota tai perhettä yksilön edelle kuin päinvastoin, järjellisyyttä järjettömän edelle, sivistystä sivistymättömyyden, johdonmukaisuutta epäjohdonmukaisuuden, terveyttä sairauden, ihmistä eläimen, tai itsenäistä harkintaa auktoriteettiuskon













filosofialle mitä tärkeimpänä ja sen luovuttamattomana oikeutena, että siinä metodi on aina vapaa ja että ainoana koetinkivenä sille, että jollekin ajattelutyölle on annettava filosofian nimi, on se, että se tapahtuu hengessä ja totuudessa, että se on ilmaus todellisesta filosofisesta tarpeesta. Siinä tulee kaiken olla aina vapaata: käsitteiden valitseminen ja muodostaminen, joilla työskennellään ja myöskin tietämisen lähteet. Sieltä ei ole a priori suljettava pois esim. tietämistä, joka haluaa perustua tunteeseen, intuitioon, aavisteluun. Voikin olla varma siitä, että filosofinen ajattelu ei koskaan tule tyytymään siihen, että eräät mahtipontisesti dekretoivat, että filosofoinnin sisällyksen tulee olla tätä tai tuota eikä mitään muuta. Filosofia on eräs haarautuma hengen elämää, joka saa muotonsa kulttuurin, ajanhengen ja harjottajiensa persoonallisuuksien mukaan.

Metodien suurin merkitys on siinä, että ne antavat jonkinlaisen takeen tutkimustulosten arvosta, silloin kuin persoonallisuudet semmoisinaan eivät sitä anna. Mutta muuten ei metodilla filosofiassa ole mitään ainakaan positiivista merkitystä ja ainakin minua epäilyttävät filosofiset tutkimukset, joissa tutkijan ensimmäisenä työnä näyttää olleen sen menetelmän määrääminen, mitä hän tulee käyttämään. Tuntuu näet psykologiselta mahdottomuudelta, että se, jolla todella on *jotakin sanottavaa*, ensiksi lähtisi määrittelemään, millaisten metodisten tai muiden perusteiden edellytyksellä ja niitä huomioonottaen hän on niin sanoakseni muodollisesti oikeutettu sanomaan sanottavansa. Äärimmäisten kysymysten ja ikuisuuden edessä on kaikista vähintään mitään metodeja. Täällä on vain ihmiset ja heidän henkensä ja sydämensä. Metodit tulevat vain häiritsemään ihmisen välitöntä suhdetta maailmaan, hänen koettaessaan ilmaista sanoin, millaisena sen olemus hänen tajunnassaan esiintyy. Tällä en kuitenkaan tahdo kieltää tietokritiikiltä sen arvoa filosofian käsittelylle sikäli kuin filosofian tulokset tahdotaan nähdä tieteellisessä valossa,

joka on myös eräs tapa tarkastella filosofiaa joskaan ei ainoa. Mutta en voi uskoa, että kenelläkään filosofilla tietokritiikki olisi ollut maailmankatsomuksen muodostumisen lähtökohtana, vaan se tulee vasta myöhemmin, antamaan loogillista arvovaltaa jo valmiille ajatuksille tai intuiatioille. Tietokritiikkien paljonpuhuttu a priori on psykologisesti katsoen synnyltään luullakseni useimmissa tapauksissa — a posteriori.

Ei tarvitse kovinkaan paljon lukea filosofista kirjallisuutta, ennenkuin huomaa, että täällä persoonallisuudella on paljota tärkeämpi asema kuin puhtaassa tieteessä. Varsinaisessa tieteessä tutkija voi peittyä usein asioitten taakse, jäädä eräänlaiseksi abstraktumiksi, ja voinee sanoa, että on etu, jos asiat täydellisesti itse puhuvat puolestaan. Mutta näin ei koskaan voi olla filosofiasissa. Se johtuu jo yksin siitä seikasta, että filosofi kuvaillessaan ja selitellessään maailmaa viimekädessä kuvailee ja selittelee sitä maailmaa, mikä hänelle on annettu hänen omassa tajuntasisälössään. Sillä sehän on lopulta ainoa todellisuus, minkä hän välittömästi tuntee. Hän on samalla kertaa sekä itse oma aineistonsa, että tämän aineiston järjestelijä ja selvittäjä. Hänen täytyy filosofiassaan synnyttää harmoniaa siinä maailmassa, joka on hänen tajuntansa sisällyksenä, jotta hän voisi toisissa aikaansaada vastaavan harmonian. Mutta samalla tämä vaikutus edellyttää, että toiset omaksuvat hänen persoonallisen aspektinsa, tulevat osallisiksi siitä asenteesta, mikä hänellä on. Tämä koskee kaikkia maailmankuvia, teoreettisimpia ja näköjään kalseimpiakin. Mutta erikoisessa määrässä tämä koskee kaikkea arvioivaa filosofiaa, maailmankatsomuksia arvioivassa mielessä, joissa ajattelijat esittää toistensa kanssa sopusointuun saatettujen arviointien kokonaisuuden. Tällaiset kokonaiskäsitukset ovat erikoisesti ankkuroidut esittäjänsä persoonallisuuteen.

Koska jokaisella kulttuurilla ja jokaisella ajalla on omat tieteelliset tosiasiansa, omat käsitteensä, omat arviointinsa

apperkeptio- ja arviointipohjansa ja filosofia ei itse tutki, vaan vastaanottaa sen, mikä on annettuna tieteessä, yleisissä käsityksissä ja ympäristön monin tavoin muodostelemassa tajunnassa ja järjestelee sitä, on seurauksena, että kullakin kulttuurilla ja aikakaudella on oma filosofiansa, joka kantaa niiden leimaa ja että muunlainen filosofia ei saavuta siinä ympäristössä vastakaikua kuin sellainen, joka on kulttuuripiirin ja aikakauden mentaliteetin mukainen. Metafyysillinen tarve on kylläkin ihmisissä häviämätön, mutta sitä täytyy tyydyttää eri tavoin, kulloisenkin ajan yleishengen mukaisesti. Antiikki vaatii maailmanselityksiltä käsitteiden käyttämistä, joiden sisältö oli staattista, rajotettua, länsimainen henki taas vaatii dynaamisia selityksiä; sentähden miellyttävät sitä sellaiset käsitteet kuin energia tai — lähdeittäessä tajunnan ilmiöistä — pyrkimys tai tahto; tai biologisesti orientoituneissa selityksissä elämä ja kehitys.

Filosofian vaikutus on paljoo ratkaisevammin kuin tieteen tunteenomaista laatua. Tosin tämä tunnevaikutus saadaan aikaan ainakin pääasiallisesti tiedollisilla aineksilla; psykologisesti voisi ehkä selittää asian niin, että tunne johtuu filosofialle ominaisesta lukuisien mielikuvien liittämistä kokonaisuuksiksi, usein yhdeksi ainoaksi suureksi kokonaisuudeksi. Tällaiset kokonaisnäkemykset ovat nim. tunnetusti tunnekylläisiä. Lisäksi tulee, että yksilö itse näkemyksessä sulautuu suuremman yhteyden osaksi ja kokonaistunne nielee yksilöön itseensä kohdistuvat tunteet synnyttäen hänessä sisäisen vapautuneisuuden ja harmonian, joka on sukua uskonnolliselle tunteelle.

Tässä tulemme filosofian henkisesti terapeutiseen merkitykseen. Että ankaralla ja puhtaalla tieteellä on tyynnäyttävä ja voimme sanoa parantava vaikutus rauhattomiin, henkisesti vieläpä ruumiillisestikin kärsiviin ihmisieluihin siellä, missä maaperä muuten on sille otollinen, on kieltämätön tosiasia. Ihmisen eräs henkinen vihollinen on hämä-

ryys ja sen osaa tiede usein poistaa. Moni on sielullisesti rakennettu siten, että hänen kärsimyksensä vähenevät, kun osoitetaan, mitä ne ovat ja mistä ne johtuvat. Totuus parantaa. Myöskin uskonto tai paremmin sanoen usko parantaa, sen suggestiivisen vaikutuksen kautta, mikä sillä on ihmismieleen, täyttäessään ihmisen valtavalla tunteella, joka työntää syrjään kaiken levottomuutta tuottavan ja asettaessaan hänen omaksuttavikseen arvoja, joiden rinnalla kaikki muu vaipuu mitättömäksi. Filosofian vaikutuksessa on kuin elementtejä kummastakin, tieteestä ja uskonnosta. Tieteen kanssa on yhteistä se vapauttava teho, mikä on asioiden kirkastumisessa ja ymmärrettävyydessä, ahdistavan hämäryyden poistumisessa. Uskonnon kanssa on yhteistä se persoonallisuutta kokoava tunne, joka johtuu siitä, että arvokkaimmaksi kaikesta tunnetaan pyrkimys tehdä maailmasta *puhdas tietämisen ja selittämisen objekti*, maailmasta kokonaisuudessaan, kaikkine sen yksityiskohtineen, niihin luettuna henkilökohtaiset tuskat, surut ja vaikeudet. Sanoin pyrkimys, sillä se on vihdoinkin kaikessa filosofiassa pääasia, sillä on immanentti arvonsa pyrkijälle itselleen. Ja ehkä parain palvelus, minkä filosofi voi tehdä, on siinä, että hän voi suggeroida ihmisiin tämän pyrkimyksen ja tunteen sen arvosta.

Tietystikään eivät kaikki voi käyttää filosofian lääketta hyväkseen eivätkä liioin kaikki sitä tarvitse. Eiväthän terveet tarvitsekaan parantajaa vaan sairaat.

Tiede koettaa auttaa ihmistä elämään selittämällä ilmiöitä niin pitkälle kuin se taitaa ja siitä, mihin se lopettaa, jatkaa filosofia vielä jonkun matkaa eteenpäin, niin pitkälle nimittäin kuin yleensä ihmistä selittämällä voidaan auttaa. Mutta sitten tulee pysähdys. Selittäminen on tyhjentänyt mahdollisuutensa, minkä se välttämättömästi aina tekee enemmän tai myöhemmin. Se ei ole ihmishengen syy, vaan koko selittävän maailmansuhtautumistavan semmoisenaan. Tämä olisi aina muistettava. Maailma ei ole

koskaan vaatinut selitetyksi tulemista. Kantakaamme silloin myös seuraukset, kun sen niskaan pakotamme selityksemme! Maailma itse kyllä jaksaa kantaa tämän puutteellisuuden, se jatkaa järkkymättä matkaansa vanhaan tapansa välittämättä hitustakaan kaikesta monisanaisesta viisastelusta jossakin sen kolkassa. Tämäkin olisi filosofin hyvä muistaa, — jotta hän voisi pysyä filosofina.

## TRANSCENDENTISTA.

Tiede, vieläpä filosofiakin tämän sanan ahtaamassa merkityksessä liikkuvat immanenttisen olevaisen piirissä, sen olevaisen, jonka me aistimilla havaitsemme ja järjellämme voimme käsittää tai ainakin yritämme käsittää ja mikä olennaisesti on tietämiskykymme rajojen sisäpuolella. Mutta ihmishenki pyrkii vielä niittenkin rajojen tuollepuolen, mitkä järki sille on asettanut. Se aavistelee järjen ja kaikkien inhimillisten tiedoitsemiskykyjen ulottuvilla olevan maailman takana olevan toista, niinkuin usein sanotaan »todellisempaa», »korkeampaa» olevaista. Tätä me nimitämme transsendentiksi maailmaksi. Tämä maailma on osaksi tietämisellä käsitetyn, osaksi elämällä saavutetun todellisuuden kaivattu täydennys.

Aavistus transsendentin olevaisen olemassaolosta alkaa siinä, missä inhimillinen järki on tyhjentänyt mahdollisuutensa, mutta missä ihmishenki sammuttamattomassa tietämisjanssaan yhä kurkottautuu eteenpäin tuntematonta kohti. Samoin siellä, missä inhimillinen tahto ja tunne tyydyttämättömyydessään yhä kaipaa objektiivista vastinetta, senjälkeen kuin olemassaolevat ja tiedetyt tyydytysmahdollisuudet ovat osoittautuneet riittämättömiksi. Transsendentin rajoille johtaa siis sekä älyn että tunteen tie, molempain ollessa mitä läheisimmässä vuorovaikutuksessa toistensa kanssa. Älyä nimittäin ajaa juuri tunne pyrkimään sen omien rajojen ulkopuolelle ja toisaalta pukeutuu tunne saapuessaan immanentissa maailmassa objektiivisten

tyydytysmahdolluuksiensa viimeisille ääri­lle intellektua­liseen muotoon liittyen mielikuviin, joitten sisällyksenä on juuri transsendentti olevainen.

Transsendentti maailma on se, mistä ei voi mitään tietää, mutta jonka olemassaolo aavistetaan ja vielä useam­min: jonka olemassaoloon uskotaan. Jos jo koko sen ole­massaolo on täysin tunteenomaisen aavistuksen varassa, on sitä vielä enemmän sen laatu. Transsendenteille käsi­tyksille, missä niitä sitten tavattaneekin ja niin suuressa määrin kuin muuten eronnevatkin toisistaan, ovat kummin­kin eräät piirteet yhteisiä.

Ensinnäkin on niille yhteistä se usko, että transsen­dentti olevainen on *aivan toisenlaista* kuin immanentti, meidän elämämme (»erlebt») olevainen. Vieläpä ajatuslakien kelpoisuus transsendenttiin nähden ei ole vain kyseen­alainen, vaan on meillä käsitys, että ne eivät enää siellä pidä paikkaansa. Vielä suuremmassa määrässä on tietysti näin asianlaita luonnonlakien. Tämä taipumus kuvitella transsendenttia saa ilmauksensa pyrkimyksessä saada trans­sendentin luonne ilmaistuksi paradokseilla, joissa järjen riittämättömyys transsendentin tasolla paraiten, voimak­kaimmin saadaan esille. Tämän seikan valaisemiseksi voi mainita tahdonvapauskysymyksen semmoisena kuin Kant sen on ratkaissut. Immanentissa maailmassa ihminen on täysin syysuhteen lain determinoima ja näin ollen hänen tahtonsa epävapaa. Mutta transsendenttissa eli kuten Kant sanoo »intelligibelissä» maailmassa on taas ihmisen tahto vapaa. Tässä on loogillinen ristiriita, jonka salliminen im­manentissa maailmassa on mahdotonta, mutta transsen­denttissa täysin mahdollista ja mitään lisäselvityksiä kai­paamatonta. Jälkimmäisessä tapauksessa on lähtökohtana transsendentti, joka piiriinsä tavallaan sulkee immanentin ja ikäänkuin läpituntee sen. Sitävastoin immanentista lähdetessä on tällainen käsityskanta mahdoton; se sotii koko immanenttista ajattelutapaa vastaan. Erittäinkin us-

kontojen piirissä, joiden alaan transsendentti erikoisesti kuuluu, tapaamme usein tällaisia paradoksaalisia käsityksiä. Näin on laita esim. kristillisessä dogmiopissa, josta voi esimerkkinä mainita kolminaisuusdogmin tai opin Kristuksen jumaluudesta. Jumaluus on samalla kertaa yksi ja kolminainen; Kristus on samalla kertaa jumala ja ihminen. Uskonnon piirissä näyttäytyy selvimmin myös se transsendenttisuontoisen ajattelun piirre, että luonnonlait eivät ole transsendentissa maailmassa sitovia, siinä, että ihmeet jumaluuden s. o. transsendenttien voimien aikaansaamina ovat mahdollisia. Alkeellisemmalle hengenheimälle ovat ihmekertomukset — kaukana siitä, että ne olisivat todistena uskonnon mitättömyydestä — mitä voimakkein todistus sen puolesta. Sillä uskonto rakentaa transsendentille tunteelle, ja koska tämä tunne liittyy käsityksiin tavallisen järjen vastaisesta olemassaolosta, on ymmärrettävää, että ihmeet, jotka juuri ovat vaikutuksia tällaisesta olemistavasta, osaltaan tukevat tätä käsityskantaa, jonka kanssa ne ovat täydellisessä sopuoinnussa. Juuri ihmekertomukset ovat alkeellisin transsendentin taipumuksen ravinto; dogmeissa esiintyvät loogilliset ristiriidat kuuluvat jo korkeammalle tasolle.\*

Transsendentin katsomustavan perusajatuksena siis on, että on olemassa maailma, asioiden järjestys, yleensä *jokin*, joka olemukseltaan on aivan toista kuin se, mitä me koskaan olemme kokeneet ja ajatelleet, tai voimme ihmisinä kokea tai ajatella. Mutta tähän ei ihmishenki sittenkään kokonaan tyydy, vaikka se periaatteessa olisikin tästä selvillä. Se tahtoo jotenkin kumminkin kuvitella sitä, mitä esiripun takana on. Siitä nuo historiallisten uskontojen, kaikkein korkeimpienkin transsendentit spekulatiot jumaluudesta ja sen luonteesta j. n. e.; ja filosofiakaan ei voi vastustaa hokutusta rakennella kuvitelmiä tästä maail-

---

\* Järkilogiikan riittämättömyyttä uskonnollisen ajattelun alalla käsittelee E. Spranger, Lebensformen s. 225 seur.



masta, vaikkakin täytyy sanoa, että se ei halua kuten uskonto paradoksaalisilla väitteillä merkitä sitä periaatteilista eroa, mikä on olemassa sen maailman välillä, missä me psykofyysillisellä olemuksellamme elämme ja sen välillä, mistä emme mitään tiedä, vaan mitä ainoastaan aavistelemme.

Kun transsendentti aavistus sanoo, että on olemassa toinen maailma, joka on aivan toinen kuin meidän järjellä käsittämämme, alkaa ajatus liikkua negatioiden piirissä. Näistä kumminkin tulee pian positiivisia määreitä. Kun me täällä elämme ajassa — käsitettäköön se sitten realiseksi taikka vain »havainnon muodoksi» —, kuvitellaan, että transsendentti on *ajaton*; tästä ajatus taas lankeaa helposti takaisin immanenttiin olemistapaan, jolloin ajattomuus muuttuu iäisyudeksi l. ikuisuudeksi. Kun puhutaan »ikuisesta» transsendenttien asioiden yhteydessä, on usein vaikea sanoa, tarkoitetaanko tällä sanalla äärettömän pitkää aikaa vai ajattomuutta; nämä käsitteet sulavat siinä määrin yhteen, ettei tuon sanan käyttäjä itse useimmiten voi tehdä tiliä siitä, mitä hän tarkoittaa.

Harvemmin kuin ajattomuudesta näkee puhuttavan transsendentin *paikattomuudesta*. Jumalan kaikkialläläsnäolevaisuutta voisi ehkä pitää transsendentin paikattomuuden projektiona immanentissa maailmassa. Tuntuu siltä, että »ajattomuus» on paremmin tajuttavissa, käsitettävissä, — jos tätä sanaa saa käyttää, sillä kysymys on tietysti tunteenomaisesta käsittämisestä — kuin paikattomuus. Silmänräpäys esim. voi toisinaan herättää tunteen olemassaolosta, joka on täysin ajan kategorian ulkopuolella eikä enää osa ajasta. Oikeastaan se ainakin symbolisoi ajattomuutta paremmin kuin iankaikkisuus, joskin tavallisesti ajatellaan päinvastoin. Äärimmilleen kohonnut tunnehuuma on omiaan saattamaan tajunnan ei vain ajan ja paikan, vaan myös yksilöllisyyden kategoriain ulkopuolelle ja näinollen herättämään tunteen transsendenssista. Uskontojen ek-

staasi-(hurmos-) tilat niiden moninaisissa muodoissa ja asteissa ja orgiastinen uskonnollisuus ovat kenties yrityksiä tunteenomaisesti päästä transsendentin yhteyteen.

Mainitsimme paitsi aikaa ja paikkaa myös *yksilöllisyyden* kategoriana, joka usein transsendentissa käsitetään kumotuksi. Transsendentille ajattelulle ei todella ajatus olemistilasta, josta yksilöllisyys puuttuu, ole suinkaan vieras; tarvitsee vain viitata buddhalaiseen nirvanakuvielman. Esimerkkejä voisi jatkaa osoittamalla, miten muutkin olevaisen kategoriat: ykseyden ja moneuden, syy-suhteen, j. n. e. transsendentissa ajattelussa esiintyvät kumottuina.

Mutta, kuten sanottu: negatioista tulee usein positioita. Annetaan etusija eräille kategorioille toisten edellä, niin esim. ykseys-kategorialle moneuden edellä: transsendentti olevainen on *ἐν καὶ πᾶν* — niinkuin elealainen filosofikoulukunta sanoi — tai jotakin siihen verrattavaa. On kuin väkisinkin jouduttaisiin vanhoihin immanentisiin muotoihin, vaikkakaan transsendenssin perusprinsiippi oikeastaan ei sallisi — kuten Kant selvimmin on osoittanut — minkäänlaisten käsitteiden muodostamista sen olemuksesta, sillä a priori ovat kaikki käsitteet sovellettavissa vain kokemusmaailmaan. Kun sanomme, että transsendentissa ei ole moneutta, on tarkoitus lausua, ettei siellä ole moneutta *meidän* tuntemassamme mielessä, mutta on liiaksi väitetty, kun sanotaan, että siellä vallitsee ykseys; ainoa, millä voi puolustaa tämän sanan käyttämistä on, että sitä käytetään vain *symbolisesti* ilmaisemaan meikäläisen moneuden ei-olemista. Samoin on laita esim. muuttumattomuuden käsitteen. Meidän maailmassamme kaikki on alinomaisen muuttumisen tilassa. Transsendentista voidaan peruskäsityksen mukaisesti sanoa, että aavistamme, ettei siellä ole muuttumista meidän ajattelemassamme mielessä. Mutta liika pitkälle menee väite, että muuttumattomuus olisi transsendentille olennaista. Kun transsendentin olemusta sanoin

ilmaisemme, olisi meidän muistettava, että sanat korkeintaan voivat ilmaista sitä symbolisesti, nim. siten, että niiden käsitteisällykset antavat meidän aavistaa transsendentissa maailmassa vallitsevia suhteita, mutta nämä suhteet itse jäävät meiltä salatuiksi, emmepä edes voi niitä havainnollisesti ajatellakaan. Transsendentin symbolit ovat symboleja jostakin — meille oikeastaan tuntemattomasta. Ainoa, mitä siis voimme sanoa käsitteistä, joita sovellutamme transsendenttiin, on, että jos ne ovat jotakin, ovat ne vain symboleja, ja transsendentista itsestään voimme pitää kiinni vain niin kauan kuin olemme tietoiset kaikkien näiden käsitteiden symboliluonteesta.

Niinkuin sanoimme, on kaiken transsendentin perustana tunne, joka toisaalta sisältää uskon, että se on olemassa ja toisaalta kaipauksen päästä kosketuksiin tämän olemismuodon kanssa. Onko todella transsendenttia olemassa, se on järjelle ikuisesti avoin kysymys. Sitävastoin on ilmeinen tosiasia, että *transsendentin tunne* on olemassa ja että ihmisessä on taipumus uskoa transsendentin olemassaoloon.

Voisi karakterisoida tätä tunnetta niin, että se on ääni, joka sanoo meille, ettei se maailma, se olevainen, minkä elämme ja minkä voimme koskaan näillä kyvyillämme tajuta, ole kaikki, vaan että lisäksi on olemassa jotakin toista, joka on tämän maailman perustuksena, johon se jollakin tavoin viittaa, tarkoittaa, josta se on symboli; käsittämätön maailma, joka kumminkin lopulta antaa tälle meidän olemisellemme sen merkityksen. Tämä »jokin» on samalla — jos asian haluamme tunteenomaisesti ilmaista — tähän maailmaan verrattuna jotakin suunnattomasti valtavampaa, suurempaa, tärkeämpää; samalla se on täydellisempää tai sanokaamme: se on täydellistä ja täydellisyydessään lopullista, absoluuttista. Se sisältää kaiken lopullisen perustuksen, selityksen ratkaisun ja sovituksen.

Tahdomme tässä viitata eräisiin *tunteisiin*, jotka voivat

huipistuessaan saada transsendentin sävyn, pyrkien tavallisen olemisen rajapyykkien ulkopuolelle.

Ensinnä *minä-tunne*. Se on tavallaan kaikkien muidenkin transsendenttien tunteiden perustuksena. Tarkoiton tunnetta, jonka toisinaan, erittäinkin eräinä hetkinä, (esim. yön hiljaisuudessa) oman minän olemassaolo herättää. Yksilöstä tuntuu ihmeitten ihmeeltä se pelkkä tosiasia, että *hän on*. Jollei ihmiselle koskaan hänen oma olemassaolonsa ole näyttäytynyt ihmeteltävältä, ei hän koskaan voi ymmärtää, mitä yleensä on transsendentti tunne ja hänen ajattelultaan on aina puuttuva se problemaattisuuden tausta, mikä äärimmäisten kysymysten käsittelemiselle antaa niiden valtavuuden. Hän ei voi silloin myöskään ihmetellen seisoa itse olemassaolon arvoituksen edessä, sillä se osa olemistosta, mikä ensimmäisenä herättää kyselevää ihmetystämme, olemme me itse ja siitä sitten laajenee ihmettely käsittämään olemassaolevan kokonaisuudessaan, yleisenä tosiasiana. Sen taas, joka omassa olemisessaan näkee ihmeen ja probleemin, valtaa samalla tunne, että hänen olemisensa *merkitsee* jotakin, että hänen olemisensa ei ole selitettävissä ainoastaan näkyvän ja tajuttavan maailmantapahtumisen osaksi ja vaikutukseksi, vaan että se on jotakin yli sen, heijastus tai vaikutus jostakin järjelle käsittämättömästä — tätä vaatii tunne imperatiivisella ehdottomuudella, vaikka järki vaikenee tai ehkä vastustaakin tällaista ajattelutapaa.

Transsendentti *minä-tunne* laajenee *kohtalotunteeksi*, joka on ehkä vielä selvemmin transsendentti tunne. Yksilö ei voi mukautua siihen ajatukseen, että kaikki, mitä hänelle tapahtuu, olisi vain mekaanisen syysuhteenlain vaikutuksia ja näin ollen, hänen oman persoonallisuutensa kannalta katsoen, sokean sattuman ja tilapäisyyksien alaista, vaan hänen tunteensa vaatii, että syysuhteenlain ja mekaanisen maailmantapahtumisen yläpuolella on olemassa toinen asioiden järjestys, joka tavalla tai toisella ottaa huomioon

hänet persoonallisuutena. Hänestä tuntuu, että täytyy olla olemassa toinen tapa nähdä hänen elämänsä tapahtumat, nähdä ne hänen kannaltaan, nähdä ne, tosin yhtä välttämättömänä sarjana kuin syyn ja seurauksen lain sarjat, toteuttamassa eräitä korkeampia, joskin hänelle itselleen tuntemattomia tarkoitusperiä. Hän voi ehkä itse koettaa tulkita noita toisia periaatteita, joiden valossa hänen elämänsä sen lisäksi on selitettävissä, hän voi esim. nähdä siinä moraalisten tarkoitusperien toteuttamista, mutta teki hän sen tai ei, se tunne on melkein jokaisella ainakin toisinaan, että hänen elämänsä tapahtumilla on joku häneltä itseltään tosin salattu ja järjen avulla selvittämättömissä oleva merkitys.

Sanoimme, että kohtalotunne transsendenttina tunteena on sukua transsendentille minä-tunteelle. Me joudumme kosketuksiin transsendentin kanssa omaan kohtaloomme kohdistuvan tunteen välityksellä. Mutta me opimme yleistämään kohtaloajatuksen, näemme muiden elämän ja vihdoin koko maailmantapahtumisen transsendentissa valossa ja tulemme tätä tietä tuohon kaiken transsendentin perusvakaumukseen: maailma *on* jotakin muuta kuin mitä se on; se merkitsee jotakin, on heijastus jostakin, on jonkin korkeamman vertauskuva. »Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis»!

Vielä eräät muutkin tunteet johtavat transsendenttiin. Tällaisia ovat nimenomaan kaikki n. s. *korkeammat* eli *ideaaliset tunteet*. Olemme jo puhuneet siitä, miten älyn tyhjennettyä mahdollisuutensa objektiivisen maailman ymmärtämisessä *tietämistarve* tyydyttämättömyydessään yhäti etsii absoluuttista ja viimeistä, joka niinsanoaksemme tekisi sen enemmän toiminnan tarpeettomaksi ja näin päätyy aavistelemaan transsendenttia olemista, jolle osaksi negatiivinen, osaksi paradoksaalinen, osaksi symbolinen ilmaisutapa on mahdollinen. *Uskonnollinen tunne* ja transsendenssin tunne ovat lähimpänä toisiaan ja voi ehkä sanoa,

että ne suorastaan lankeavat yhteen. Ainakaan ei voi ilman transsendenttia tunnetta olla olemassa uskonnollisuutta ja toiselta puolen voinee joltisellakin syyllä sanoa, että jokainen tunne, joka kohoo transsendenssin asteelle, sisältää uskonnollisen tunteen aineksia. Uskonnollisen tunteen ja uskonnollisten käsitysten suhteesta transsendenssiin olisi edellisen lisäksi paljonkin puhumista, mutta se veisi liian pitkälle ja kuuluu varsinaisen uskonnonfilosofian ja -psykologian piiriin.<sup>1</sup>

Mitä *etillisiin tunteisiin* tulee, osoittaa niiden analyysi selvästi, että ne lopulta johtavat transsendenttiin. Absoluuttisen eetillisen hyvän ja pahan olemassaolo ei ole mahdollinen ilman samanaikaista uskoa niiden transsendenttiin perustaan. Immanentin refleksion kannalta ovat ne aina relatiivisia ja subjektiivisia. Tiede voi selittää hyvän ja pahan monella tavoin: biologisesti, sosiologisesti, psykologisesti, siis elämän ja olemassaolon taistelun, yhteiskunnallisten tekijöiden tai sielullisten prosessien välttämättömäksi tulokseksi, mutta ei sillä yhdellä tavalla, mitä eetillinen tunne vaatii: kahdeksi maailman perimmäisen olemuksen mukaiseksi, vastakkaiseksi, absoluuttiseksi, ikuiseksi ja merkitykselliseksi periksi. Tieteelle ei voi olla olemassa mitään absoluuttisesti hyvää ja paha ja kaikki tieteen yritykset asettaa hyvän ja pahan probleemi tässä absoluuttisessa muodossaan käsittelynalaiseksi ja koettaa yleispätevästi määritellä näitten yksilöille henkilökohtaisesti niin tärkeiden käsitteiden sisällys, ovat tuomitut epäonnistumaan. Yksilökään ei voi tietysti selvittää itselleen niiden sisällystä, ei voi perustella niiden olemassaoloa eikä sitä, että niitä, katsomalla asiaa täysin loogillisesti, yleensä voidaan tekoihin, tahtomuksiin ja henkilöihin soveluttaa, mutta eetillinen tunne vaatii häntä otaksumaan, että niiden

---

\* Uskonnollisen tunteen objektien transsendenttia luonnetta tehostaa erittäinkin Rudolf Otto kuuluisassa tutkimuksessaan »Das Heilige».

takana on jotakin absoluuttista, vaikkakaan hän ei voi ymmärtää, millä tavoin ja millaisena tuo absoluuttinen hyvä tai paha on olemassa. Tulemme siis siihen paradoksiin, että vaikka kaikki hyvä ja paha maailmassa on subjektiivista, ja nämä sanat ovat vain nimityksiä subjektiivisille psykologisesti milloin milläkin tavoin motivoituille arvioinneille, samalla ne sittenkin ovat täysin absoluuttisina olemassa — transsendentin olemisen tasolla. Näinollen vaatii jokainen normatiivinen etiikka, joka opeereraa absoluuttisen hyvän ja pahan käsitteillä viimeiseksi perustukseksi uskoa, uskoa transsendenttiin; sillä usko on olemuksensa mukaisesti aina kohdistunut transsendenttiin. Moraalinen toiminta voi tapahtua ainoastaan transsendentin ikuisuuden näkökulmasta. Ainoastaan transsendenttisluentoinen usko voi saada ihmisen toimimaan moraalisesti, silloinkin kuin siitä ei näytä olevan mitään ajallista hyötyä.<sup>1</sup> Tämä usko sisältää vakaumuksen, että siveellisesti hyvät teot jollakin tavalla jäävät olemaan ikuisesti tai paremmin sanoen ajattomasti, transsendentisti ja kantavat hedelmää, olkoon, ettemme tiedä, millä tavoin tämä on järjen kannalta katsoen mahdollista (jos sen saisimme tietää raukeaisi hyvä tyhjiin). Sanotaan usein, että hyvillä teoilla on »arvonsa itsessään»; tämä on sama ajatus, vain eri tavoin lausuttuna. Kaikki moraalit, jota toteutetaan sen itsensä takia, on uskon varassa ja sillä on siis transsendentti perusta, voisi myös sanoa uskonnollinen. Höffding sanoo, että uskonnon ytimenä on usko arvokkaan pysymiseen; se on sama asia kuin nyt sanottu, katsottuna, ei eettillisen vaan uskonnollisen tunteen kannalta; tässä onkin kohta, jossa nämä molemmat tunteet koskettavat toisiaan. Ja samoinkuin uskotaan hyvän pysymiseen transsendentilla tavalla, uskotaan pahan häviämiseen ja siihen, että väärä jollakin tavoin sisältää oman tuomionsa, joka meille käsittämättömällä tavalla

\* Ks. myös kirjoitelmaa »pahan probleemista». Siveellisyyden transsendenttia perustusta tehostaa T. Bohlin kirjassaan »Die ethischen Grundprobleme». 1923.

tulee toimeenpantavaksi. Kuten jo usein sanoimme: mistään järjen johteluista tässä ei ole kysymys, vaan tunteen vaatimuksesta, aavistuksesta ja uskosta. Hyvät, epäitsekäät pelkästä uhraavasta rakkaudesta johtuneet teot, jotka ajallisessa maailmassa, toisten pahuuden tai muiden ulkonaisten esteiden tähden epäonnistuvat tai johtavat tekijänsä turmioon, pakottavat esille mainitun transsendentin tunteen, samoin huutavat vääryydet, joissa paha tahto näkyy viettävän riemuvoittoansa ja ansaitsematon tai suorastaan hyvä joutuu kärsimään. On sanottu, että on mysteeri, miksi viattomien pitää kärsiä ja tämän mysteerin ratkaisua odottaa tunne transsendentista maailmasta. Uskonnollinen henkilö näkee jumaluudessa sen ikuisen tuomarin, joka oikeudenmukaisesti vihdoin on antava kullekin palkkansa mukaan, mutta silläkin, joka ei hyväksy mitään historiallisista jumaluuskäsityksistä, voi silti olla voimakas tunne, jonka sisällys on samanluontoinen. Ja voikin sanoa, ettei tuo uskonnon käsitys ole muuta kuin transsendentin tunteen pukeutumista symbolisiksi mielikuviksi.

Toinen eettinen tunne, joka myös lopulta johtaa transsendenttiin, on *siveellisen vastuunalaisuuden* ja siihen liittynyt *tahdonvapauden tunne*. Kuten oli puhe, ei immanentisti voida koskaan perustella tahdonvapautta. Tieteen, joka katsoo kaikkea immanentin syysuhteenlain valossa, on vaikea sitä hyväksyä ja samoin kuin ylempänä mainituissa hyvän ja pahan probleemin ratkaisussa, ovat kaikki yritykset käsitteellisesti todistaa tahdonvapauden mahdollisuus ja olemassaolo edeltäkäs in tuomitut epäonnistumaan. Ja kumminkin on ihmisessä lähtemättömänä tunne omasta siveellisestä vastuunalaisuudesta, ja huolimatta kaikista järjenvastaväitteistä usko tahdonvapauteen. Tämän tunteen sisällys saa lopulta seuraavan muodon: järki sanoo, että tahto ei voi olla vapaa, ja kumminkin se sitä on. Se on sitä tavalla, jota järki ei voi käsittää, transsendentilla tavalla, niinkuin Kant asian esittääkin. Tunnen, että olen



teoistani vastuunalainen ja *siis* on tahtoni vapaa. Myönnettäköön, että käsitteiden »vastuunalaisuus» ja »tahdonvapaus» sisällys on oikeastaan epämääräinen, mutta jotakin on niiden takana, ne eivät voi olla tyhjiä sanoja. Tässä on ristiriita tieteen ja transsendentin tunteen välillä; se, jolla on usko transsendenttiin, alistuu tähän ristiriitaan, hän näkee siinä saman paradoksaalisuuden, mikä on kaikelle transsendentille ominaista. Transsendentti pysyy hänelle ylimpänä instanssina. Tunne vastuunalaisuudesta ja tahdonvapaudesta on sisäisesti tunnettu tosiasia, se on ehdoton lähtökohta. Osaako tiede saattaa tuloksensa sen kanssa sopusointuun, on toinen asia, tieteen asia. Miksipä ei näin saisi ajatella? Tiede tavallisesti tosin ei tahdo paljon kuulla puhuttavan nyt mainituista tunteista itsenäisinä ilmiöinä; kun se ei saa niitä semmoisinaan sopeutumaan omaan maailmaansa, se tahtoo muodostaa ne toisiksi kuin mitä ne välittömästi tajunnassa annettuina ovat ja samalla julistaa sekä niiden sisällyksen harhaksi että esineen realistisesti mahdottomaksi. Mutta se, jossa nämä tunteet intensiivisinä ovat, ei puolestaan voi heittäytyä loppuun asti pelkän tieteen ohjattavaksi, vaan antautuu uskon valtaan, joka asettaa hänet suhteeseen transsendenttiin maailmaan, missä se on mahdollista, mikä tieteen immanentissa maailmassa oli mahdotonta.

Myöskin *esteettiset tunteet* kohoavat viimeisiltään transsendentin rajoille. Se, mikä on kaunista ja ylevää, tuntuu lopulta olevan symbolista, merkitsevän jotakin, joka on kaiken aistimaailman tuolla puolen, kertovan täydellisestä olotilasta, mistä aistihavainnollinen todellisuus on vain kaukainen heijastus. Kaunis ja ylevä maailmassa on samalla mielen todellisuuden vajanaisuuteen väsyneelle kaipuulle kuin tae siitä, että maailmassa on tehoisana prinsippi, joka antaa olevalle sen korkeamman merkityksen. Esteettinen tunne sanoo tällöin meille, ettei olevainen *voi* olla pelkkää mekaanisen tapahtumisen sokeata leikkiä häviä-

villä muodoilla tai pelkkää biologista yksilöjen taistelua olomassaolonsa ja elinehtojensa puolesta. Vaikka tiede miten todistelisi esteettiset muodot mekaanisesti tai biologis-teleologisesti, tai esteettiset tunteet vain haarautumiksi itse- tai lajinsäilytysvietistä, esteettinen *tunne* on aina kapi-noiva näitä selityksiä vastaan. Se *vaatii*, että niiden pitää olla jotakin muuta, tosin sanomatonta ja käsittämätöntä, mutta joka tapauksessa merkityksellistä, ja ainakin vaistomaisesti se *uskoo*, että näin on. Vihdoin sisältävät myös traagillisuuden, vieläpä koomillisuuden tunne korkeim-massa asteessaan transsendentteja momenteja.

*Traagillisuus* häilyy omituisella tavalla immanentin ja transsendentin maailman välillä. Voidakseen olla syvim-mässä mielessä traagillinen täytyy henkilön olla tietoinen omasta vastuunalaisuudestaan s. o. tahtonsa vapaudesta. Hän ei saa toiminnassaan nähdä pelkkiä kausaalisen luon-nontapahtumisen ilmauksia, mutta ei myöskään tuntea itseään transsendentin kohtalon tai sallimuksen alaiseksi, sillä tällainen maailmankatsomus on omiaan liiaksi tyynnyt-tämään mieltä ja lopulta sovittamaan kaiken; uskonnollinen henkilö ei siis koskaan voi olla täysin traagillinen. Traa-gillisen sankarin täytyy tuntea itsensä toimiensa ensimmäi-seksi aiheuttajaksi, toimia vapauden idean merkeissä. Tä-män seikan tehostamisessa E. Lucka (Die Grenzen der Seele, luku: Das Tragische) on oikeassa. Sitävastoin on lähemmin syvennyttävä siihen Luckan väitteeseen, että varma ja ehdoton tietoisuus tahdonvapaudesta myöskin tekisi tyh-jäksi täydellisimmän traagillisuuden, koska sekin on omiaan ehkäisemään traagillisen ristiriidan syntymistä; traagillinen ristiriita ihmissielussa olisi siinä, että ihminen tosin *kaipaa* vapautta, tahtoo olla vapaa, mutta hänen elämänsä tapaus-ten kulku viittaa siihen, että hän sitä ei ole, joten hän jää sisäisesti häilymään näiden vaihtoehtojen välille. Kun traagillinen henkilö näkee menevänsä perikatoa kohti, on välttämätöntä, että hänen sortumisensa syy on jollakin

tavalla hänessä itsessään. Jos hän katsoo sortumisen itsensä kausaalisesti aiheuttamaksi, on sortuminen pelkätään seuraus hänen järkensä, henkisen kykynsä äärellisyydestä, siis jostakin objektiivisesta. Mutta tällöin ei traagillisuus vielä ole korkea-asteisin. Se tapahtuu vasta kun hän näkee siinä myös transsendentin tuomion *moraalisesta* harhautumisestaan. Toinen mahdollisuus on, että hänessä herää ajatus, että hän ainoastaan on kuvitellut tahtoaan vapaaksi, mutta että sitä todellisuudessa ovat olleet ohjaamassa luonnon kausaliteetti tai sokean kohtalon voimat. Ainoastaan nämä kaksi viimeistä mahdollisuutta voivat nähdäkseni tulla korkeimmassa traagiikassa kysymykseen; ja ne voivat kumpikin aiheuttaa tuon traagillisen ristiriidan: edellisessä ristiriita on siinä, että yksilö epäilee pyrkimyksensä oikeutusta, koska todellisuus lausuu siitä hylkäävän tuomionsa, samalla kun hän tuntee, että epäonnistuminen kokonaan myös *voidaan* lykätä olosuhteiden esim. hänen käytettävissään olevien apukeinojen riittämättömyyden syyksi; tässä tapauksessa on mahdollista säilyttää ajatus tahdon vapaudesta; jälkimmäisessä taas kohtalon pääisku suuntautuu juuri sisäisen vapauden ajatusta vastaan: ulkonainen sortuminen sisältää symbolisesti sisäisen tai ainakin uhkaa sillä: tämä sisäinen on siinä, että ihmiseltä tahdotaan riistää hänen persoonallisuutensa arvo, joka on mahdollinen ainoastaan vapauden idean yhteydessä; itse traagillinen ristiriita on siinä, että henki viimeisiin asti kapinoi vapautensa menettämistä vastaan, samalla kuin se myöntää sen ajateltavuuden.

Käsitettäköön traagillisen henkilön kohtalo hänen omalta kannaltaan miten tahansa, on hänessä joka tapauksessa se erikoisuus, että häntä ei voi saada soveltumaan immanentin maailman puitteisiin. Hänen kohtalonsa näyttää merkityksellisyydessään vaativan selityksekseen periaatteita, jotka vievät immanenttisen maailmantapahtumisen yläpuolelle. Hän yrittää toteuttaa semmoista, mikä empii-

risen maailman rajoissa ja lakien alaisina on mahdotonta, hänen pyrkimyksensä murskautuu sen fyysillisiä ja psyykillisiä välttämättömyyksiä vastaan, mutta itse tuon pyrkimyksen itsenäisyys ja suuruus vaatii meitä otaksumaan toista mahdollista asioiden järjestystä, mikä olisi sen kanssa sopusoinnussa. Traagillisen luonteen sisäinen ristiriita ja onneton ulkonainen kohtalo sisältää sovittamattoman jännöksen, jolle tunteemme vaatii sovitusta transsendentista maailmasta.

Koomillisen tunteen alalla on *huumorilla* transsendenti sävy. Huumorista on sanottu, että se on voitettua traagillisuutta. Siinä, missä traagillinen luonne epäilee, on humoristi saavuttanut eräänlaisen levon ja uskon. Huumori edellyttää, että on opittu asettumaan tasolle, missä maailman epätäydellisyys ei enää tunnu katkeralta, vaan voidaan siihen suhtautua intohimottomasti, tunteettomasti, toteavasti, ja asiallisesti tarkastella maailman irrationaalisuutta, ristiriitaisuutta, puolinaisuutta. Tämä tyyntä tunteettomuus tekee mahdolliseksi nähdä ilmiöt koomillisessa valossa. Myöskin omaan itseensä, omiin puutteisiinsa osaa humoristi suhtautua samalla asiallisuudella ja tunteettomuudella ja nähdä oman koomillisuutensa. Tämä viimemainittu on vaikeata, mutta juuri se on ominaista humoristille. Että hän sen voi, taas johtuu siitä, että hän maailman epätäydellisyyden takana tuntee toisen todellisuuden olemassaolon, joka on arvokkaampaa ja josta maailma on osallinen ja jota se koettaa — joskin huonosti — kuvastella. Vakaumus tuon toisen maailman tai todellisuuden olemassaolosta antaa humoristille hänen tyyneytensä aistihavainnollisen todellisuuden epätäydellisyyteen nähden; viimemainittu ei hänelle enää ole mielipahan vaan hilpeyden lähde. Humoristi osaa iloita siitä, että todellisuus absurdisuudessaan antaa tilaisuuden nähdä itsensä koomillisessa valossa. Siis koomillisen takana oleva korkeamman, arvokkaamman, transsendentin olevaisen tunne aiheuttaa humoristisen suhtau-

tumisen. Huumori on haavoittamatta juuri sentähden, että siinä — jos se todella on huumoria eikä ivaa tai pilkkaa — on ensimmäisenä edellytyksenä, jonka taustaa vastaan koko koomilliseksi tekeminen tapahtuu, ihmisen sisäisen arvon tunnustaminen. Huumorin takana on siis usko, että olemassaolo on kauttaaltaan arvokkaan prinssiin läpikäymä, että kaikki, mikä on, on jotakin yli sen, mitä se näyttää olevan. Tässä on mielestäni kohta, jossa huumori tulee kosketuksiin transsendentin tunteen kanssa ja lähenee uskontoa.\*

Nyt puheenaolleiden tunteiden lisäksi voimme vielä mainita *eroottisen tunteen*, joka korkeimmissa ja voimakkaimmassa ilmenemismuodoissaan saa epäämättömän transsendentin luonteen. Että erotiikalla on tämä transsendentti tai niinkuin usein sanotaan metafysiillinen puoli, joka suuntautuu ikuisuuteen, ajattomuuteen, äärettömyyteen, on runoilijoiden, filosofien, psykologien, ja myös tavallisten ihmisten kerta toisensa jälkeen toteama asia. Sitävastoin voidaan olla eri mieltä siitä, mikä tässä tunteessa ennen muuta on tuon transsendentin puolen kannattajana. Aiheuttavatko sen äärellisyyden asettamat rajat, mitkä transsendenttisluntuinen kaipaus tahtoo nähdä voitetuiksi vai usko siihen, että eroottinen tunne jotenkin symbolisoi tai kuvastelee asioita, joilla on transsendentti merkitys?

On ehkä syytä huomauttaa tässä siitä seikasta, että tuntuu siltä kuin jokaisen yksilön eroottiseen tunteeseen alkuperäisenä olisi kätkeytynä pyrkimys ihannetilaan, joka sisältäisi sekä asianomaisen yksilön itsensä kaipaaman, viime kädessä eettillisen, että hänen rakkautensa kohteen täydellisyiden. Koetettiin tämä ihannetila elämässä toteuttaa tai ei, on lopputuloksena kumminkin aina tyydyttämättömyys, jotenka periaatteessa ihanteelle aina jää mahdollisuus

---

\* Vrt. H. Höfding, *Den store Humor*. K. S. Laurila, *Huumorin käsitteestä* (Juhlajulkaisu omistettu Th. Reinille 1918 ss. 155—187.)

edelleenkin pysyä olemassa. Sen toteutuminen siirretään transsendenttiin maailmaan. Transsendenttisuontoiselle erotiikalle ei rakkaus empiirisen yksilöön voi olla muuta kuin symbolista. Miehisen transsendentin rakkauden symbolina on katolisessa uskonnollisuudessa Neitsyt Maaria. Danten Divina Commediassa edustaa transsendenttia erotiikkaa Beatrice-aihe. Ibsenin Peer Gynt runoelmassa on Solveig samallaisen kaipuun henkilöitymä ja sellaisena nerokas ja syvälinen konseptio. Neitsyt Maaria, Beatrice ja Solveig ovat symboleja transsendentista »Erlöserin»-ajatuksesta. »Das ewig Weibliche», josta Goethe antaa chorus mysticuksen puhua Faustin toisen osan lopussa, ei voine tarkoittaa muuta kuin naista käsitettynä tässä transsendentissa ominaisuudessa. Naisen eroottisella tunteella on samaten transsendentti korrelaattinsa usein Kristusihanteessa. Niinkuin kaikilla tunteilla, jotka saavat transsendentin kääntein, on läheinen suhde uskontoon, on eroottisillakin. Keskiajalla sai tämä erotiikan suunta, joka antiikissa esiintyy harvoin, paraiten kenties Platolla, selväpiirteisen muodon; sitä nimitettiin »taivaalliseksi rakkauksiksi» — ja se loi kuten sanottu Maaria-kultin.\*

Eroottisten tunteiden yhteydessä voimme tässä mainita myöskin narsistisen rakkauden omaan minään, (josta toisessa paikassa olemme lähemmin tehneet selvää), sillä myöskin se voi saada transsendentin luonteen. Yksilössä asuu kaipuu saavuttaa itsensä empiirisistä rajoituksista vapautuneena, puhtaana, täydellisenä, ja hänessä on myöskin usko, että se jollakin, tosin hänelle itselleen käsittämättömällä tavalla, tapahtuu ajan, paikan vieläpä yksilöllisyydenkin rajojen yläpuolella.

Jos katselemme nyt käsittelemiämme tunteita, voimme paitsi sitä, että ne sisältävät transsendentteja aineksia, panna merkille erään yhteisen piirteen, nimittäin sen, että

\* Dantesta: V. A. Koskenniemi, Kirjoja ja kirjailijoita III s. 64 seur. Vrt. Emil Lucka: »Die drei Stufen der Erotik».

ne ovat olemukseltaan epäbiologisia ja myöskin vaikutuksiltaan ovat ne elämää edistäviä korkeintaan vain sekundäärisesti ja välillisesti. Ne ovat kuin irtautuneet elämän aina elämää itseään palvelevasta kehästä, tarkoitusperien loputtomasta kiertokulusta ja suuntautuneet jonnekin, josta ne kuin odottavat saavuttavansa jotakin enempää, kuin mitä elämä itsessään, omana tarkoituksenaan voi olla. Korkeimmassa tietämispyrkimyksessä, uskonnollisuudessa, eettillisessä, esteettisessä tai vihdoin eroottisen tunteen korkeimmissa ilmauksissa on mahdotonta löytää *mitään* biologista. (Päinvastoin ovat näiden tunteiden ilmaukset usein epätarkoituksenmukaisia ja yksilölle vahingollisia). Tietysti voi biologisesti asennoitunut tiede selittää nämäkin tunteet ja niihin perustuvat elämän- ja kulttuurimuodot biologisten tekijöiden vaikutuksiksi ja ehkä osoittaa, että ne »oikeastaan» palvelevat eräitä tarkoitusperiä, joista ne eivät itse ole tietoisia; taikka voidaan ne selittää epänormaaleiksi, sairaalloisiksi harhautumiksi itsessään terveistä tendensseistä. Mutta nämä tunteet itse eivät tahdo tietää mitään tällaisista niiden olemuksen perusteluista; ne pitävät tällaisia selityksiä pyhänhäväistyksinä.

Voi suorastaan sanoa, että kaikki transsendentti harrastus on epäbiologista. Tunne saa transsendentin käänteen silloin, kun se lakkaa enää millään tavalla tarkoittamasta elämää tai — käyttääksemme toista sanontatapaa — ajallisuutta. Nuo puheenaolleet tunteet ovat kaikki, kukin omalla tavallaan, haarautumia ihmisen transsendentista kaipuusta.

Kuten sanottu, voidaan niiden genesis teleologisesti *selittää*. Ne voidaan selittää esim. ilmauksiksi yksilön lannistumattomasta elämäntahdosta, joka, joutuessaan voittamattomien objektiivisten esteitten eteen, väkisin hakee itselleen mahdollisuuksia jatkua halujensa asettamaa uraa ja joutuu tällöin sen metamorfoosin alaiseksi, joka johtaa uskoon transsendenttiin maailmaan, jossa elämiskaipuulle vielä kerran valmistetaan eräänlainen surrogatiivinen tyy-

dytys. Voidaan tällöin väittää myös, että se korkea arvo, minkä olemme taipuvaiset näille tunteille antamaan, johtuu siitä, että me siten teemme itsemme kykeneviksi kestämään sen pyyteitten toteutumattomuuden, mistä nämä tunteet psykologisesti viime kädessä johtuvat. Ihminen jaksaa kestää esim. onnettoman elämän paremmin siten, että hän korottaa omissa silmissään sen sisäistä arvoa; hän saa elämänsä kirjanpidon lyömään yhteen lisäämällä tulo- puolelle eräitä eriä, jotka hän täysin subjektiivisten arviointioperatioiden on saanut kiristetyiksi niin korkealle, että ne peittävät menot vieläpä jättävät ylijäämän, mikä antaa rohkeutta eteenpäinelämiseen. Nämä ovat kumminkin kaikki ulkoapäin tulevia selityksiä. Mainittujen tunteiden sisällyksestä ei ole mitään tämäntapaista löydettävissä.

Oli miten tahansa: se mikä on ehdottoman varmaa, on että ihmisessä on taipumus transsendenttiin kaipaukseen ja sen ravitsemiin transsendentteihin tunteisiin. Itse transsendentin objektiivinen olemassaolo on ja on jääpä ikuisesti toteamattomaksi. Jos todella transsendentilla kaipauksella ei ole mitään objektiivista kohdetta, on meillä siinä esimerkki yleisestä tahtotendenssistä, joka kohdistuu johonkin olemattomaan. Se olisi silloin jotakin ainoalaatuista. Sillä kaikilla muilla haluilla on objektiiviset tyydykkeensä olemassa, tosin ei ehkä juuri asianomaiselle yksilölle, mutta yleisesti katsoen. Eiköhän voi sanoa, että jokaisella ihmisessä olevalla vietillä, halulla, kaipauksella todella on olemassa tyydytysmahdollisuutensa, in abstracto nimittäin? Halut ikäänkuin yleisesti ennakoivat todellisuuden. Kun esim. lapsi tulee maailmaan, ennakoi sen ravinto-vietti äidinmaidon olemassaolon. Tosinhan on mahdollista, ettei juuri *tämä* lapsi sitä saa, mutta yleisesti katsoen kumminkin on objektiivinen tyydytysmahdollisuus sen vietille olemassa. Samoin on laita esim. sukupuolivietin. Ja samoin on korkeampienkin halujen ja harrastusten laita, niillekin on olemassa objektiivista niitä vastaavaa todellisuutta. Mutta



transsendentti kaipuu, joka kumminkin voi olla niin voimakas ja täyteläinen, olisi siinä suhteessa laatuaan yksinäinen, että sen objekti puuttuisi. Elämämme olisi siis sangen tärkeässä kohdin valheen, harhakuvitelman varassa. Voisiko tämä olla mahdollista? Sitä on lupa kysyä, vaikkei siihen voikaan saada vastausta. Samoinkuin ei siihenkään, miten, missä ja milloin tuo kaipuu saa tyydytyksensä, jos semmoista on olemassa. Tapahtuuko se ajallisen elämän päätyttyä, kuoleman jälkeen, vai onko asia niin, että meidän ajallisen elämämme yläpuolella yhtäaikaisena kulkee toinen elämä, jossa se on täyttyneenä, mitä me täällä aavistellen kaipaamme?

## NARKISSOS-MYYTTI PSYKOLOGISENA SYMBOLINA.

Kuuluisa antiikin taru kertoo kauniista Narkissos nuorukaisesta, joka lähteen kalvossa kerran nähdessään oman kuvansa, hurmaantui siihen eikä voinut tämän jälkeen irtautua sitä katselemasta ja ihailemasta. Surumielisessä oman itsensä kaipuussa hän hiljalleen kuihtui lähteen ääreen ja muuttui vihdoin kukaksi, narsissiksi. (Tämän tarun kertoo esim. Ovidius, *Metamorphoses*-kirjassaan).

On tunnettua, että antiikin henki mielellään ilmaisi syvällisiä asioita symbolisesti. Syvimmän, minkä esim. Plato on sanonut, on hän pukeutunut myyttillisten vertauksien muotoon. Useiden tarujen luojat ovat kuitenkin tuntemattomia; niin Narkissos myytinkin. Nuo sittemmin yleismaailmallisen kulttuurin omaisuudeksi muuttuneet tarinat näyttävät puhjenneen esille koko kulttuurisielun pohjalla olevasta tajuttomasta, vaistonomaisesta viisaudesta. Eivät loogilliset käsitteet ole ainoa keino ilmaista olevaisen syvimpiä suhteita, — siihen ne useinkin ovat liian kankeita; vertaukset, aistihavainnollista todellisuutta tarkoittavat kuvat voivat sen tehdä paljon paremmin ja ainakin vaikuttavammin. Emme tässä tarkoita luonnon käyttämistä suorastaan vertauksena, vaan sitä, että mielikuvitus *luo* havainnollisen kuvan, tapauksen, tilanteen, joka on vertauskohdaksi. Näin menettelee kaikkialla uskonnollinen mielikuvitus koettaessaan selittää transsendenteja suhteita; tuntuu siltä,

että antiikki menetteli näin myös esiintuodessaan psykologisia tosiasioita. Tällaisena sielullisen todellisuuden symbolisena ilmauksena käsittelemme seuraavassa Narkissos-tarua.

Antiikki yleensä ei harjoittanut sanottavammin käsitteellistä, tieteellistä ihmissielun tutkimusta. Sisäelämän analysoinnin ja tutkimisen tarve esiintyy vasta n. s. länsimaisen kulttuurin piirissä, ja ensimmäisen syyksen antaa sille epäilemättä kristinusko. Sielullisella analyysillä on alussa uskonnolliset ja — mikä tässä tapauksessa on jotenkin samaa — eettiset vaikuttimensa; voinee sanoa, että vielä nykyäänkin sielullinen analysointitaiipumus useimmissa tapauksissa juontaa alkunsa moraalista lähteistä. Mutta antiikki ei tuntenut moraalisia konflikteja meidän mielettämme. Sen maailmankatsomus oli esteettisesti väritetty. Kristinusko muutti moraalisiin kysymyksiin suhtautumisen aivan toiseksi. Sen voi huomata jo kristinuskon ja samalla eurooppalaisen kulttuurin ensimmäisinä vuosisatoina esim. Augustinuksella. Moraalinen itsetarkastelu on se, mikä hänestä tekee sen verrattoman ihmissielun tuntijan, millaiseksi hän osoittautuu *Confessiones* (Tunnustuksia) kirjassaan, jota omassa lajissaan monet pitävät voittamattomana ja joka lienee m. m. Rousseaulle ollut esikuvana hänen kirjoittaessaan kuuluisan itse-elämäkertansa.

Tämä on sängen mielenkiintoinen seikka, mutta tässä yhteydessä se jääköön sikseen; tahdomme vain todeta, että varsinainen antiikki kristillisyyteen verrattuna suurin piirtein katsoen — ja suurista piirteistähän täytyy olla kysymys, kun on puhe kokonaisen kulttuurin hengestä — oli hyvin vähän taipuvainen itseanalyysiin. Antiikki eli ulkoisessa, aistimilla havaittavissa olevassa maailmassa; sen todistavat lukemattomat seikat. Antiikki näki kaiken havainnollis-plastillisesti, ulkoapäin. Asioitten »olemus» oli kätkeytyä niiden ulkokuoreen, ei niinkuin meidän mielettämme on asianlaita niiden »sisälle». Mutta samalla osasi

antiikki nähdä ulkonaisten ilmiöitten keskinäisissä suhteissa jotakin tärkeitä, tärkeitä luultavasti toisessa mielessä kuin me. Se, mitä me sanomme »sisäiseksi», oli ikäänkuin jollakin tavalla mukana ulkonaisessa, sen ominaisuutena, sille tärkeyttä ja merkittävyyttä antamassa, mutta *mitä* se oli, se ei antiikissa joutunut pohdinnan alaiseksi; sellaista psykologisointia antiikki kammoi. Se ei paljoa välittänyt tunteista, tahdosta, mielikuvista ja muista samanlaisista käsitteistä, mitkä meillä ei-tiedemiehellekin ovat jotenkin tuttuja.

Näin suhtautui antiikki myös myytteihinsä. Se näki niissä vain ulkonaisen, plastillisen; mutta se tuns samalla, että niissä oli sanottu jotakin enempää, syvällisempää kuin tavallisissa kertomuksissa. Mutta se ei tuntenut, että ne olisivat sanoneet jotakin muuta, yli sen, mitä ne välittömästi tajuttuina jo sanoivat. Niissä ei ollut mitään käsitteellistä perspektiivisyyttä; yksistään eräänlainen välitön naivi intensiivisyys oli niihin liittyneenä. Antiikki ei meidän tapaamme ajatellut, että myyttien »takana» olisi ollut jotakin muuta, kuin mitä niissä semmoisinaan oli. —

Tästä on ollut seurauksena, että vasta meidän ajallemme kuuluu kunnia nähdä antiikin myyttien »takana» jotakin, nähdä niissä ilmauksia sielullisista tosiasioista; vasta meille ne kuvastavat antiikin sielun pohjalla olevia tendenssejä, ja hämärää tai alatajuista ajattelua. Nimenomaan viime aikoina on tällainen sekä antiikkisten että muidenkin myyttien käsittely päässyt vauhtiin ja sitä on ruvettu järjestelmällisesti harjoittamaan. Nyt aletaan nähdä myyteissä osaksi silloisen maailmankatsomuksen ilmauksia; semmoisia ovat esim. Ikaros ja Prometheus-tarut, joissa tulee esiin antiikin kammo tekniikkaa, luonnonvoimien ylimielistä ihmisen palvelukseen asettamista kohtaan, tai kertomukset Tantaluksesta ja hänen tyttärestään Niobesta, joissa esitetään havainnollisesti antiikkisen »hybriksen» tuhoiset seuraukset; tai nähdään näissä taruissa

tajuttoman eettillisen arvioinnin värittämiä ilmauksia psykologisista, alatajunnan rajamaille kuuluvista, yleisinhimillistä laatua olevista tosiasioista. Tällaisia myyttejä ovat Oidipus- ja Proserpina-tarut.

Tästä nykyajan näkökulmasta tahdomme seuraavassa tarkastella ja tulkita Narkissos myyttiä. Tahdomme t. s. katsoa mitä se psykologisesti merkitsee, kun *me* sitä tarkastelemme, ei mitä se merkitsi antiikin ihmisille.

Tällöin on nimenomaan syytä kiinnittää huomiota *psykoanalyysin* tuloksiin, koska viime aikoina on varsinkin juuri se ottanut tulkitakseen tällaisten tarujen psyykillistä genesisistä. Psykoanalyysi on, mikä lienee tunnettua ainakin niille, jotka vähänkään ovat perehtyneet psykoanalyysin teoriaan, nimenomaan Oidipus-myytille antanut syvän psykologisen merkityksen. Se näkee siinä ilmauksen luontaisista, alatajuisista »komplekseista», jotka parhaasta päästä ovat seksuaalista laatua. Joskin psykoanalyysin katsantokanta n. s. »panseksualisminsa» vuoksi tuntuu yksipuoliselta, niin täytynee myöntää, että se on luonut valoa moniin hämääriin psykologian kysymyksiin ja samalla myös tieteiden alalle, jotka tavalla tai toisella käsittelevät sielunelämän ilmauksia, esim. alkukantaisten uskonnollisten käsitysten, taiteen psykologian vieläpä moraalinkin ymmärtämiseen. Alussa kohdeltiin psykoanalyttisia teorioja muun tieteen puolesta sangen yliolkaisesti, mutta viime aikoina tuntuu tässä suhteessa tapahtuneen käänne, joka luullakseni todellisuudessa on suurempi kuin miltä se tieteellisessä kirjallisuudessa näyttää. Olisi todella hauska saada tietää, missä määrin psykoanalyysi jo on ehtinyt vaikuttaa esim. eräiden filosofien ajatteluun. Luulisin esim. että monet Spenglerin ideoista, esim. käsitteet »Weltangst» ja »Weltsehnsucht» juontavat täältä alkuperänsä. Suoranaista tunnustusta, että näin todella on asianlaita, saa kumminkin turhaan etsiä, johtui se sitten siitä, etteivät kirjoittajat tahdo sillä vähentää ajatustensa alkuperäisyyden arvoa tai

pelosta, että viittaaminen psykoanalyysin tuloksiin katsotaisiin epäluottamusta herättäväksi.

Psykoanalyysi on tarunomaisen Narkissoksen nimen mukaan luonut käsitteen *narsismi* ilmaistakseen sillä määrätynlaista seksuaalista asennoitumista. (Ks. Freud, *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*. Vierte Folge siv. 78 seur.) Kun tavallisesti täysikasvuissa henkilöissä seksuaalinen vietti kohdistuu yksilön ulkopuolella oleviin objekteihin on olemassa epänormaalisia tapauksia, jolloin täytyy sanoa, että yksilö itse — niin omituiselta kuin se ensi kuulemalta tuntuukin — on eroottisen tunteensa kohteena. Tällaisissa yksilöissä sanotaan esiintyvän »narsismia». Lapsi, jossa seksuaaliteetti on vielä kehittymätön — mutta jossa sitä kumminkin, vastoin aikaisempia käsityksiä, esiintyy —, on säännöllisesti narsistinen niinpian kuin se ensin tulee minuudestaan tietoiseksi. Tämä on pääasiallisimpana syynä siihen, että lapsi tuntuu olevan ikäänkuin »itselleen kylliksi»; tähän itsekyllyyteen myös perustuu osaltaan lapsen viehätysvoima.

Freudin viimeiset tutkimukset näyttävät käyvän siihen suuntaan, että »minä» on oikeastaan narsistisen »libidon» aikaansaannos. Ilman narsismia ei ole mitään »minää». Olettamalla minän narsismin aiheuttamaksi Freud ei tarvitse enää mitään aseksuaalisia »minäviettejä», joita hän aikaisemmin oli otaksunut, vaan kaikki voidaan johtaa »libidosta», myöskin n. s. itesäilytysvietin ilmaukset. Mitä muuten lasten narsismiin tulee, voimme tässä mainita, että lapsien voi nähdä suutelevan peilissä omaa kuvaansa. (Wittels, Sigmund Freud, s. 142). Lapselle narsistinen asennoituminen on luonnollinen, ja täysikasvuiseenkin yksilöön jää aina jällelle huomattava määrä narsistista libidoa, mutta useimmiten tulee sen rinnalle objektirakkaus. Mitä niihin yksilöihin tulee, joissa narsistinen sielullinen suuntautuminen jatkuu täysikasvuisenakin, huomauttaa Freud esim. että on olemassa naisia, erittäinkin sellaisia, jotka

luonnolta ovat lahjaksi saaneet kauniin ja miellyttävän ulkomuodon, joiden melkeinpä yksinomaisina rakkauden esineenä ovat he itse. Usein ovat nämä juuri kaikkein ihailuimpia ei ainoastaan ulkomuotonsa vuoksi, vaan myös sen vuoksi, että he näyttävät olevan järkyttämättömissä narsismissaan, mikä seikka vaikuttaa kiihoittavasti objekti-rakkauden mukaisesti asennoituneisiin miehiin. Sillä kuten La Rochefoucauld maksimeissaan sanoo: *N'aimez guère en amour est un moyen assuré pour être aimé.* Usein muuttuu tämä narsismi myöhemmin objektirakkaudeksi siten, että tunne siirtyy omaan lapseen. Tavallaan he tällöin yhä rakastavat omaa itseään, tavallaan toista henkilöä. Ei liene tutkittu, mutta mahdollista on, että naisten joukossa on kaksi eri tyyppiä, mitä lapseen kohdistuvaan rakkautteen tulee: toiset rakastavat lasta narsistisen tyyppin mukaisesti, toiset taas objektirakkaustyyppin mukaan s. o. siirtävät siis mieheen kohdistuneen rakkauden lapseen, rakastavat t. s. — ainakin osaksi — miestä lapsessa.

Narsismia korostetussa muodossa esiintyy myöskin miehissä; tuntuupa todennäköiseltä, että se heissä on vielä tavallisempaa. Monet miehet ovat eroottisesti asennoituneet siten, että he oikeastaan eivät rakasta muuta kuin itseään; vaikka he rakastavat naistakin, niin etsivät he hänessä, toisinaan ulkonaisestikin itsensä kanssa yhtäläistä yksilöä, mutta varsinkin — jos ovat lisäksi korkealla henkiselällä tasolla — sellaista, jossa on samanlaisia henkisiä ominaisuuksia ja taipumuksia kuin heissä itsessään, ja joka näinollen kuten he toivovat erikoisen suuressa määrässä voi heitä »ymmärtää». Weininger kirjassaan »Über die letzten Dinge» on sitä mieltä, että mies naisessa aina rakastaa itseään. Erinäisten edellytysten vallitessa kohdistuu narsistista alkuperää oleva rakkaus samaa sukupuolta oleviin yksilöihin. Sama henkilö voi muuten eri aikoina olla eri tavoin seksuaalisesti asennoitunut: toisinaan on objekti-rakkaus enemmän etualalla, toisinaan taas narsistiset ten-

denssit. Harvinaista ei myöskään ole, että tunne, joka ensiksi on kohdistunut minän ulkopuolelle, saa, kun objekti tavalla tai toisella menetetään, narsistisen suunnan. Tätä narsismia voimme nimittää »sekundääriseksi» l. »konvertoiduksi» (Freud).

Narsistista tunneasennoitumista runollisesti kuvaa antiikin taru; siitä tieteellinen nimityskin. Taru esittää Narkissoksen rakkauden luonteen lähinnä niin, että nuorukainen on hurmaantunut omaan ulkonaiseen minäänsä, ulkomuotoonsa, mutta siitä ei ole pitkä matka rakkauden henkiseen muotoihin.

Samoin kuin kaikella rakkaudella on narsistisellakin taipumus *yliarvioida* objektinsa. Tässä on Freudin mukaan syy, miksi melkein jokainen arvioi oman merkityksensä ja oman kykynsä suhteettoman suureksi. Varsinainen suuruudenhulluus on patologista narsistista yliarviointia, joka johtuu narsististen libidon patoutumisesta (Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Dritter Teil* s. 484.) Kumminkin on myös tapauksia, jolloin yksilö arvioi itsensä liian alhaalle. Tämä johtuu narsismin puutteesta. Asianomainen eläytyy silloin täysin toisen persoonallisuuteen ja voi äärimmäisessä tapauksessa jäädä omaa minää vaille. Erittäinkin naisten joukossa voidaan tavata tällaista oman minuuden täydellistä katoamista —. Aivan tarun Narkissokseen verrattavat yksilöt ovat paljon tavallisempia kuin ehkä uskotaankaan. On olemassa miehiä, joille heidän oma ulkomuotonsa ilmeisesti on erinomaisen tärkeä seikka. Eräissä tämä käy ilmi m.m. siitä suunnattomasta huomiosta, mitä he kiinnittävät pukuunsa, tarkoittamme: pukuunsa tämän sanan laajimmassa merkityksessä; eräissä tapauksissa tekisi mieli sanoa, että vieläpä naisetkin, joita nämä miehet — kuvittelevat rakastavansa, oikeastaan kuuluvat heidän pukuunsa, eräänä ehkä kylläkin tärkeänä tekijänä. Toimenkin voi päältäpäin nähdä, miten tällaiset henkilöt nauttivat ulkonaisesta ilmestyksestään.



Psykologisesti merkityksellisempi ja kulttuurillisesti tärkeämpi on kuitenkin se tyyppi, missä omat ominaisuudet ja oma henkinen elämä joutuu mielenkiinnon vieläpä ihailunkin esineeksi. Tässä on eri asteita; on vaikeata sanoa, miten pitkälle narsististen taipumusten »ylevöityminen» voi mennä t. s. missä sitä voi olettaa. Tuntuu nimittäin siltä, että suorastaan kulttuurin huomattavin henkinen tuotanto viime kädessä pohjautuu narsistisiin tendensseihin. Tämä tietäisi, että n. s. hengen miesten keskuudesta olisi tavattavissa narsistisen tyyppin puhdasverisimmät edustajat. — Tämä henkinen puoli narsismista on tarkastelullemme tärkein.

On syytä kiinnittää huomiota siihen, että useat *runoilijat* ovat käyttäneet aiheenaan Narkissosmyyttiä ja tarun itsensä katselemiseen vaipuneessa, kaihomielisessä nuorukaisessa ovat nähneet oman henkensä vertauskuvan. Näihin kuuluvat esim. ruotsalaiset Stagnelius ja Fröding, jotka olivat ilmeisesti narsistisesti asennoituneita yksilöitä, mihin viittaa sekin, että he runoudessaan ovat käsitelleet Narkissosaihetta. Englantilaisista runoilijoista varsinkin Oscar Wilde tuntuu selvästi kuuluvan tähän tyyppiin.\*

Kun oma minä on tunnetusti runoilijoilla erikoisen mielenkiinnon esineenä, ei voitane sanoa, että väitteisämme menemme liian pitkälle, jos sanomme, että useimmat heistä ovat tunne-elämässään narsistisia.

Freud huomauttaa narsismista puhuessaan, että se voi esiintyä eri muodoissa: yksilö voi rakastaa: sitä mitä hän on, sitä, mikä on hänen kaltaistaan, sitä, mikä on hänestä syntynyt — näistä tapauksista oli jo edellisessä kappaleessa lyhykäisyydessä puhe —; mutta vielä: sitä, mitä hän on ollut, ja vihdoin sitä, mitä hän haluaisi itsensä olevan, s. o. hän rakastaa oman itsensä ihannetta, ihannoii

\* Suomalaisessa kirjallisuudessa V. A. Koskeniemi voidaan mainita Narkissos-aiheen käsitelijänä.

tua minäänsä. Jälkimäisistä tapauksista runoilijoitte yhyteydessä muutama sana.

Rakastaa omaa entistä minäänsä — se on: elää se uudelleen, ehkä jonkunverran ihannoidussa hohteessa, kuten kaikki rakkaus tekee, syventyä siihen, tuntea myötätuntoa sitä kohtaan, sääliä sitä, ihailla sitä, kunnioittaa sitä, tuntea esim. kuvitellessaan itseänsä lapsena itsensä ikäänkuin omaksi lapsekseen. Rakkaat muistot ovat useinkin rakkaita sentähden, että niissä saamme uudestaan rakastaa vanhaa itseämme. Muistoihin vajoaminen on epäilemättä usein, ehkä aina narsistista. Näillä narsistisen taipumuksen muodolla on kieltämättä runollisesti produktiivinen merkityksensä, mutta tuskinpa kumminkaan yhtä suuri kuin *minä-ihanteeseen* kohdistuvalla.

Tämä sielullinen vaikutin nimittäin on kaiken todennäköisyyden mukaan luonut ne suuret runouden henkilöluomat, joita tapaa maaimankirjallisuudessa. Runoilijan luonne tavallisimmin on ulkonaisesti passiivinen. Runoilijalle on matka todellisuuden kautta liian pitkä ja vaivalloinen; hän käyttää mielikuvituksen tarjoomaa oikotietä, unelmisnaan hän tavallaan voi tulla siksi itsekseseen, jota hän rakastaa ja ihanoi. Hänestä tulee täällä sankari, joka suorittaa urotöitä, siellä hän on pohjattomien rikkauksien omistaja, siellä hän saavuttaa naisten lemme, kuuluisuuden, siellä hänellä on myös kaikki ne eetilliset ominaisuudet, jotka hän asettaa korkealle, oli sitten kyseessä urhoollisuus, jalous, tahdonlujuus, päättäväisyys taikkapa häikäilemättömyys, ehkäpä julmuuskin — kaiken tämän antavat hänelle runottaret mielikuvituksen maailmassa. Tätä tietä ovat syntyneet Hamlet ja Faust. Nykyään voitanees pitää todistettuna psykologisena tosiasiassa, että nuo runouden henkilöt ovat kaikki runoilijan omia minuuksia, hänen itsensä ihanteellisia ruumiillistumia. Tämä narsismin muoto on tavallinen erittäinkin draamakirjailijoilla. —

Mutta täälläkään ei narsismi vielä esiinny puhtaimpana eikä sublimoiduimmassa muodossa. Se tapahtuu vasta silloin, kun todella minän ydin semmoisenaan tulee rakkauden esineeksi, nim. kun minän henkinen puoli, sen intentiot tunnetaan sinänsä arvokkaiksi, siis minä vapautuneena sen empiirisistä tilapäisistä ilmauksista. — Henki haluaisi vapautua kaikista empiirisistä rajoituksista, fyysillisistä ja psyykkillisistä ja olla oma itsensä ja kehittää omaa itseään äärettömiin asti. Tämä ei enää ole egoismin sanan varsinaisessa, trivialissa merkityksessä, siinä ei ole puhetta yksilöstä, vaan pikemmin prinssiipistä, jota yksilö edustaa, hengestä. Tällaista saa jokainen »hengen mies» kokea. Eräinä hetkinä hän voi elää keskitetyn henkisen minänsä, joka sisältää kaikki ne pyrkimykset, mitkä hän tuntee hyviksi, suuriksi, arvokkaiksi, jotka kantavat itsensä ikuisuusleimaa. Lyyrillinen runous toisinaan ilmituo tämän, niinkuin yleensä lyyrikko ehkä selvimmin on narsistisen tunneanennoitumisen edustaja. Jo alkuperäisin lyriikka tuudittelee itseään oman tunteensa laineilla — samoin kuin esim. jokainen, joka laulaa sydämensä pohjasta — ja nauttii, jos niin saamme sanoa, omasta itsestään. Näin on luultavasti laita siinäkin lyriikassa, minkä sisällyksenä on onneton rakkaus; sillä runollisen konseptin hetkellä ei rakkaus itse asiassa enää virtaakaan ulos alkuperäiseen objektiin s. o. toiseen yksilöön vaan kääntyy takaisin subjektiin ja saa siis narsistisen suunnan. Rakkauden tunne sinänsä on rakkauden esineenä. (Vrt. Augustinus De Civ. Dei XI c. 28). Nyt häviää köyhyyden tunne ja sen sijalle tulee sisäinen tunteen rikkaus, joka virtaa ylitse runoaluvana toimintana. Niin laulaa lyyrikko oikeastaan ylitsevuotavan omaan itseensä kohdistuvan rakkauden-tunteen vallassa — se kuulostaa oudolta, mutta jos ajatella sitä asiallisesti, ei ole mahdotonta nähdä siinä jotakin kaunista. Siinä ei tarvitse puhua minäkeskeisestä turhaisuudesta, eikä edes subjektiivisuudesta, sillä tässä

tunteessa on mukana erinomaisen voimakas pyrkimys objektiivisuuteen. Sitäpaitsi on narsismin saattaminen kulttuurin, tässä tapauksessa runouden palvelukseen, suuri-suuntainen ihmishengen triumfi alkuperäisten, luonnon-omaisten taipumusten yli. Runouden niinkuin kaiken taiteen ja kaiken kulttuurin alkuperä on tosin tavallaan sairaaloinen; voimme erinäisissä tapauksissa puhua »paosta narsismiin»; mutta runous itsessään on sairauden voittamista sen objektivoitumisen kautta. —

Tietoisemmin perillä siitä, että henki luomisprosessissa etsii omaa itseään, kuin välittömät, pelkästä tunteen kyllyydestä laulavat lyyrikot, ovat ne, jotka tunteen herkkyyteen yhdistävät refleksiokyvyn. Mainitsimme Stagneliuksen, joka oli erikoisessa määrässä refleктоiva, spekulatiivinen luonne. Kun hän antaa baletissaan »Narcissus» »Unen» lausua pian kuolevalle nuorukaiselle: »Din kärlek ej försvinner, släcks ej av Lethens elf; ty anden återfinner i evighet sig själv», me aavistelimme että myytin Narkissos ja Stagnelius psykologisesti ovat identtiset. Hengen pyrkimyksen päämäärä on todella löytää oma itsensä. Se tuntuu sanoin lausuttuna tyhjältä ja tautologiselta mutta jos sitä katsoo sisäiseltä kannalta, sisältää se äärettömän paljon.

Hengen arvo, sen lopullinen sisältö on juuri siinä, että se tahtoo omaa itseään, ei mitään muuta. Kaikki hengen objektit ja apukeinot ovat lopultakin epäoleellisia, vieläpä — tosin välttämättömiä — esteitä sen pyrkimyksessä viimeiseen päämääräänsä saada puhtaana oma itsensä. (Tämän ajatuksen Stagnelius tuo esiin eräässä hänen jälkeenjättämässä paperissaan tavatussa maailmankatsomuksensa luonnoksessa).

Sitä, mikä johtaa henkeä sen matkalla omaa toteutumistaan kohti nimitetään usein »geniukseksi». Genius on kuin aina palava liekki, joka valaisee tietä pimeyden halki; myöskin voisi sanoa asian niin, että »genius» juuri on henki

itae sen puhtaassa, kirrkaassa muodossa, joka kuitenkin ei koskaan salli tavoittaa itseään, mutta joka ei myöskään niitä, jotka antavat sen palaa, ei jätä, käyttääksemme Goethen sanontatapaa. Luulen, että lausumme psykologisen tosiasian väittäessämme, että hengen mies tuntee hetkitäin kiitollisuutta geniustaan kohtaan, sillä se se pitää häntä pystyssä. Jokaisella hengenmiehellä, työskenteli hän millä alalla hyvänsä: tieteellisellä, taiteellisella tai uskonnollisella, on geniuksensa. Se on psykologisesti hänen toimintansa välttämätön ehto. Se on kussakin yksilössä mitä persoonallisimmin määrätty, ei mikään abstraktio, mutta se on kumminkin jotakin yli-yksilöllistä ja voimme sentähden sanoa, saadaksemme yksilön suhteen geniukseen selvemmäksi, emme, että yksilö omistaa geniuksen, vaan että yksilö on tehnyt itsensä geniuksensa omaksi.

Eräät psykologiset kirjailijat käyttävät puhuessaan tästä sielullisesta ilmiöstä sanaa »Eros» (kuten esim. Blüher). Nimitys palautuu Platonin »Pitoihin», jossa Eroksesta nähdään kaiken korkeamman hengenelämän liikkeellepaneva voima. Se tehostaa enemmän henkisen intressin alkuperäistä psykologista pohjaa, jonka sangen pätevilla syillä voi väittää olevan eroottista laatua. »Eros» on se prinssiippi tai sanoisimmeko vietti ihmisessä — niinkuin elämässä yleensä -- joka tähtää yksilön olemassaolon ulkopuolelle ja jonka primitiivinen muoto on vietinomainen sukupuoliirakkaus. Mutta ihmisessä se, kulttuurin edistyessä, on joutunut niin valtaviin muunnosten alaiseksi, ettei sitä enää voi tuntea samaksi, mitä se ensin oli. Se ylevöityy (»sublimoituu») ja saa yliyksilöllisen suunnan kohdistuen yhteisöihin, valtion, yhteiskunnallisiin harrastuksiin, ihmiskuntaan tai uskontoon, tieteseen, taiteeseen, eräissä tapauksissa kosmukseen sinänsä. Sen objektit siis laajenevat ja suurentuvat. Tässä vietin ylevöitymisprosessissa voinee kuitenkin erottaa kaksi pääsuuntaa: toiset kohdistavat rakautensa itsensä ulkopuolella objektiivisesti jo olemassaole-

vaan, toiset taas tahtovat nähdä oman henkensä leiman siinä, mitä rakastavat ja rakastavat viime kädessä omaa henkeään; näistä viimemainituista on meillä ollut puhe. Ne ovat niitä, joissa puhtaasti henkinen *produktiviteetti* on voimakkain, sillä heidän sisin halunsa on luoda itse rakkautensa esine. Tämä on mahdollista nimenomaan taiteellisen luomisen piirissä; kumminkaan eivät tiede, filosofia ja uskonto ole sille vieraita. Taiteellisesta tuotannosta oli jo kysymys senverran kuin tässä yhteydessä on tarpeellista esittää, jotta selviäisi mitä puolta siinä tarkoitamme, sen enempi yksityiskohtainen tarkastelu veisi pitemmälle kuin tässä on mahdollista. (Sivumennen sanoen luulin, että musiikin alalla, runouden ohella, narsistisille tendensseille tarjoutuu paras maaperä). Mitä tieteelliseen luomiseen tulee, on vaikeampi esittää suoranaisia todisteita, tiedemiesten lausuntoja, sillä verrattain vähän ovat nämä kiinnittäneet huomiota niihin emotionaalsiin tekijöihin, jotka ovat tieteellisen työn kannustimina; tosin on tietysti moni havainnut miten hän työskentelee esim. kunnian ja maineen tähden ja muista turhamaisuussyistä taikka aggressiivisten tunteiden yllyttämänä (osoittaakseen esim. toisen väitteet vääriksi), mutta näistä tekijöistä ei ole nyt puhe, vaan yliyksilöllisistä vaikuttimista. Kumminkin luulen, ettemme kovin pahasti iske kirvestämme kiveen, jos väitämme, että se, mikä monet tiedemiehet saa jatkamaan vaikeissakin olosuhteissa työtään, on, että he tuntevat itsessään kutsumuksen, he tahtovat seurata »sisäistä ääntään», sitä minänsä taipumusta, mille he antavat suurimman arvon; tunne siitä, että he samalla palvelevat kansaansa, tai kulttuuria tai muita päämääriä, jotka ovat ulkopuolella varsinaisen tieteellisen harrastuksen, voi olla kylläkin tärkeä tekijä, mutta se tulee vasta toisessa sijassa. Niin syvälle objektiiviseen todellisuuteen kuin tiedemies ehkä itse kuvitteleeikin tunkeutuneensa, elää hän kuitenkin sikäli aina subjektiivisesti väritetyssä todellisuudessa, että se saa arvonsa

ainoastaan hänestä; hän tahtoo muokata sitä oman henkensä vaatimusten määräämällä tavalla. Hänessä on tosin kunnioitusta todellisuutta kohtaan, mutta tämä johtuu viime kädessä siitä kunnioituksesta, minkä hän tuntee totuuspyrkimystään kohtaan. Mutta toisaalta on tämä sama subjektiivisuus taas tavallaan objektiivista luonteeltaan sikäli, että hän suhtautuu tähän omaan pyrkimyksensä ikäänkuin se olisi hänen yksilöllisyytensä yläpuolella oleva mahti, jolle yksilölliset s. o. yksilöbiologisesti orientoidut pyyteet on uhrattava. Kaikki tieteellinen harrastus on tosin persoonallista, mutta se on samalla yli-yksilöllistä; tässä seikassa voi nähdä sen eettillisen arvon. Olen tietysti ylläolevassa skematisoinut asioita, esittänyt abstraktisen puhtaana semmoista, mikä todellisuudessa ei semmoisena esiinny, mutta se on tämänlaisessa analysyksissä välttämätöntä.

Tiedemiehen luomiskaipuulle asettaa objektiivinen todellisuus rajoja, jotka hänen produktiviteettinsä alinomia täytyy ottaa huomioon. Kumminkin on hänellä valinnan vapaus aina siinä, että hän saa määrätä, mihin todellisuuden osaan hän haluaa suunnata harrastuksensa. Aines on annettu, mutta suunta on vapaa. Sama koskee myös filosofisen hengen luomista, mutta toisella tavalla. Todellisuus on annettu hänellekin, mutta hänellä on vapaampi valinta niiden välineitten määräämisessä, millä hän tahtoo todellisuutta käsitellä, ja myös suurempi vapaus siinä, mitkä todellisuuden puolet hän tahtoo ottaa huomioon. Tästä syystä voi persoonallisuus täällä enemmän päästä oikeuksiinsa ja — sekin myönnettäköön samalla — usein se tekee sen todellisuuden huomioonottamisen kustannuksella. Eri-laiset sielulliset tyypit luovat pyrkimyksiään vastaavat maailmankatsomuksensa; senpätähden onkin ollut mahdollista kirjoittaa, niinkuin Karl Jaspers on tehnyt »maailmankatsomusten psykologia». Usein on maailmankatsomus kuten Dilthey sanoo, »jättiläismäinen suurennus luojansa persoonallisuudesta». Tämä tosiseikka, jos mikään, viittaa filo-

sofeemien narsistiseen alkuperään. Ajatelkaamme esim. Nietzscheä. Mitäpä on »yli-ihminen» muuta kuin Nietzsche itse osaksi semmoisena kuin hän sisimmässään oli, osaksi ja vielä enemmän sellaisena kuin hän olisi tahtonut olla. Nietzsche jos kukaan oli äärimmäisen narsistisesti orientoitu, mutta samalla hän kuuluu niihin, jotka ovat tämän taipumuksen sublinoineet pisimmälle. Niinpä hän sanoo eräässä kirjjeessään: »janoan itseäni, — se oli oikeastaan ainainen teema viimeisenä kymmenenä vuoteni.» Turhamaisuus, »itserakkaus» sanan huonommassa merkityksessä, kaikkien tähän tyyppiin kuuluvien akilleenkantapää ja tavallaan nyt puheenaolevan tendenssin eräs, ja sangen yleinen muunnos, ei ollut Nietzschestäkään hävinnyt — sen osoittavat kyllä eräät seikat — mutta se ei kuitenkaan voi himmentää sitä eetillistä puhtautta, joka ympäröi hänen persoonallisuuttaan. Samaa voi sanoa ajattelijasta, joka osoittaa monessa kohdin samoja piirteitä kuin Nietzsche, nimittäin Kierkegaardista. Että viimeainittu oli hyvin puhdas yksilö juuri narsistista tyyppiä, siitä ei ole mitään epäilystä. Kierkegaardilla oli varsin suuret ajatukset itsestään, niinkuin hänen jälkeenjättämistä papereistaan käy ilmi; hän oli mielestään maailmanhistorian suurimpia neroja. Molemmat nämä miehet viljelivät henkeään elämänsä loppupuoliskolla yksinäisyydessä, ihmisistä eristetynä. Se oli ymmärrettävää, sillä heillä oli omassa hengessään paras, mitä heidänlaisellaan ihmisellä saattaa olla ja osoittivat puolestaan omalla elämällään oikeaksi tuon vanhan lauseen, että »viisas on itselleen kylliksi». Onpa melkein kuin tämän tyyppin henkilöt jonkinlaisella saisuudella vaalisivat omaa persoonallisuuttaan. »Viisas» on itselleen kylliksi sentähden, että hänen laatunsa on se, ettei hän rakasta muuta kuin omaa minäänsä, tämä juuri kuuluu »viisaan» s. o. hengenmiehen luonteeseen olennaisesti. Mutta kaikesta on olemassa myös sen irvikuva. Narri on myös itselleen kylliksi ja tästä syystä ovat viisas ja narri



toisiaan lähempänä kuin ehkä kuvittelemmekaan, eivät ainoastaan ulkoapäin katsoen, vaan myös psykologisesti.

Hyvin voivat narsistiset taipumukset kehittää itseään myös etiikan alalla: se eettinen ihanne, minkä monikin ajattelija systeemissään esittää, on oikeastaan ihannekuva hänestä itsestään. (Ajatelkaamme esim. Kantin etiikkaa). Jollei narsistisia tendenssejä ihmisissä olisi, olisi psykologisesti katsoen todella hyvin ihmeellistä, että luodaan itsenäisiä eettisiä systeemeitä tai ihanteita, semmoisia kuin ne, joita Kierkegaard ja Nietzsche loivat, tai semmoisia kuin Rousseau, Tolstoi, Stirner, Guyau, Weininger. Tässä on meidän kumminkin korostettava sitä seikkaa, että se, mikä saa ilmauksensa eettillisissä ihanteissa, usein on jotakin muuta kuin suurennus empiirisestä, käytännössä ilmenevästä minästä. Moni ei käytännössä jaksaa, eikä edes ehkä todenteolla haluakaan olla sitä, mitä hän on hengen maailmassa.

Samoin kuin filosofinen kontemplatio tai spekulatio tai oikeammin tunne, mikä niitä kannattaa, useimmiten on narsistista psykologiselta alkuperältään, voi sitä olla myös uskonnollinen. Sillä uskonnollinen tunne imee voimansa epäilemättä samoista lähteistä. Rakkaus jumaluuteen on useimmiten peitettyä rakkautta uskonnollisesti orientoituun ylyksilölliseen minäänsä. Esim. Spinozan »amor intellectualis Dei» oli ilmeisesti rakkautta hänen itseluojaansa jumaluuteen, kiertoteitse hänen omaan itseensä. Uskonnollinen tunne, tunne siitä, että asianomaisella on jumaluus itsessään, on tunnetta oman geniuksen läsnäolosta. Jos siis tahtoo pysyä täysin immanentilla kannalla, täytynee sanoa, ettei edes uskonnollinenkaan rakkaus oikeastaan mene oman minän ulkopuolelle vaan kohdistuu siihen takaisin, tosin osaan siitä, joka on ylyksilöllinen, joskaan ei asianomainen ole tästä itse tietoinen.

Muuten ei tämän ollenkaan tarvitse vähentää uskonnollisen tunteen arvoa. Ne tunteet, joiden varassa kor-

keampi uskonnollisuus on, ovat joka tapauksessa suunnattomasti ylevöityjä ja niitten asiallinen objekti se »mitä tarkoitetaan» (»das Gemeinte», »Intendierete») subjektin kannalta katsottuna, on yksilön ulko- ja -yläpuolella. Sitäpaitsi jos haluaa vapautua puhtaasti psykologisesta katsantokannasta, voi hyvinkin ajatella asiaa metafyyillisesti niin, että jumaluus empiirisesti esiintyy noissa siihen suuntautuvissa yksilöiden tendensseissä. Tässä yhteydessä voimme kumminkin jättää tämän puolen sikseen, sillä tässä tarkastelemme kysymystä psykologiselta kannalta.

Uskonnollisissa tunteissa kuten kaikissa muissakin on asianlaita se, että itse tendenssi on alkuperäinen, sisältäpäin tuleva, mutta se löytää ulkoapäin objektinsa, tässä tapauksessa tradition tarjoaman jumaluuskäsityksen. Löytäessään tämän se kohtaa tavallaan jotakin itsensä ulkopuolella olevaa, mutta samalla se tuntee jälleen siinä ilmauksen omista sisimmistä pyrkimyksistään ja näin laukaisee ulkoapäin tuleva aihe minään patoutuneen latentin pyrkimysenergian päästäen sen kehkeytymään täyteen voimaansa. Tältä kannalta on löytämisakti, joka samalla on jälleentuntemisakti, psykologisesti erittäin tärkeä. Se aikaansaa sen, että minä antautuu (»verfällt») tunteensa objektille. Jotta tämä antautuminen voisi tapahtua, on välttämätöntä, että yliyksilöllinen, juuri objektin edellyttämällä tavalla kvalifioitu tendenssi on olemassa. Kaikissa yksilöissään sitä ei ole, ja sentähden leimataankin noiden edellytysten omaaminen »armon asiaksi» samoin kuin »armon asia» on sekin, saako yksilö hänen tendenssiensä edellyttämän objektiivisen elämyksen, (vrt. Achelis, Die Deutung Augustins.).

Edelläolevaan on vielä lisättävä eräs seikka. Objektiivinen aines, mikä tarjoutuu uskonnolliselle tendenssille, ei aina ole täysin adekvaatti sen kanssa, ja siitä johtuu, että subjekti itse ryhtyy muovailemaan sitä omien kaipuittensa mukaiseksi. Hän löytää traditionaalisesta aineksestä tosin

ytimen omien pyrkimystensä vastineeksi, mutta tuntiesaan sen hän tuntee oikeudekseen täydellistää ja korjatakin sitä; sen hän tekee sillä oikeudella, minkä hänessä oleva yliyksilöllinen virtaus, »(pyhä) henki» *eo ipso* hänelle antaa. Näin tulee hän kehittäneeksi uskonnollisia käsityksiä ja luonneeksi uusia. Tämä on selvästi havaittavissa esim. Kierkegaardissa.

Yliyksilölliset arvot vaikuttavat, että narsistinen tunne-assennoituminen, joka alkuaan on asosiaalinen, muuttuu sosiaaliseksi, vieläpä saa tässä suhteessa mitä suurimman merkityksen. Henkilö, joka luonnostaan niinsanoaksemme on itselleen kylliksi, ei rakasta kanssaihmiään millään välittömällä rakkaudella. Monille hengen miehille on ominaista kylmyys lähimpiään kohtaan. Mutta yhteiset yliyksilölliset harrastukset voivat hänet liittää kanssaihmiisiin ja tästä voi kehittyä persoonallisempikin *sympatia*, jossa ei enää tarvitse olla päämotiivina narsistisesti orientoitu harrastusten samanlaisuus, vaan myös luonteiden erilaisuudesta johtuva tarve saada täydennys itselleen toisesta voi lähentää asianomaista toisiin yksilöihin. Tämän-  
tapaista on kaiken sen ystävyuden psykologia, joka perustuu yhteisiin yliyksilöllisiin harrastuksiin. Ystävyys, oppilas- ja opettajasuhteen kautta tulevat narsistiset taipumukset sosiaalisesti merkityksellisiksi. Tätä tietä syntyy veljeskuntia, seurakuntia, koulukuntia, henkisiä liikkeitä. Luova henki tahtoo nähdä itsensä s. o. harrastuksensa muissa ja kokoa tämän johdosta ympärilleen »hengenheimolaisia». Sen voi nähdä kaikkina aikoina ja kaikissa kulttuureissa: yliyksilöllinen arvo, joka alkuaan on elänyt yhdessä yksilössä, on taipuvainen laajentamaan olemassaolonsa subjektiiviseksi ja tällä tavoin muodostumaan kollektiivipersonallisuuden aatteelliseksi ytimeksi. Tämän tarpeen näkee Nietzschekin, joka itse tosin ylpäesti sanoi, ettei hän halua oppilaita ja vieraantuikin aikaa myöten ihmisistä, lähimmistä ystävistäänkin. Mutta mielikuvituksessaan hänen

kuitenkin täytyy runoilla itselleen opetuslapsia, ystäviä tai jonkinlaista seurakuntaa. Tämmöiseen kaipuuseen viittaa »Zarathustra»-konseptio. Hänhän on profeetta, joka kulkee ihmisten joukossa julistaen oppiaan. Usein Nietzsche muutenkin käyttää »me»-muotoa: »wir freien Geister», »wir Hyperboreen»; hän puhuu »uusista ystävistään» »Aus hohen-Bergen»-runossaan (kirjassaan »Jenseits von Gut und Böse»).

On viime aikoina psykoanalyysia lähellä olevassa kirjallisuudessa tullut muodiksi vainuta kaikissa ystävyys-, opettaja- ja oppilassuhteissa »homoseksuaalisia viettikomponentteja». Täydellä syyllä Müller-Freienfels (teoksessa »Das Gefühls- und Willensleben») asettuu tällaista selitysvimmaa vastaan. Vähemmällä syyllä voidaan vastustaa väitettä, että tällaisissa tapauksissa tulee esiin narsistisia tendenssejä, tosin — ja sitä olemme pitkin matkaa tahtoneet terottaa — sublimoidussa muodossa. Mahdollisesti ei homoseksualiteetti usein olekaan muuta kuin alkuperäistä narsismia (ks. Wittels, Freud s. 195). Mielestäni ei voida kieltää, että hengenelämässä tunneasenne on usein luonteeltaan narsistinen eikä ole mitään alentavaa siinä, että sen selitetään kehittyneen alkuperäisistä narsistisista, eroottisista, vietinomaisista dispositioista. En kumminkaan tahdo kieltää, että homoseksuaalinen »viettikomponentti» helpommin sopeutuu yhteen narsistisen kanssa kuin heteroseksuaalinen (vrt. Platonin »Pidoissa» esiintyvä ajatuksenjuoksua).

Vielä olisi sanottava muutama sana *narsismin* ja *turhamaisuuden* keskinäisestä suhteesta. Ei ole vaikeata huomata, että niillä on tekemistä toistensa kanssa ja todellisuudessa ne ihmissielussa viihtyvät hyvin toistensa yhteydessä. Onhan, kuten jo oli puhe, turhamaisuus eräs hengenmiesten heikkouksia; pyhimyksenkin on vaikea siitä kokonaan vapautua, sanoo Schopenhauer. Ne näyttävät useinkin kietoutuneen siinä määrin toisiinsa, että melkeinpä tekee

mieli olettaa, että ne ovat pohjaltaan sama asia. Tavallaan voi niin olla, erittäinkin, jos Freudin teoria minän alkuperäisestä narsistisuudesta pitää paikkansa. Mutta joka tapauksessa on erinomaisen suuri laatuero puhtaasti ulkonaisen itserakkauden, jolle minä ulkonaisessa ajallispaikallisuudessa konkreettisuudessaan on pääasia ja sen itserakkauden joka rakastaa yksilön henkistä, ihanteellista minää ja vihdoin sen edustamia, ajattomia arvoja. Ihanteellisten pyrkimysten arvoa ei näinollen mitenkään voi vähentää osoittamalla nekin »itserakkaudeksi», sillä kysymys on siitä, milaista tämä kulloinkin on.

Olemme tässä puhuneet tyypeistä, joissa narsistinen taipumus on ratkaisevasti etualalla, mutta se ei estä olettamasta kaikissa ihmisissä heikompia narsistisia tendenssejä. Jollei näin olisi, niin tuskinpa monikaan lukisi niitä runoilijain ja kirjailijain tuotteita, joita on totuttu pitämään suurimpina. Sillä runoutta ja yleensä kaikkea psykologista kohtaan osoitettu mielenkiinto on narsistista. Jokainen lukee tavallaan omia ajatuksiaan ja tunteitaan. Runoilijat ja kirjailijat ovat siis kuin suuria Narkissoksia, jotka valmistavat kuvastimia epälukuiselle joukolle pienempiä!

Eräät historialliset ilmiöt voitanev selittää osaksi narsismin perusteella kuten esim. kansojen itsejumalointi. Siinä on paljon turhamaisuutta ja vallanhimoa, mutta niin sanoaksemme eetillinen ydin johtaa ylevöityihin narsistisiin tendensseihin. Kansa haluaa nähdä oman henkensä ilmaistuna kielessään, tavoissaan, kulttuurissaan, suurissa teoissaan, suurissa persoonallisuuksissaan. Se rakastaa näissä parasta itseään. Voisi myöskin väittää, että koko kulttuurienkin henki, siis esim. länsimaisen, eurooppalais-amerikkalaisen kulttuurin henki, on pohjimmaltaan narsistinen. Kulttuurin henki antaa arvon ainoastaan sellaiselle taiteelle, tieteelle, filosofialle, uskonnolle, moraalille, ajattelu- ja olemistavoille, jotka kuvastavat sitä itseään ja nerollisimpina henkilöinä pidetään niitä, joissa kulttuurin henki

lankeaa yhteen heidän oman henkensä pyrkimysten kanssa ja nämä myös voimakkaimmin itsessään elävät kulttuurin hengen. Sentähden heidän henkensä luomat elävät kauimmin, muutamain yhtä kauan kuin itse kulttuurikin. Alussa tuntuu kulttuurin sielu, aivankuin lapsen sielu olevan narsistisin; intohimoisesti se syöksyy alussa kaikelle muulle sokeana siihen yhteen ainoaan suuntaan, minkä sille sen sisäinen olemus on viitoittanut ja luo itseään ilmaisevat muodot; se assimiloii muualta itseensä vain sen, mikä soveltuu sen vaistomaisesti tunnettuihin tarkoituseriin tai mihin se voi painaa leimansa, muun se vieraana armotta sysää luotaan. Vasta kulttuurin vanhetessa tämä narsistinen piirre heikkenee; se on samalla kulttuurin heikkouden merkki. Aletaan kaivata vierasta, ihailaan vieraita taide-  
muotoja, uskontoja j. n. e., lopulta annetaan sille suurempi arvo kuin omalle; aikaisemmin vallinnut herkkyyys, joka pettämättömällä varmuudella ratkaisi, mikä soveltuu kulttuurin tyyliin, mikä ei, häviää, ja näin näemme heterogeenisten vierasten ainesten saavan jalansijaa. Hengen rakkaus omaa itseään kohtaan kylmenee ja vihdoin kuolee; jällellä ovat vain kuolleet muodot ja symbolit ja ihmisten ikuinen taistelu pelkästään aineellisista eduista.

Yksilö yhdistää narsismiinsa turhamaisuuden, sen tekee vielä kansakin, mutta kulttuurin narsismi on puhdasta; se on pelkästään hengen ikuista pyrkimystä saavuttaa oma itsensä. Sitäkin voi sanoa rajoitetuksi, subjektiiviseksi, mutta tämä subjektiivisuus on mittasuhteiltaan siksi jättäjäismäistä, että meidän pakostakin täytyy seisoa ainakin hetkinen ihmetellen ja mikseipä ihailleenkin sen edessä.

Tähän tapaan olemme yrittäneet tulkita antiikin Narkissos-tarun: nähdä lähteen pinnassa itseään kuvastelevassa nuorukaisessa vertauksellisen ilmauksen eräästä yleisinhimillisestä sielullisesta taipumuksesta, joka on olemassa jokaisessa, mutta joka toisissa esiintyy ylimittaisena, silloin kehittyen osaksi sairaalloisuudeksi, osaksi kasvattaen kuk-

kia, joista kulttuuri ylpeilee. Ei ehkä olisi mahdotonta pitämällä tätä tulkintaa lähtökohtana kohota metafyyssillisiin korkeuksiin: sillä eiköhän ole niin, että kaikki jollakin tavalla haluaa saavuttaa oman itsensä, tulla itseksensä? Mutta se veisi meidät liian pitkälle, hyvin hämäriin kysymyksiin, joten lienee parasta, että jätämme sen sikseen.

## PAHAN PROBLEEMIN PIIRISTÄ.

Olemme kärkkäät leimaamaan tekoja, ajatuksia, haluja, ihmisten luonteita ja inhimillistä toimintaa siveellisesti pahoiksi, mutta jos meidän on selvään lausuttava, mitä tarkoitamme »pahalla», on meidän vaikea löytää täsmällistä määritelmää. Tämä sana on siinä määrin tunneväritetty, että tunne niinsanoaksemme kokonaan peittää sen asiallisen sisällyksen. Mutta kumminkaan emme voi myöntää, että arvostelumme pohjautuisi lopulta *pelkästään* subjektiiviseen tunteeseen, vaan olemme vakuutetut siitä, että teon »pahuus» perustuu objektiiviseen asiaintilaan t. s. että predikaatilla »paha» on objektiivinen vastaavaisuutensa todellisuudessa. Subjektiivisen tunnemomentin osuus nyt puheenaolevassa tapauksessa on kumminkin siksi ilmeinen, että se panee helposti epäilemään, että koko pahan olemus on sillä tyhjennetty: paha on ehkä jotakin, jolla ei ole mitään itsenäistä olemassaoloa, vaan on tämän predikaatin käyttäminen pelkästään ilmaus tunnesuhtautumisesta, jonka laatu ei yleispätevällä, konstantilla tavalla riipu »pahana» pidetystä objektista. Samoin kuin ilmiöt itsessään eivät ole sanokaamme ihmeellisiä tai koomillisia, vaan ainoastaan tuntuvat meistä semmoisilta, ja samat ilmiöt toisinaan ovat meistä sellaisia, toisinaan eivät, samoin on ehkä laita myöskin hyvinä ja pahoina pidettyjen objektien; paha ei ole mikään ominaisuus niissä itsessään, vaan on se kokonaan etsittävä meidän tunteenomaisesta suhtautumisestamme niihin.



Saman käsityskannan puolesta puhuu sekin seikka, että kuten jo aikojen sitten on tunnettua ja viimeaikaisten tutkimusten kautta on käynyt yhä selvemmäksi, käsitykset siitä, mikä on siveellisesti hyvää tai pahaa, vaihtelevat suuresti eri kansoilla, eri aikoina ja eri kulttuuripiireissä. Tuskin voidaan mainita yhtään pahaa tekoa, jota ei jossakin tai jonakin aikana olisi pidetty hyvänä ja päinvastoin.

On kuitenkin huomattava, että tämä erilaisuus koskee etupäässä tekoja ja muuta ulkonaista. Asia ei enää ole sama, kun kysymme, miten tekijän mielenlaadun arvostelun laita on. Onko siinä suhteessa havaittavissa yhtä suurta vaihtelevaisuutta? Tähän taas voidaan sanoa, että esim. monilla alkukantaisilla kansoilla ei yleensä kiinnitetä mitään huomiota mielenlaatuun, vaan yksinomaan tekoon ulkonaisena tosiasiana, sen norminmukaisuuteen tai -vastaisuuteen. Ja toiseksi, että joskin mieliala otetaan lukuun, ei se muuta asiaa, sillä silloinkin otetaan huomioon arvostelussa, mikä on yksilössä olevien päämäärämielteiden asiallinen sisällys ja tätä arvostellaan samojen normien mukaisesti kuin faktillisia tekoja.

Tästä lyhyestä harkinnasta ilmenee, että siveellisen pahan erikoisominaisuutta, jos sitä yleensä on olemassa, ei voi löytää ulkopuolisesti tutkimalla niitä objekteja, joille pahan predikaatti omistetaan, vaan jos toivomme pääsevämme otaksutun siveellisesti pahan jäljille, meidän ainakin aluksi on lähdettävä kulkemaan toista tietä. Tämä on *itsevaarinton* tie, jota tosin monet pitävät epäilyttävänä, mutta joka sittenkin monissa kysymyksissä on välttämätön, jos yleensä halutaan saada jonkinlaista selvyyttä. Tässä on siihen syytä erikoisessa määrässä. Sillä pahan probleemi esiintyy juuri sisäelämässä eikä missään muualla ja sentähden on luonnollista käydä siihen etsimään vastausta saman alueen piirissä, missä se esiintyy.

Ensiksi kuitenkin on meidän selvennettävä probleemin-asettelumme eräissä suhteissa. Olenme aluksi tässä

tarkastelematta, mikä on pahaa absoluuttisesti, mistään inhimillisestä subjektista riippumatta, siis pahaa nähtynä transsendenteista korkeuksista tai esim. Jumalan kannalta; emme otaksu mitään transsendenttia »sollen»ia, johon nähden »paha» on »nichtseinsollend», vaan tutkimme asiaa immanentisti, kaiken objektiivisuutta tavoittelevan *arvioinnin* ulkopuolella, psykologisesti. Tutkimme sitä, *mitä pidetään, mikä tunnetaan pahaksi*, millainen on se toiminta, tahto, tunne ihmisessä, jolle hän on taipuvainen antamaan predikaatin »paha». Siitä, minkä ehkä voimme löytää, emme arvioiden sano, että se on paha; emme sano: »pahan ei pidä olla». Saamme kyllä persoonallisesti olla tätä mieltä, ja todellisuudessa onkin meillä aina tästä jokin mielipide, mutta emme saa sekottaa sitä teoreettiseen tarkasteluun, sillä se vain aikaansaa valitettavaa käsitesekaannusta, jommoiseen helposti voi tehdä itsensä syypääksi kuten monien eetikkojen esimerkki osoittaa. Se paha, mistä me puhumme, on aina paha vain jollekin empiiriselle subjektille.

Kysymyksemme siis on: Voiko psykologisen itsevaarinoton avulla huomata jotakin yhtäläistä niissä sielullisissa liikkeissä, mitä meidän on tapana nimittää pahoiksi, vai onko »paha» sielun maailmassa pelkkä harha, samanlainen kuin ulkonaisessa maailmassa olivat muinoin tarunomaiset oliot, joita eräät väittivät nähneensäkin ja joiden olemassaoloon uskottiin, mutta joiden todellisuutta ei nykyään enää oteta vakavalta kannalta.

Kysymme siis ensin: voimmeko havaita *itsessämme aktualista pahuutta*? Tähän täytynee vastata, että jännittäessään tajuisuutensa korkeimmilleen *ei* sitä normaalioloissa varsinaisesti huomaa. Mutta huomaammeko, jos tarkkaamme vihaamme tai pelkoamme tai ihmettelystäni niiden olemassaoloon? Emme selvästi. Sillä jännittäessämme tarkkaavaisuutemme ja asennoituessamme teoreettisesti vaarinottamaan, häviää kuten tunnettua viha, pelko ja ihmettely. Ovatko siis nämä tunteet pelkkää kuvitte-

lua? Eivät, siitä olemme kaikki varmoja, niiden takana on psykologisia realiteetteja, niiden takana on jotakin todellista aivan riittävästi ollaksemme oikeutetut noita nimityksiä käyttämään. Mutta miten tiedämme niiden sielullisesta olemassaolosta, emmekä vain niiden ulkonaisista ilmauksista meissä itsessämme ja muissa? Ensinnäkin siten, että me havaitsemme ne itsessämme, joskaan emme selvinä ja täyden tietoisuuden polttopisteessä, kumminkin epäselvempinä ja utumaisina, sielun tietoisien alueen reunoilla olevina väreilyinä, vähemmän tajuisina tuntemuksina. Näin on myös pahan tietoisuuden laita. Tietoisesti ei voi tuntea itseään läsnäolevalla hetkellä pahaksi. Se on psykologinen mahdottomuus; sen lienee moni havainnut, joka on tarkastellut itseään tehdessään jotakin, jonka hän myöhemmin on leimannut pahaksi. Hänen ei ole tarvinnut eritellä itseään suorastaan tieteellisessä tarkoituksessa, vaan muista syistä esim. vakuuttautuakseen siitä, kuinka siveellisesti hän omasta mielestään määrättyssä tilanteessa menettelee. Milloinkaan hän ei selvästi havaitse tekevänsä pahoin. Mutta tällöin voi hänellä kumminkin olla hämäreä tunne siitä, että hänessä on olemassa mahdollisuus nähdä menettelynsä myös pahana; ne ovat, nuo tuntemukset, tajunnan perifeerisemmissä osissa. Juuri tämä seikka osoittautuu pahan psykologiassa tärkeäksi seikaksi.

Niinkuin yleensä itsevaarinotossa, niin pahankin havaitsemisessa, olemme pakoitettut turvautumaan niihin huomioihin, jotka tarjoutuvat muistille aktuaalisen tapauksen jälkeen. Ja mitä juuri pahaan tulee, pitää tämä erikoisessa määrässä paikkansa. Yleensä kaikki meidän tietomme pahan psykologisesta olemuksesta perustuu »retrospektioon», jolla kuten tiedämme siveellisessä elämässä »katumuksen» nimisenä on mitä laajakantoisin merkitys. Kun puhumme pahasta, tarkoitamme yleensä pahaa semmoisena kuin se ilmenee meille katumuksessa,

jälkeenpäin. Tämän siis täytyy olla lähtökohtana sitä sielullista asennetta kuvailtaessa, joka on tuon myöhemmän katumustilan aiheuttajana. Suurin osa siitä mitä yleensä on pahasta sanottu, täytyy otaksua nähdyksi tästä näkökulmasta; millainen itse aktuaalinen paha tahto on, siitä voidaan sanoa paljo vähemmän sisäisen autopsian perusteella. Jommoistakin huomiota on myöskin kiinnitettävä niihin käsityksiin pahasta, mitkä syntyvät edeltäpäin abstraktisesti ajatellessa ratkaisuja, joissa olisi valittava hyviksi ja pahoiksi arvioitujen tendenssien välillä, ja vihdoin periaatteellisiin mietiskelyihin, joskaan ei niille aina voi antaa psykologisesti kovin suurta arvoa sentähden, että siinä paha ei tavallisesti ole täysin psykologinen, vaan loogillinen nimitys sille, mikä on jonkin abstraktisen normin vastaista, tunnettiin se sitten pahaksi tai ei.

Tarkastaessamme nyt sitä sielullista tilaa, mikä perästäpäin katsottuna näyttää siveellisesti pahalta, on meidän pääasiallisesti kiinnitettävä huomiota *tahto-* ja *tunne-elementteihin* enemmän kuin mielikuviin, jos haluamme löytää jotakin yhdenmukaisuutta pahassa. Sillä, kuten jo sanoimme, mielikuvat ovat erilaisia ja mitä suurimmassa määrin ulkonaisista tekijöistä riippuvaisia, mutta tahto ja tunne voivat siitä huolimatta osoittaa yhteisiä piirteitä. Olen puolestani vakuutettu siitä, että tällaista yhdenmukaisuutta on olemassa ei ainoastaan yhden ihmisen jatkuvassa sielunelämässä niiden elämyksien kesken, joihin »pahan» olemassaolon tietoisuus liittyy elementtinä, vaan myös eri yksilöiden tämänlaisten elämysten kesken.

Mitä »pahan» sielulliseen havaitsemiseen tulee, ovat siinä tehneet syvällisimmät ja sattuvimmat havainnot, eivät tiedemiehet, eetikot ja filosofit, vaan uskonnolliset henkilöt. Intensiivisyytensä kautta ne antavat parhaimman kuvan elämyksen luonteesta; ne ovat parhaimpana näytteenä siitä, millaiseksi paha tunnetaan ja valaisevat siten myös tapauksia, jotka mielikuvasisällykseltään ovat niistä etäällä.

Lähdemme siis siitä oletuksesta, että on olemassa spesifiikki luonne kaikilla niillä tiloilla, jotka yksilöt itse leimaavat siveellisesti pahoiksi sekä että tämä spesifiikkisyys piilee tahto- ja tunne-elämässä. Kysymme, millaista tämä on.

Varsin tavallista on tuntea paha tahto *normin vastaiseksi* tahdoksi, joka on päässyt jossakin tilanteessa tai yleensä elämässä voitolle. Esim. kristillinen dogmatiikka sanoo, että synty on jumalallista normia vastaan tahtomista ja toimimista, Jumalan tahdon ja käskyjen rikkomista. Samaten Kant selittää pahan norminvastaisuudeksi. 'Tämöisissä tapauksissa kyllä useimmiten samalla yhdistetään psykologisesti tunnetun pahan käsitteeseen »objektiivinen» paha s. o. sanotaan tahtoa pahaksi riippumatta siitä, tunteeo asianomainen sen itse sellaiseksi tai onko hänellä edellytyksiä koskaan se sellaiseksi tuntea, katsotaan siis pahaa tahtoa vieraan tajunnan kannalta. Mutta asialla on myös psykologinen puolensa: synty tunnetaan sellaiseksi sikäli kuin ollaan tietoisia siitä, että on poikettu (myöhemmin) arvokkaaksi tunnustetusta ja seurattavasta normista; yhdentekevää on, minkätähden tälle normille annetaan arvo.

Kun tietoisuus arvokkaana pidetyn normin vastaisesta toiminnasta tulee esiin, syntyy sisäinen *ristiriitaisuus*, *sopusoinnun puute*, joka koskee sielun keskeisintä osaa nim. tahtoa. Tämä ristiriita tunnetaan sitäkin kipeämmin, jos havaitaan, että korkeampi tendenssi oli hairahduksen hetkellä alapainettu. Yksilö nim. ei voi kieltää, etteikö *hän itse* samalla kertaa tahtonut myös toisella, nyt mielestään paremmalla tavalla ja myöntää, että hänen »parempi minänsä», kuten termi kuuluu, ei päässyt oikeuksiinsa. Hän huomaa nyt, että hänen tahtonsa silloin itse asiassa oli *puolinainen*, siinä oli jo samanaikaisuusilmiönä se disharmonia, mikä myöhemmin esiintyy jatkuvassa minässä. Hän tulee kysyneeksi itseltään, mistä johtui, ettei hän kiinnittänyt huomiota silloin tähän seikkaan ja saa vas-

taukseksi, että hän ei *tahtonut* nähdä selvästi kaikkea semmoisena kuin se oli, hän petti itseään, oli *epärehellinen* itselleen. Hän kuvitteli ehkä vaikuttimiensa olevan toisia kuin mitä ne itse asiassa olivat. Mutta mistä johtui, ettei parempi pyrkimys sillä hetkellä päässyt tarpeellisella voimalla tajuntaan? Se ei johtunut pelkästään siitä, ettei sitä sinne päästetty, vaan myös siitä, ettei se *voinut* päästä. Mutta yksilö tuntee, ettei hän tähän asiointilaan nähden ole syytä vailla, sillä se taas oli seurauksena aikaisemmin vallallepäästetystä pahasta taipumuksesta. Tältä kannalta katsoen pahan juuret ulottuvat arvaamattoman kauas taaksepäin ja arvaamattoman syvälle persoonallisuuteen. Ei ole epäpsykologista syyttää ihmistä siitä, mitä hän tiedottomasti on laiminlyönyt. Uuden Testamentin mukaan viimeisellä tuomiolla syytetään ihmistä huomattavaa kyllä pääasiassa juuri *tiedottomista* laiminlyönneistä. Näin tulee paha olemaan enemmän koko persoonallisuuden, kuin yksityisten tekojen tulos.

Toteamme siis, että paha esiintyy sielussa arviointien ristiriitaisuutena, johdonmukaisuuden puutteena, mikä itse teon aikana ilmeni arviointien puolinaisuutena ja että tämän teki mahdolliseksi itsepetos, minkä vuorostaan aikaisempi siveellinen kehitys teki mahdolliseksi.

Ottamalla avuksi *psykoanalyysin* voisi pahan psykologiassa esiintyvää ristiriitaisuusilmiötä selitellä seuraavaan tapaan. Pahan teossa syrjäytetään eräitä oleellisia epäegoistisia tai yliyksilöllisiä tendenssejä, mutta vain ajoittaisesti, sillä ne jäävät yhä edelleen sieluun ja pyrkivät esille myöhemmin. Tällöin ne kohtaavat tajunnassa ja tajunnan kuvastelemassa ulkomaailmassa todellisuuden, joka ei vastaa niitä. On tehty muuta kuin mitä niiden toteuttaminen olisi edellyttänyt. Niitä ei ainakaan niiden tajuntaan tulemisen hetkellä, kenties ehkä ei enää ollenkaan voida toteuttaa, se kun on jo liian myöhäistä. Kuten kaikki toteuttamattomat tendenssit ne nyt ilmenevät ahdis-

tuksena (Angst) ja juuri tämä on tuo tyypillinen *synnintunne*, joka on sitä suurempi, mitä voimakkaammat tendenssit on syrjäytetty ja mitä mahdottomampi vastaisuudessa niiden toteuttaminen, järjen ilmaisemien todellisuuskriteerioitten mukaan on (esim. kun on puhe kuolleista henkilöistä). Synnintunteeseen liittyvä mielipaha olisi tämän teorian mukaisesti etupäässä tuota ahdistusta; että viimemainittu on tyypillinen synnintunteelle, on yleisesti esim. uskonnollisen tietoisuuden toteama seikka. Nuo tendenssit voivat olla henkilöihin, kollektiivi- l. joukko-persoonallisuuksiin, tai ylipersonallisiin auktoriteetteihin kohdistuvia. Henkilötendenssejä ovat esim. rakkaus, kiittolisuus, kollektiivitendenssejä isänmaanrakkaus, auktoriteettitendenssejä esim. kunnioitus moraalilakia tai jumalaa vastaan.\*

Kaikkinainen ristiriitaisuus aikaisemmin tahdotun ja nyt tahdotun välillä, aikaansaa siveellisen vajavaisuuden tunteen. Jos katsomme asian ulkopuolella olevan arvostelijan kannalta, kumminkin olemme taipuvaiset sanoman, että henkilö, joka itse tuntee arviointiensa ristiriitaisuuden ja kaipaa siitä pois, jo senkautta on menossa siveellistä paremmuutta kohti. Siveellisesti paha on varsinaisesti sellainen henkilö, jossa on tässä mainittu ristiriitaisuus, mutta joka ei halua siitä päästä.

Pahan yhteydessä olevasta ristiriitaisuudesta puhuttaessa on meidän kajottava myös siinä tavattavaan *loogilliseen* elementtiin. Eetillinen ja loogillinen ovat jossakin keskinäisessä suhteessa toisiinsa, mutta on vaikea määrittellä tätä suhdetta. Otto Weininger sanoo eräässä Über

\* Myös pahat teudenssit toteumatomina voivat kyllä aikaansaada ahdistuksen psykologisesti samanlaisista syistä. (vrt. Kierkegaard, Om Begrebet Angest.

Rikoksista omaa itseään kohtaan johtuva synnintunne voitaisiin mahdollisesti selittää seuraavasti. Meissä on »narsistinen» rakkaus »ihanneminäämme» kohtaan. Jos se ei pääse toteutumaan, ei saavuta, mihin se pyrkii, purkautuu alaspainettu tendenssi toisella tavalla nim. ahdistuksena, synnintunteena.

die letzten Dinge-kirjansa kohdassa: »Logik ist erreichte Ethik». Ei käy ilmi, miten hän yksityiskohtaisesti lienee asian ajatellut. Mielestäni voi paljon suuremmalla syyllä sanoa päinvastaisesti: »Ethik ist erreichte Logik». Tämä eettillinen puoli tulee varsinkin näkyviin *oikeudenmukaisuudessa*. Sillä mitäpä oikeudenmukaisuus on muuta kuin loogillisen soveltamista siveelliselle alalle? Siitä johtuu, että mitä intellektualistisempi joku on, sitä suurempaa osaa näyttölee hänen moraalisessa tajunnassaan oikeudenmukaisuus. Ajattelijat tavallisesti perustaa etiikkansa oikeudenmukaisuuden varaan. Tyypillinen tässä suhteessa on Kantin lause: »Ei mikään kuohuta mieltä niinkuin vääräys; kaikki muu paha, mikä meitä kohtaa, ei ole mitään sen rinnalla». Oikeudenmukaisuus siis on siveellistä johdonmukaisuutta.

Siveellinen johdonmukaisuus vaatii myös, että jos omaksun jonkin arvon korkeimmaksi, tunnen, että minun on aina toteutettava tämä arvo. Tosin me usein puolustamme epäjohdonmukaisuuttamme itsemme ja muiden edessä sillä, ettei *toinen tapaus ole samanlainen kuin toinen*. Jos todella määrätystä tilanteesta tunnemme, että näin on, emme tunnekaan menettelyämme pahaksi, mutta miten usein tässä petämme itsemme!

Siveellisellä on logiikkansa, mutta täytynee myöntää, että se ei ole yksistään muodollista, käsitteiden logiikkaa, vaan tunteen logiikkaa, joka tosin on jotenkin edellisen kanssa sukua, mutta kuitenkin omalaatuinen, »logique du coeur», niinkuin Pascal sitä nimittää. Siveellinen rehellisyys ei sentähden ole samaa kuin intellektuaalinen, joskin sille sukua ja mahdollisesti intellektuaalisen rehellisyyden psykologinen edellytys. Me *tunnumme* siis, olemmeko olleet teoissamme johdonmukaisia vai emmekö, mutta emme voi sitä koskaan todistaa. Näin ollen tulemme siihen, että pahan ja hyvän arvioinnin yhteydessä oleva rehellisyys t. epärehellisyys on alkuperäinen, mitenkään



selittämättömissä ja mistään johtamattomissa oleva psykologinen kvaliteetti. Sen kulloistakin määrää emme myöskään voi koskaan määrätä, emme me itse eikä kukaan muu, sillä sehän edellyttäisi itsensä lisäksi toisen rehellisyyden j. n. e. ad infinitum.

Mutta ehkä sen paremmin voisi tehdä toinen? Tämän tietysti täytyy tapahtua intuitiivisesti, ja todella emme voine kieltää, että jossakin määrin voi toinen ikäänkuin meidän puolestamme arvioida siveellisen tahtomme laatua niiden ilmauksien perusteella, jotka näkyvät kaikessa olemisessamme. Mutta se jää kuitenkin vaillinaiseksi sekä sentähden, että ei koskaan kaikki tule näkyviin, että myös sentähden, että intuitiokyky ei kenessäkään ole täydellinen. Ja vielä sentähden, että kenenkään, eläytyessään niin kokonaan toiseen kuin intuitio vaatii, ei ole mahdollista säilyttää objektiivista asennettaan. —

Tässä yhteydessä haluaisin kiinnittää huomiota eräaseen näkökohtaan, mitä pahan tahdon psykologiseen olemukseen tulee, joka on alkanut tuntua minusta sitä tärkeämmältä, mitä enemmän olen asiaa tältä kannalta tullut ajatelleeksi. Tarkoitin sitä tunnetta, minkä kaikki *tarkoituksellisuus* meissä herättää: siinä on pohjalla jotakin epärehellistä ja sentähden pahaa, epäsiveellistä, silloinkin kuin tahto näköjään on mitä parhain. Selvimpänä tarkoituksellisuuden epäsiveellisyys esiintyy, milloin tarkoitusten kohteina ovat ihmiset.

Tarkoitettu, suunniteltu paha on meistä suurempaa pahaa, kuin se, joka puhkee esiin hetken satunnaisten vaikutteiden, hetken »kiusausten», johdosta. Siitä syystä jopa rikoslakikin pitää suunniteltua murhaa vaikeampana rikoksena kuin n. s. tappoa. Voisi selittää tämän seikan siten, että edellinen todistaa pahan mielenlaadun syvemmin juurtuneen sieluun; siitä on tullut toiminnan johtomotiivi. Mitä harkitumpi paha teko on, sitä rikollisempi meistä on sen tekijä.

Tietoinen ja tarkoituksellinen ei ainoastaan ole omiaan korostamaan pahaa, joka jo sinänsä on sitä, vaan siveellisesti neutraalista jopa hyvääkin toimintaa tai oikeammin sen perustana olevaa tahtoa se vahingoittaa siveellisesti. (Jos katsomme kyllin syvälle ihmissieluun, huomaamme tosin, ettei ole olemassa mitään siveellisesti neutraalista, yhdentekevää, adiafoorista; muutamat asiat voivat sitä olla eristettyinä, mutta eivät nähtyinä yksilön koko elämän valossa.) Tähän viittaavat m. m. eräät Kristuksen lauseet: Kun sinä annat älköön vasen kätesi tietäkö, mitä oikea tekee! tai: Kun teidän on puhuminen, niin älkää edeltäpäin ajatelko, mitä teidän on sanottava, sillä pyhä henki panee sanat teidän suuhunne! Tarkoituksellisuuden epäsideellisuuden tunsi elävästi Otto Weininger, joka muutenkin pahan probleemista on kirjoittanut syvällisintä, mitä yleensä saa lukea; hänen lausuntonsa tässä kysymyksessä todistavat hämmästyttävää kypsyyttä, kun ajattelee, että ne ovat lähteneet vähän yli kahdenkymmenen vuotiaan nuorukaisen kynästä. Tarkoituksellisuudessa — sanoo Weininger — pyyhitään pois aika varhaisemman ja myöhemmän momentin välillä, mitä ei saisi tapahtua, sillä aika on yksisuuntainen, yhtenäinen ja perusolemukseltaan eettinen. »Minä tahtona on aika». Juuri aika on siveellisyyden varsinainen elementti. Sitä kohtaan on tunnettava kunnioitusta. Sitä ei saa käsitellä matemaattisesti. Jokaiseen tekoon on ihmisen sisällytettävä koko itsensä, hänen on kokonaan tahdottava, mitä hän tahtoo. (Tämä on myös perusaate Nietzschen »ikuisen paluun» opissa.) Mutta useimmiten ihminen ei tee sitä, mitä hän tahtoo, vaan mitä hän *on tahtonut*. Tahtominen on tällöin diskontinuerista, epäyhtenäistä. Mutta tämä tuntuu korkeammalla siveellisellä tasolla olevasta ihmisestä epäsideelliseltä. Ihmisen sanojen ja tekojen pitäisi alati puhjeta esille hänen täydellisenä läsnäolevasta minästään, mutta näin ei ole laita tarkoituksellisessa tekemisessä.

Tarkoituksellisuus on siis syvimmältään eräänlaista sisäistä epärehellisyyttä, tahdon ilmaukset eivät kuvasta aktuaalisen tahdon todellista laatua. Onhan tosin niin, että kaikki mitä teemme, tavallaan on ilmaus tahdostamme, mutta toiset ovat kumminkin enemmän adekvaatit sen kanssa kuin toiset, jos katsomme sisältäpäin. Tarkoituksellisuuden pahin vika on siinä, että tahdotaan ilmausta, joka ei vastaa hetken välitöntä tahtoa vaan aikaisemmin ollutta tahtoaktia, joten siis ilmauksen pelkkä muoto ja sen käytännöllinen vaikutus tulee dominoivaksi. Oikein rehelliset luonteet kammovatkun pelkästään käytännöllisessä tarkoituksessa ilmaista jotakin, jonka he aikaisemman tahtoaktin kautta ovat itsessään valmiiksi konstruoineet; se on heistä epärehellistä.

Mutta, voidaan edellisen johdosta sanoa, jos todella tarkoituksellisuus on epäsiiveellistä, eikö silloin kaikki ihmiselämä pakostakin muodostu pahaksi, sillä me emme voi elää ihmistavoin muuten kuin edeltäpäin suunnitteleamalla, mitä vastaisuudessa aiomme toteuttaa? Niin, tämä on todella pulmallinen kysymys. Voidaanhan ajatella, että ihmiselämä sisältää ytimessään jotakin pahaa; se ei suinkaan ole vieras ajatus.

Tarkoituksellisuudesta johtuva paha tulee korostetuksi tarkoituksellisuuden lisääntymisen kautta. Miksi näkevät muut kansat eurooppalaisen kulttuurin pitkälle kehittyneessä tekniikassa, sen äärimmäisyyksiin asti menevässä hengettömän mekaanisessa luonnonhallitsemisessä jotakin väärää? Kenties juuri sentähden, että siinä nähdään erikoisessa määrässä tarkoituksellisuuden vallitseman tahdon ilmaus. Onko missään kulttuurissa välimatka luovan tahdon ja sen luomien välineitten välillä tehty suuremmaksi kuin eurooppalaisessa? Ja eiköhän kaipuulla »takaisin luontoon» semmoisena kuin sen ovat esittäneet Rousseau, Tolstoi ja muut, ole suureksi osaksi eettillisenä pohjana juuri tämä tunne, tunne kulttuurin epärehelli-

syydestä? Antiikki näki tekniikan suunnittelevaisuudessa jotakin synnillistä, jumalatonta («nefas»), kuten Prometheus-taru osoittaa. (Nimi Prometheus kreikkalaisesta verbistä, joka merkitsee »edeltäkäs in ajatella».) Prometheus oli antiikin käsityksessä pahan, jumalia uhmailevan tahdon ruumiillistuma. (Niin esim. Hesiodoksella.) Huomattavaa kyllä, on eurooppalainen, länsimainen kulttuuri juuri Prometheusessa nähnyt kuin oman henkensä henkilöitymän ja häntä käsitellään kauttaaltaan kiittävässä mielessä. (Niin esim. Goethe, Lessing, Schelley.) Me taas näemme antiikin »carpe diem» kehoituksessa puolestamme epäsiiveellistä, sillä koko meidän ajattelumme liikkuu juuri edeltäpäin-suunnittelemisen merkeissä; mutta me emme muista, että antiikki tahtoi välitöntä elämäniloa ja -nautintoa, sellaista, jossa koko minä oli mukana, kun taas länsimainen henki tahtoo tehdä siitäkin väkivaltaisen elämänenergian eksploatoimisaktin, joka harkitusti sijoitetaan edeltäkäs in jaetun ajan sarjaan.

Niin elämälle näköjään edullista kuin tarkoituksellisuus, tahto ja kyky edeltäpäin määrätä toimintansa ja näin ollen niin sanoaksemme neutraalisen tahtoenergian asettaminen elämän palvelukseen onkin, on kuitenkin merkilepantava asia, — mikä terävisilmäisemmältä tarkastelijalta ei voi jäädä huomaamatta —, että tarkoituksellisuus lopulta on hedelmätöntä. Lopulta se kumminkin kääntyy elämää vastaan. Voimme nähdä, että jokaiseen ihmiseen voimakkaimman vaikutuksen tekee välitön, tarkoitukseton, mikä ilmeisesti juuri aktuaalisena hetkenä puhkee esille sielusta. Jotta elämä olisi voimakas, ei se saa tehdä laskelmia, minne se tulee viedyksi. Näyttää siltä, että elämä kehittyi lopultakin vain tarkoituksettomuutensa voimalla. Ja jos katsomme ihmiselämää, niin emmeköhän voi sanoa, että me saamme enimmän antaessamme siten, ettemme odota mitään palkkiota? On kyllä totta, että ihmisten kesken yleinen, melkein pä yksinvallitseva periaate on tuo

roomalaisten vanha: do ut des! Se on niin mennyt ihmisille veriin, että he sovelluttavat sen vieläpä moraalinkin alalle sekä suhteeseensa jumaluuteen ja ikuiseen oikeudenmukaisuuteen. Sekään ei ole muuta kuin kaupantekoa, olkoon, että jumaluudelle tai muille transsendenteille voimille maksuksi annetaan rukouksia, uhreja tai hyviä töitä, ja palkaksi odotetaan ajallista onnea ja iankaikkista autuutta. Ihmiset eivät huomaa, että todellinen moraaliksi vasta alkaa siellä, minne tämä periaatteen toteuttaminen loppuu. Ei riitä yksistään se, ettei do ut des-periaatteella ole mitään positiivista siveellistä arvoa, vaan siihen sisältyvän epärehellisyyden johdosta muodostuu se siveellisen maailman piirissä positiiviseksi pahaksi. Oikeastaan on ihmiskunta mennyt siveellisesti eteenpäin ainoastaan sellaisten tekojen kautta, jotka samalla ovat olleet *uhreja*. On paradoksaalista mutta totta, että suurin vaikutus on teoilla, joilla ei tarkoitettu aikaansaada mitään vaikutusta. Nämä teot ovat suuria eettillisiä symboleja, joiden vaikutus ulottuu vuosituhansien päähän, paljon pitemmälle kuin mitkään »käytännölliset» vaikutukset.

Voisi ehkä väittää, että syntikin toisinaan on siveelliselle kehitykselle hyväksi, jos sen seuraukset avaavat silmät näkemään siveelliset arvot uudessa valossa. Mutta silloin senkin on vississä määrin oltava tarkoituksetonta; eräänlaisen välittömyyden, naivisuuden pitää säilyä; syntiin ei saa antautua ehdoin tahdoin, kokeilutarkoituksessa tai esim. sen avulla kehittyäkseen korkeampaan siveellisyyteen; siten se varmasti jää ainakin viimeksimainitussa suhteessa täysin tehottomaksi. Tästä voi olla syytä huomauttaa, koska näyttää siltä, että muutamat ihmiset luulevat hairahduksia tekemällä voivansa tulla paremmiksi; sen he ehkä voisivatkin, jolleivät tietoisesti toteuttaisi tätä menetelmää. Muillakin aloilla kuin siveellisellä ja uskonnollisella tarkoituksellisuus tuo pyrkimykseen epäpuhtaita ja hedelmättömäksi tekeviä aineksia. Niin on laita esim.

esteettisessä luomisessa ja eroottisten tunteiden alalla. Kauniin luomisen täytyy käydä samalla tavalla millä luonto itse menettelee, luodessaan kaunista s. o. tarkoitukseettomasti. Myöskin totuuspyrkimykseen vaikuttaa tarkoituksellisuus haitallisesti, koska se rajoittaa näköalan. Ainoastaan se voi löytää totuuden, joka suhtautuu maailmaan lapsen tavoin, ilman taka-ajatuksia. Jokaisessa nerossa täytyy aina olla joku määrä naiviteettia. Maailman täytyy saada vapaasti virrata hengen lävitse ilmaistakseen sille todellisen olemuksensa. Neroudessa on sentähden aina eettinen pohja.

Jos Spenglerin y. m.:den tapaan tahtoo erottaa toisistaan »kulttuurin» ja »sivilisation», voi erään tärkeän niiden välisen eron nähdä siinä, että tarkoituksellisuus jälkimmäisessä on suurempi. Sentähden on sivilisation kausi myös hedelmättömämpi. Niinsanoaksemme koko kulttuurin sielussa kuollut luova »eros», jonka aina jotenkin pitää olla tarkoitukseton. Tuntuu siltä, että nykyään ruvetaan yhä yleisemmin tuntemaan tarkoituksellisuuden kuolettava vaikutus, sieluttomuus. Esim. Rathenau kirjassaan »Sielun mekaniikka» (Zur Mechanik des Geistes) puhuu tarkoituksellisuudesta sivilisation moraalisenä heikkoutena.

Jos tarkoituksellisuus välttämättä kuuluu ihmiselämään, on tämä välttämättä aina paha; tältä moraalisesti pessimistiseltä kannalta käy kyllä katsominen asiaa. Tai voidaan olettaa, että ihmiselle on olemassa tarkoituksellisuuden ja tarkoituksettomuuden synteesi, jossa tarkoituksellisuuden epäsiiveellisyys on neutralisoituna. Kenties tämä ei ole mahdotonta, vaikka on vaikeata sanoa, millaista se on ja vielä vaikeampi antaa ohjeita sen toteuttamiseksi; sillä sehän edellyttäisi teoreettista välittömyyden ja tarkoituksettomuuden opettamista ja juuri nyt mainituista syistä se sisältää mahdottoman yrityksen: teoria on liian tietoista sopiakseen yhteen välittömyyden kanssa, mikä on kaiken teorian suora vastakohta. *Yhden* asian voinee



denssit tai oikeammin alatajuinen kannanotto vallitseviin pahoihin tendensseihin ilmetä esim. unessa. Tämän toteaminen nim. että meillä on alajatuinen omatunto on psykoanalyysin viimeaikaisia tuloksia.

Voitane sanoa, että pahalle aina on ominaista siihen liittyvä *mielipahan* tunne — samoin kuin hyvälle mielihyvän — ei tosin sielun (personallisuuden) periferiassa, jossa voidaan kyllä tuntea mielihyvää: nautintoa, itsetyytyväisyyttä (kuten turhamaisuudessa) vieläpä iloakin (vahingonilo); mutta syvemmällä on aina eräänlaista mielipahaa. Se esiintyy rauhattomuutena, epätoivona, tyhjyyden, arvottomuuden tunteena. Tässä voi joku sanoa, että liikumme kehässä väittäessämme, että »paha» (nim. käsitettynä psykologisesti) aiheuttaa puheenaolevan rauhattomuuden tunteen; asetamme epäoikeutetusti tuon rauhattomuuden pohjaksi epäilyttävän realiteetin, jota nimitämme pahaksi, vaikkemme näe muuta kuin määrätyn psyykkilisen tilan ilman yhteyttä tuon realiteetin kanssa. Emme todella voisi näin väittää, jollei sielullinen kokemus, kuten monista huomioista ja itsetunnustuksista käy ilmi, osoittaisi, että tätä rauhattomuutta usein seuraa pahan tietoiseksi tulo, ja syvällisimmät mietiskelijät ja ennen kaikkea uskonnolliset persoonallisuudet ovat asettaneet tuon myöhemmin ilmitulleen pahan ja ennen ilmituloa esiintyneen sisäisen epätoivon tunteen toistensa yhteyteen.

On vaikea *sisällyksellisesti* määritellä, mitkä tendenssit yksilöstä tuntuvat hyviltä, mitkä pahoilta. Näin on laita jo sentähden, että jokainen tendenssi on singulaarinen ja omalaatuinen, ja ainoastaan jossakin määrin väkivaltaisia yleistyksiä suorittamalla voimme erottaa sisällyksellisiä kategorioja. Tähän tulee vielä lisäksi se seikka, että tuskin mikään tendenssi semmoisenaan tuntuu hylättävältä, muuten kuin silloin, kun se kilpailee muiden samanaikaa esiintyvien kanssa. Ei edes käy päinsä, kuten kylläkin usein tehdään, ilman muuta väittää egoismia pahaksi. Sillä ei



mikään egoistinen taipumus sinänsä tunnu pahalta; sitä se on vasta työntäessään syrjään epäegoistisen tai ylyksilöllisen tendenssin. Erikseen otettuna ei ole yhtään taipumusta ihmisessä, jonka voisi leimata siveellisesti pahaksi. Paha esiintyy vasta eri tendenssien asettuessa toistensa rinnalle; vain personallisuus kokonaisuutena tai käyttääksemme hämäämpää, mutta ehkä oikeampaa sanontatapaa, persoonallisuus suhteessa itseensä voi olla hyvä tai paha.

Voidaan kumminkin väittää, että suurin piirtein katsoen on olemassa eräänlainen luonnollinen tendenssien (arvojen) arvoasteikko. Siveellinen paha esiintyy, jos tämä järjestys rikotaan, hyvä, jos sitä noudatetaan. Tähän arvojärjestykseen kuuluu oleellisena ominaisuutena esim. se, että ahtaamman, rajoitetumman arvon pitää aina väistyä laajemman, kauaskantoisemman tieltä. Jo yksilön egoististen tendenssien piirissä pitää hetkellisten arvojen väistyä pysyvämpien tieltä, ulkonaisten etujen sisäisten ominaisuuksien tieltä, joilla *ainakin periaatteessa* on mahdollisuus pysyä kauemmin; edelleen yhtä yksilöä tarkoittavien useampia tarkoittavien tai ylyksilöllisten tieltä.

Tässä ei kuitenkaan ole tarkoituksena ottaa puheeksi yksityiskohtaista arvojärjestystä. Sangen perinpohjaisen tätä koskevan teorian on esittänyt Max Scheler kirjassaan »Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik». Täytyy kumminkin sanoa, että laadittakoon millainen kaava tahansa luonnollisesta tai niinkuin Scheler tahtoo apriorisesta arvojen järjestyksestä, on se aina välttämättä ylimalkainen ja abstraktinen ja saa aina teoreettisen konstruktion leiman, joka ei tee oikeutta siveellisessä tietoisuudessa esiintyville yksilöllisille tekijöille. Se pitää paikkansa ainoastaan konstruoituun normaalipsyykeen nähden. Arvot voivat empiirisessä yksilössä mitä moninai-simmilla ja merkillisimmillä tavoilla komplisoitua keskenään. Se esim., mikä toisesta katsoen näyttää selvältä egoisilta,

voi itseasiassa asianomaisen yksilön silmissä sisältää hänen mielestään tärkeitä yliyksilöllisiä momenteja. Todellisuudessa ovat hyvät ja paha niin sekaisin, ettei niitä tarkintaan psykologinen silmä aina kykene toisistaan erottamaan. Ei liene paljonkaan pahaa, jossa ei olisi hyvää mukana. Erittäinkin oli tästä elävästi tietoinen Fröding, jonka elämän loppukauden ajattelu ja runous melkein yksinomaan askarteli pahan probleemin ympärillä. Rikollisen rohkeudessa, hän sanoo, jotakin hyvää, joka menee hänen egoististen tendenssiensä ulkopuolelle, ilotytön antautumisessa voi olla hiven rakkautta, Catilinan tapaisessa rikollisuonteessa on suurisuuntaisuutta, joka ylittää pelkät egoistiset tendenssit. Monesti ei asianomainen ehkä itsekään ole tietoinen siitä, että todella näin on, vaan ehkä luulee toimivansa ja toimineensa pelkästään itsekäistä vaikuttamista. Toisaalta taas hyvään tekoon sisältyy useinkin itsekkäitä vaikuttimia ja tarkoituksia enemmän tai vähemmän. Monen siveellisesti hyvältä näyttävään tekoon liittyy esim. usein turhamaisuus tai pelkuruus. Me tunnemme, ettei ihmisestä voi langettaa *lopullista* siveellistä tuomiota kukaan kuolevaisista, ei asianomainen itse eikä kukaan muu — tämä sanottuna otaksuen samalla, että on olemassa mittapuu, millä yleensä siveellisyyttä voidaan täysin objektiivisesti mitata. Se vaatisi persoonallisuuden kaikkien tendenssien ja niiden kehittymisen, vieläpä kehittymismahdollisuuksien yksityiskohtaista tuntemusta. Sanoin: myös kehittymismahdollisuuksien, sillä tarkkaan ottaen ei ihmisen paha ole vain aktualisoituneessa pahassa, vaan lopullisen tuomion on otettava huomioon myös kaikki pahat (ja hyvät) tendenssit, jotka *olisivat* *voineet* kehittyä, jos otolliset edellytykset olisivat tarjoutuneet. Lopullinen tuomio voitaisiin langettaa ainoastaan koko persoonallisuuden historian perusteella.

Tässä voimme kumminkin sivuuttaa kysymyksen, miten ihmisen lopullinen siveellinen arvo olisi määrättävä.

Mehän tässä tahdomme tarkastella ainoastaan, millä tavalla hänessä itsessään ja hänelle itselleen siveellisen pahan tietoisuus ilmenee. Meille on toistaiseksi kylliksi siinä tosiasiassa, että yksilö jonkin tuntee pahaksi, olkoon tuo tunne syntynyt hänessä miten hyvänsä. Toteamme kumminkin vielä erään seikan: yksilö itse voi *tietoisesti määrätä* ylen pienen osan siitä, mitä hän pitää pahana tai hyvänä, kun on kysymys siitä, mitä hän on tehnyt; hiukan enemmän siihen nähden, mitä hän aikoo tehdä, enimmäin määritellensä abstraktisesti periaatteensa. Jokainen tapaa itsensä alinomaa luonnollisia, vaistomaisia tendenssejä ja alatajunnassa valmiiksi suoritettuja arviointeja, ja nämä esiintyvät tajunnassa niinä tunteina, jotka sanovat, mikä on hyvää, mikä pahaa. Ne ovat tietysti häntä itseään, nämäkin arvioinnit, ja senhän tähden puhutaankin tuosta »paremmasta minästä», mutta ne ovat aikaisemmin suoritettuja kannanottoja, joita tajuinen minä ei voi kädenkäänteessä toiseksi muuttaa, ja kokemus osoittaa, että niistä suurin osa on tullut siinä määrin minäksi itsekseen, ettei niistä todellisuudessa ollenkaan voida luopua, vaan korkeintaan salata itseltä niiden olemassaolo. Jos tätä salaamista tapahtuu, joudutaan juuri siihen valheellisuuteen, itsepetokseen, jonka mainitsimme pahan yhtenä ja tärkeimpänä kriteeriona. Tällaisia alkuperäisiä arviointeja on esim. juuri ylyksilöllisten arvojen korkealle arvioiminen ja egoististen taipumusten alistaminen arvossa niiden alapuolelle. Egoismi ei tuntuisi pahalta, jos voitaisiin sitä todella puhtaasti ja johdonmukaisesti tahtoa; mutta siinäpä koko egoistisen moraalin pulma onkin. Kukaan ei voi täydellisesti olla egoisti. Egoistin tahtominen muuttuu pakosta epäharmooniseksi ja puolinaiseksi. *Sentähden* on egoismi pahaa (psykologisesti katsoen). Voimme myös yleistämällä ajatusta sanoa paradoksia käyttäen seuraavasti: jos paha voisi täysin tahtoa pelkästään itseään, ei se olisi-kaan enää pahaa vaan hyvää. Ollakseen oma itsensä täy-

tyy ihmisen tehdä oikeutta myös epäegoistisille tendensseilleen. Tätä tarkoittaa Ibsen asettaessaan »Peer Gyntissä» kehoituksen: »ole itsesi!» neuvon »ole itsellesi kylliksi!» vastakohtaksi. Viimeksi mainittu maksiimi Ibsenin mukaan on paholaisen (»peikkojen») valtakunnan moraalia.

Alatajunnasta vihdoin nousevat kaikki tendenssit, alemmat ja ylemmät. Ne ovat osaksi synnynnäisiä, kenties perintöä edellisiltä sukupolvilta, osaksi meidän itsemme oman elämämme kuluessa hankkimia. Ainakaan suurimpaan osaan niistä emme tietoisella tahtomisellamme voi mitään vaikuttaa. Jollei olisi olemassa alatajuntaa, josta arvioinnit nousevat, ei luultavasti olisi olemassa siveellistä pahaakaan yksilön oman sieluelämän kannalta katsottuna. Sen (alatajunnan) merkitystä ei kumminkaan vielä ole kylliksi selvitetty. —

\*            \*

\*

Riittäköön ylläoleva pahan puhtaasti psykologisesta puolesta. Tämä ei kuitenkaan aikojen kuluessa ole ollut pääasiallinen puoli, mihin pahaa koskeva mietiskely on kohdistunut. Tärkeämpi asema on ollut *metafyysisillä* spekulatioilla pahan olemuksesta, alkuperästä, asemasta maailmanjärjestyksessä. Näistä mietiskelyistä voidaan kyllä tavallisesti väittää, etteivät ne ole tieteellistä tutkimusta; se pahan käsite, mikä niiden pohjana on, ei ole kyllin yhtenäinen ja selväpiirteinen; ei voida aina sanoa, tarkoitetaanko pahaa psykologisena, subjektivisesti annettuna vai objektiivisena realiteettina. Toisaalta ei sovi kieltää, että pahan probleemia käsittelevissä metafyysisissä spekulatioissa tulee ilmi paljon syvällisyyttä ja teräviä psykologisia huomioita. Ne, jotka ovat tähän etiikan ja uskonnon keskeiseen kysymykseen syventyneet, ovat useimmiten ottaneet tehtävänsä vakavalta kannalta, sillä se on samalla ollut heille itselleen personallinen kysymys.

Sentähden on syytä kiinnittää huomiota fantastisiltakin näyttäviin metafyyssillisiin ja uskonnollisiin selityksiin.

\*                    \*  
\*                    \*

Ennenkuin siirrymme varsinaisiin pahan metafyyssillistä olemusta käsitteleviin spekulatioihin, otamme lyhyesti puheeksi teorian pahan asemasta *elämää ehkäisevänä ja vahingoittavana voimana*. Kaikkien aikojen moralistit ovat koettaneet vastustaa paha, paitsi sen siveellisellä hyljättävyydellä sinänsä, myös sanomalla, että paha on yksilön ajalliselle onnelle vahingollinen. Kouriintuntuvinta tämä on silloin kun voidaan osoittaa, että paha vaikuttaa fyysisesti vahingollisesti. Vähemmän tehokas, mutta kylläkin huomattava on myös argumentti, että esim. itsekkyyks tekee ihmisen muille vastenmieliseksi ja sitä tietä hänen elämänsä tulee katkeraksi. Suureen yleisöön vähimmin vaikuttava näkökohta on se, että ihmisen psyyke on siten rakennettu, että pahuus tekee hänet sisäisesti onnettomaksi, kun taas hyvä on omiaan lisäämään hänen sisäistä onneaan, onpa se eräiden mielestä ainoa onnen ehto. Niinpä stoalaiset väittivät, että hyveellinen ihminen on välttämättömyydellä myös onnellinen, ja heidän jälkeensä ovat monet väittäneet samantapaista. Vähemmässä määrin todistettua, mutta huomattava näkökohta joka tapauksessa on, että väitetään ihmisen pahantekemisellä ja pahoilla ajatuksilla heikentävän oman tahtonsa tehoa; sisäinen rikkinäisyys koituu tällätavoin lopulta hänen tuhomukseen, erittäinkin kun se myös vaikuttaa muiden käyttäytymiseen häntä kohtaan. Koko eudaimonistinen suunta lähtee suurin piirtein katsoen biologisesta katsantokannasta; joukossa on kumminkin sellaisiakin, jotka eivät ole biologisesti orientoituja, ne nim., jotka otaksuvat onnen tulevan hyveen ja onnettomuuden paheen palkaksi transsendenttisuontoisella tavalla jumalan tai kohtalon sallimuksesta. Myöskin ne,

jotka tulevaiseseen elämään lykkäävät enemmän palkittamisen ja rankaisemisen, ajattelevat tavallaan biologisesti; erittäinkin nykyaikana tämä ajattelutapa on levinnyt varsinkin teosofian ja antroposofian vaikutuksesta. Väitetään, että ihmisellä fyysillisen ruumiin ohella on niin sanoaksemme henkinen, siveellinen ruumis (astraaliruumis), jonka hän vie mukaansa haudan tuolle puolen ja tähän vaikuttavat hyvät ja pahat teot tavalla, joka tekee hänet onnelliseksi tai onnettomaksi.

Yksilöbiologisen katsantokannan ohella on mainittava yhteiskuntabiologinen. Paha on epäedullista ja vahingollista yhteiskunnan olemassaololle ja edistymiselle. Että näin todella on laita useimmissa tapauksissa, sitä ei käy kieltäminen, joskin voi esittää joukon semmoisiakin esimerkkejä, erittäinkin yksityistapauksia, joissa teko tunnetaan pahaksi, vaikka se yhteiskunnan kannalta onkin hyödyllinen ja päinvastoin. Yhteiskuntabiologista katsantokantaa on vaikeampi kuin yksilöbiologista käyttää siveellisenä kannustimena, sillä se edellyttäisi erään yliyksilöllisen arvon nim. yhteiskunnan arvon olemista yksilöiden tajunnassa erikoisen elävänä, — ja näinhän jotenkin harvoissa tapauksissa on asian laita.

Sitä enemmän on sitä käytetty koetettaessa osoittaa, miten *siveellinen tietoisuus on syntynyt*. Myöskin yksilöbiologisilla tarkoituksenmukaisuusnäkökohdilla on koetettu selittää siveellisen tietoisuuden syntyä yksilössä, useimmiten kyllä yhteiskuntabiologisten näkökohtain yhteydessä. Tällaisia ovat esim. ne selitykset, joissa siveellinen tietoisuus johdetaan muiden henkilöiden reaktiosta yksilön toimintaa vastaan. Siveellisesti pahoiksi ovat muodostuneet yksilöiden tajunnassa teot, joihin toiset ovat suhtautuneet moittien ja vihamielisesti, kostotuntein, hyviksi taas ne, joihin on reagoitu hyväksyen. Äärimmäisessä muodossaan siveellisyyden synnyn johtaa egoistisista motiiveista m. m. Le Dantec (kirjassaan *L'Egoisme, la seule*

base de la toute société.) Biologisesti orientoitua psykologiaa käyttää psykoanalyttinen koulukunta selittäessään pahan tietoisuuden syntyä. Nietzsche johtaa pahan n. s. ressentimentistä, orjien ja heikkojen tuntemasta tunteesta herroja, voimakkaampia vastaan. Siis sekini biologinen selityserusta.

Kieltämättä on kaikissa näissä selitysyrytyksissä oikeata. Mutta sittenkin tuntuu asian viimeinen ydin jääneen selittämättä. Itse spesifiikki siveellisen pahan tietoisuuden synty jää epäselväksi. Se ei ole samanlaista mielihahan tunnetta kuin esim. se, joka syntyy esim. kun rikkoessamme tapojen säädöksiä vastaan joudumme naurunalaisiksi tai kun intellektuaalisesti erehdymme. Ja sitäpaitsi: joskin nuo selitykset sinänsä tyydyttäisivätkin, jää kuitenkin avoimeksi kysymys, miten paha maailmanjärjestyksen kokonaisuuden puitteissa on mahdollinen, ei kausaalisesti vaan idealisesti ja metafyyssillisesti mahdollinen. Tähän kysymykseen ovat uskonnolliset mietiskelijät ja filosofit ennen muuta etsineet vastausta.

\*                    \*

\*

Niinpien kuin pahassa näemme jotakin, jonka ei pitäisi olla, tuntuu meistä sen olemassaolo merkilliseltä. Luonnollisinta meistä olisi, että maailma olisi kauttaaltaan hyvä, ei ainoastaan fyysisessä, vaan myös siveellisessä suhteessa. Miksi ei näin ole? Mitkä seikat tekevät, että paha on tullut maailmaan, ensin mahdollisuutena ja sitten myös todellisuutena? Niminomaan uskonnolliselta kannalta katsoen on sekä fyysisen että moraalisen pahan olemassaolo arvoituksellinen. Se on vaikeasti saatettavissa sopuuntoon toisaalta Jumalan kaikkivoipaisuuden kanssa, toisaalta hänen hyvyytensä kanssa. Kysymyksen ytimen keskitetyssä muodossa ilmaisevat Augustinuksen yksinkertaiset sanat: si deus sit, unde malum? si non sit, unde bonum?

Tässä ei ole tarkoituksena kirjoittaa monografiaa pahan metafyyillisistä alkuperää koskevista käsityksistä; viittaamme ainoastaan tärkeimpiin näkökohtiin, joita on aikojen kuluessa esitetty.

Muinaispersialainen Zarathustra-uskonto otaksui olevaisessa hyvän prinssiipin ohella *itsenäisen* sitä vastaan taistelevan pahan *prinssiipin* (Ahriman). Nämä prinssiipit henkilöitiin, niinkuin kristillisessä (ainakin kansanomaisessa) käsityksessä Jumala ja Perkele.

Mutta jo sangen aikaisin ajattelijat oppivat näkemään pahassa sen oleellisena ominaisuutena *negatiivisuuden*. Paha ei ole negatiivista vain sikäli, että se on hyvän vastakohta, vaan myös realisesti se edustaa ei-olevaista, tyhjyyttä, näennäisyyttä, kielteisyyttä tai ainakin vähennyttä. Paha on puutos tai vähennys siinä mikä on. Esim. Augustinus sanoo, että pahan alkuna on lankeaminen siitä, mikä on korkeammassa mielessä, siihen, mikä on vähemmässä merkityksessä. Paha on siis hänelle luisumista negatiiviseen päin (De Civ. Dei XII, 6—9). Myöskin keskiajalla tätä pahan puolta tehostettiin. Samalla selitettiin, että Jumala on ainoastaan »sallinut» pahan, mutta ei sitä luonut. Samaa tapaan puhuu esim. Spinoza ynnä Leibniz kuuluisassa »Theodikeassaan» (jumalanpuolustelussaan).

Platon ja hänen jälkiään kulkeva Plotinos ja yleensä uusplatonisuus näkivät *materiassa* pahan alkujuuren. Plotinoksen mukaan on materia sinänsä paha; samaa mieltä oli gnostilaisuus. Brahmanismissa tavataan myös tämän tapainen katsantokanta.

Monet ovat koettaneet motivoida pahan olemassaoloa sanomalla, että paha on välttämätön hyvän esiin pääsemiselle ja kehittymiselle. Niin esim. stoalaiset. Myöskin keskiaikana tavataan tämä katsantokanta. Pahan otaksutaan olevan olemassa maailman alkuperustassa voimana, joka esiintyessään hyvän rinnalla pakottaa hyvän esille.



Tähän katsomukseen viittaa myös Goethen Mefistofeleen lause:

»Ich bin ein Teil von jener Kraft  
Die stets das Böse will und stets das Gute schafft».

Schopenhauer, buddhalaisen maailmankatsomuksen tapaan, pitää maailmaa, olemassaoloa semmoisenaan pahana; paha on itse alkutahto, joka luo maailman. Kaikki tahtominen, sikäli kuin sillä ymmärretään elämän myöntämistä, on perusolemuksestaan moraalisesti paha, ja fyysillinen paha on ainoastaan sen seuraus; se on kuin immanentti rangaistus siitä, että yksilö tahtoo elää ja samalla viittaus, että elämä on jotakin, minkä ei pitäisi olla. Schopenhauerin pessimistisen maailmankatsomuksen piirissä tulee probleemiksi, ei pahan tahdon, vaan hyvän olemassaolo; hyvä on tahto, joka pyrkii pois elämästä, kieltää elämän. Tällaisen tahdonsuunnan syntyminen yksilössä tuntuu hänellä olevan transsendentti, kaiken kausaalisuuden ulkopuolella oleva akti, oikeastaan siis ihme. Samantapainen ajatuksenjuoksu on tavattavissa Schopenhauerilta huomattavasti vaikutuksia saaneella filosofilla Mainländerillä (teoksessa »Die Philosophie der Erlösung«).

Schopenhauerilla hyvä syntyy vapaaehtoisen luopumisen kautta alkuaan pahasta tahdosta; Kantilla on päinvastoin: hänen mukaansa on astuminen viattomuuden tilasta synnin tilaan *vapaan tahdonratkaisun* aikaansaama teko; näin ajatteli myös jo Augustinus. Kierkegaard, joka erikoisen syvällisesti oli pohtinut pahan alkuperän kysymystä, sanoi, että paha syntyy »kvalitatiivisen hypäyksen» kautta hengessä. Vapaus on hänelläkin lähtökohtana. Tietoisuus sen olemassaolosta herättää ihmisessä tuskan (»Angst«), joka johtaa tietoisuuteen siihen liittyvistä mahdollisuuksista; mutta tässä tilassa esiintyy taas tuska, josta ihminen koettaa vapautua toteuttamalla mahdollisuuden. Ilman vapautta ei olisi syntiä.

Tahdomme nyt hiukan katsella edellä esitettyjä seli-

tystapoja. Silloin meidän on käsitettävä paha ei ainoastaan psykologisesti pelkkänä sieluntilana, subjektiivisesti tajuttuna kvaliteettina, vaan myös toimintana, joka on seurauksena tällaisesta sielullisesta kvaliteetista. Me emme saa takertua yksityiskohtiin vaan katsoa asiaa ylimalkaisesti nojautuen yleiseen käsitykseen moraalisesta pahasta. Operoimme t. s. tässä »esitieteellisellä» paha-käsitteellä.

Siinä käsityksessä, että paha on jotakin *ei-olevaista*, että se on vailla itsenäistä olemassaolo-perustaa on epäilemättä jotakin oikeata. Paha ei todella koskaan voi hetkeäkään seisoa, jos niin saamme sanoa »omilla jaloillaan», vaan tarvitsee se aina edellytyksekseen hyvän, siis jotakin, jonka olemassaoloa se ei tahdo. Sen täytyy aina jäytää sitä pääomaa, minkä hyvä on koonnut. Se ei itsenäisesti luo mitään. Ajatelkaamme esim. nautintoa itsetarkoitukseena. Se ei tee muuta kuin tuhlaa sitä elämänpääomaa, minkä luova tahto ruumiissa ja sielussa on koonnut. Nautintojen »paha» on juuri siinä, etteivät tähtää eteenpäin, vaan niissä tyrehdytetään elämän luomisprosessi ja elämä alistetaan palvelemaan tyhjyyttä. Tosin kaiken arvokkaana pidetyn saavuttamiseen, vieläpä sen tavoittelemiseenkin liittyy mielihyvää, mutta kun mielihyvä asetetaan pyrkimisen yksinomaiseksi tarkoitukseksi, kun pääasiaksi muodostuu se, mikä alkuperäisesti oli sivuasias, sivuseuraus, silloin tahto- ja tunne-elämä on joutunut pois luonnollisilta uriltaan ja tähtää tarkoitukseen, jotka elämän kokonaisuuden kannalta ovat hedelmättömiä, vieläpä vahingollisiakin. Müller-Freienfels käyttää tästä emotionaalisen elämän muuttumisesta sanaa »hedonisoituminen» («Hedonisierung»; *Das Gefühls- und Willensleben* 1924, s. 312 seur.). »Elämästä koetetaan kuoria vain sen mieluisa pintavaahto ja halveksitaan olioiden todellista olemusta.» Sekä yksilöbiologisessa että yhteiskunnallisessa suhteessa elämän hedonisoituminen on tuhoisaa. »Kaikkiällä missä elämä asetetaan mielihyvän palvelukseen, sensijaan että

mielihyvä olisi elämän, myös yliyksilöllisen, palveluksessa, ovat rappeutuminen ja elämäntuhoutuminen ovelta.»

Yksilön ulkonaiselle elämälle vähemmän vaarallinen on itserakkaus I. turhamaisuus tämän sanan väljemmässä mielessä. Onpa se omiaan kannustamaankin aktiivisuuteen. Mutta sitä kohtalokkaampaa se on sisäiseltä kannalta katsoen. Arvotietoisuus surkastuu, kaikki pannaan pyörimään yksilöllisen minän ympärillä; tämä on kaiken toiminnan yksinomainen tarkoitus, mitkään kaukaisemmat minän yläpuolella olevat päämäärät eivät ole kysymyksessä. Sentähden on koko pyrkimys olemukseltaan tyhjää, turhanpäiväistä, miksi kielikin sen kaikkialla leimaa. Ei ole myöskään vaikea havaita, että turhamaisuus aina on omiaan esim. kuolettamaan henkisen produktiivisuuden.

Turhamaisuus ei pyri siihen, että jokin *olisi* realista, vaan että jotakin sinä *pidettäisiin*, että jokin näyttäisi joltakin. Sentähden se johdonmukaisesti läpivietynä periaatteena tekisi tyhjäksi itsensä, se hävittäisi sen pohjan, millä se on mahdollinen. Täytyy olla olemassa joltakin (arvokkaita) realiteetteja, jotta se, mikä tahtoo käydä sellaisesta, olisi mahdollinen. Maailma ei voisi olla perustettu pelkkien näennäisyyksien varaan.

Turhamaisuutta samoinkuin nautinnonhimoakin voi pitää eräänlaisina minuuden sairauksina, joilla puhtaasti psykologisen ja biologisen puolensa ohella on metafyyssillinen puolensa. Niinkuin fyysillinen sairaus on mahdollinen ainoastaan senkautta, että ruumis samalla on josakin määrin terve, niin että se jaksaa ylläpitää sairautta, samaten pahat taipumukset voivat elää ainoastaan sen hyvän, positiivisen varassa, mitä yksilössä tai maailmassa yleensä vielä on.

Tässä piilee pahan metafyyssillinen valheellisuus ja ristiriitaisuus: siinä nim. että sen on pakko aina viettää loiselämää. Tämä luonne on kaikilla pahoilla taipumuksilla alusta alkaen.

Nautinnonhimo ja turhamaisuus ovat pahan juuria, alkuelementtejä, perimmäisiä vaikuttimia pahoihin tekoihin, rikoksiin ja siveellisesti huonoon elämänvaellukseen. Yhden primäärisen taipumuksen voisi niihin kumminkin vielä lisätä nimittäin *pahansuopuuden*, joka esiintyy differentioituneena *vahingoniloksi* ja *kateudeksi*. Erikoisesti vahingonilosta on usein sanottu, että siinä näyttäytyy ihmisen diabolinen puoli. Kumminkin se on niin ihmisluonteeseen juurtunut, että La Rochefoucauldin usein siteerattu ja kommentoitu lause: »Parhaimpien ystäviemme vastoinkäymisessä on jotakin, mikä ei ole meille vastenmielistä», sisältää yleispätevän totuuden. Sangen vähän mairittelevaa ihmiskunnalle!

Pahansuopuuden olemuksessa, jos missään, osoittautuu ei vain pahan parasitärinen ja steriili, vaan myös sen suorastaan hävittävä, destruktiivinen luonne. Ei siinä kyllin, että oma parempi pyrkimys niissä on kuihtunut; tahdotaan lisäksi saavuttaa tyydytystä toisen yksilön vahingosta. Tämä on jo selvää tahtoa tyhjyyteen, ja juuri sentähden on varsin paikallaan nimittää vahingoniloa perkeleelliseksi taipumukseksi ennen muita. Korkeimman asteensa se saavuttaa silloin, kun iloitaan, ei enää toisen ulkonaisista vastoinkäymisistä, vaan moraalisisesta huononemisesta, emmekä väittäne psykologisesti mahdottomia, jos sanomme, että joku voi iloita toisen ulkonaisista myötäkäymisistä, koska hän samalla toivoo, että se on hänessä aiheuttava siveellisen huononemisen. Kun pahassa henkilössä ei itsessään ole mitään arvokasta, vihaa hän arvoja, joita näkee muissa ja iloitsee kaikesta missä huomaa arvojen häviämistä.

Pahan destruktiivinen luonne näyttäytyy edelleen ulkonaisesti siinä, että yksilö asettaessaan itsensä olevaisen keskipisteeksi, — ei ideaalisen itsensä, vaan empiirisen, psykofyysillisen, aina jollakin tavoin numerollisen ja kvantitatiivisen, — toiminnassaan uhraa yleisemmän hyvän,

muiden ihmisten, yhteiskunnan, yhteisöjen hyvän, omair tarkoituseriensä hyväksi. Hän ei, kuten oli puhe, luo mitään sisäisiä siveellisiä arvoja, mutta usein ei myöskään ulkonaisia, vaan koettaa aikaansaada siirtoja jo olemassa-olevien kesken, vieläpä tuhoaa eräitä voidakseen toisia saavuttaa. Näinollen paha ulkonaisestikin vie hävitykseen. Se vie maailman organisoidun energian pienenemiseen ja tältä kannalta voi antaa tunnustuksen Ostwaldin »energeettiselle imperatiiville», joka sanoo »älä hävitä mitään energiaa vaan käytä sitä!» (»Vergeude keine Energie, verwerte sie!»; Ostwald, Philosophie der Werte) joskin se heti herättää kysymyksen: »käytä sitä — mihin?» Kumminkin, kun puhutaan pahan negatiivisesta luonteesta, siitä, että se tähtää tyhjyyteen, haluaisin nähdä tämän kokemuksen painopisteen arvotietoisuuden alalla, tahdossa, ja ulkonaisessa häviämässä heijastuksen siitä rappeutumisprosessista, mikä tapahtuu hengen maailmassa. Arvot tulevat yhä enemmän ulkonaisesti orientoituiksi, niitä kannattaa lopulta vain aistimin käsitettävä todellisuus ja siihen liittyvät tunteet, ne tulevat irrallisiksi ja ovat lopulta liitetty minään kimpulla säikeitä, jotka yhtyvät persoonallisuuden keskukseen, joka on kutistunut kuin matemaattiseksi pisteeksi. Minä ei ole enää arvojen yhtenäinen kannattaja, vaan nyt kannattavat arvoja minän kaikki erilliset vietit ja taipumukset. Koko »minän yhteys» on muodostunut korkeintaan biologiseksi tarkoituksenmukaisuustekijäksi, jolla ei ole mitään siveellistä tehtävää.

Korkeimmalla asteellaan pahasta häviää varsinainen egoismi ja jällelle jää yksinomaan destruktiivinen tahto, joka tekee pahaan pahan itsensä vuoksi, ei saavuttaakseen nautintoja, kunniaa tai etuja, vaan tuhotakseen arvoja. Se vastustaa kaikkea produktiivista, kaikkea uutta elämää, kaikkea vapautta, tahtoo mekanisoida kaiken, tehdä arvot välineiksi ja välineet arvoiksi. Tällainen paha tahto on puhtaasti diabolinen. Sen piirissä paha on ylin normi,

jota kaiken toiminnan pitää noudattaa; pahan harrastaminen on velvollisuus. Paha on diabolisuuden asteella niinsanoaksemme pantu systeemiin, siitä on tehty ikäänkuin nurinkäännetty siveysoppi. Tällainen tahdonsuunta on tietysti teoreettinen konstruktio, jota puhtaana ei empiirisissä yksilöissä ole tavattavissa. Mutta jos sen otaksumme, ymmärrämme että tämä paha on sellaista, jota ei voida »ymmärtää» eikä antaa anteeksi, kuten heikkoudesta johtuvaa.



Jätämme tähän kysymyksen pahan olemuksen kielteisestä luonteesta ja käännyimme tarkastelemaan väitettä, että *aine* on pahan olemassaolon edellytys.

Tässä olemme erinomaisen vaikean metafysiillisen probleemin edessä. Sen ydin on siinä, onko yksilöllinen olemassaolo metafysiillisesti johdettava aineellisesta olemassaolomuodosta vai onko sillä myös siveellinen perustus. Tämä kysymys on tavallaan taas yhteydessä sen kysymyksen kanssa, onko yksilö olemassa jossakin muodossa jo ennen aineellisesti rajoitettua olemistansa ja säilyttääkö hän yksilöllisyytensä aineellisen olemisen jälkeen meille käsittämättömässä muodossa. Jos aine on yksilöllisyyden ainoana perussyynä, niin pahakin johtuu aineellisuudesta. Jos taas aine ei yksinomaan ole principium individuationis, ei pahakaan voi kokonaan olla luettavissa aineellisuuden syyksi, vaan sen syyt ovat syvemmällä. Lähdemme tällöin otaksumasta, että ainoastaan yksilöllisyyden vallitessa paha on mahdollinen (paha nim. edellyttää sekä yksilöitä, jotka voivat tehostaa itseään epäsideellisellä tavalla, että sellaisia, joita voidaan vahingoittaa). Siihen, että aine olisi ainoa principium individuationis viittaa ulkokohtainen kokemus, sillä me emme tunne yksilöitä muussa kuin aineellisen olomuodon yhteydessä. Mutta

sisäinen kokemus tai tarkemmin sanoen siveellisen velvollisuuden tietoisuus taas tekee uskottavaksi, että aine ei ole ainoa yksilöllisyyden perusta. Sillä ihminen tuntee, että hänellä on ehdottomia velvollisuuksia juuri sinä määrätynä konkreettisenä yksilönä, mikä hän on, eikä sentähden, että hän on tilapäiseen aineelliseen välttämättömyyteen sidottu ja kausaalisesti sen aikaansaannos. (Tähän seikkaan viittaa m. m. Hans Driesch, *Wirklichkeitslehre* 1922 s. 334.) Myöskin voi ajatella sellaista metafyyssilistä mahdollisuutta, että yksilö samanaikaisesti on olemassa sekä yksityissieluna että rajattomattomana ylyksilöllisen kokonaisuuden osana; yksilöllinen ja ylyksilöllinen oleminen olisivat ikäänkuin olemisen eri asteita. Jotakin tämäntapaista luultavasti Weininger kuvittelee sanoessaan, että, »minää, yksityissielua korkeimmassa mielessä ei voi olla olemassa; korkein, täydellisin realiteetti on yksistään hyvällä, joka sulkee itseensä kaikki yksityissisällöt» (*Über die letzten Dinge* s. 175). Oli tämän asian miten tahansa; jos vertaamme toisiinsa hyvää ja pahaa tahtoa, huomaamme, että hyvä pyrkii alati voittamaan yksilöllisyyden rajoitukset, kun taas paha tahto pyrkii yhä enemmän korostamaan aineellista rajoittuneisuutta. Että paha todella on suuresti sidottu juuri yksilölliseen olemassaoloon, näkyy siitä, että niistä tendensseistä, jotka useimmiten muodostavat pahan perustan, nautinnonhimo ja turhamaisuus voivat olla olemassa ainoastaan niinkauan kuin aineellinen minä ja sitä tyydyttävät välineet ovat olemassa. Jos ruumis ajatellaan poistetuksi, ei sentähden minää tehostavalle pahalle tahdolle jää enää mahdollisuuksia. Sen edelleenelämisen edellytykset on siltä riistetty. Pahan henkilön on pakko enemmän kuin hyvän pelätä kuolemaa juuri sen yhteyden tähden, mikä vallitsee pahan ja ruumiillisen olomuodon välillä. Ainoan mahdollisuuden kehittää paha tahtoa ruumiillisen olomuodon poistuttua tarjoaa vahingonilo ja sentähden »pimeyden ruhtinaan» -- joka on pelkkää

henkeä — pääharrastukseksi ei voi ajatella muuta kuin vahingonilon tyydyttämistä.

Voi kysyä, missä määrin *yksilöllisen* kuolemattomuuden kaipuu on sopusoinnussa kristinopin hengen kanssa. Tosinhan kirkon oppi sen ihmisille lupaa, vieläpä se lupaa ruumiittenkin ylösnousemuksen, mutta onkohan yksilöllisen ihmisen iankaikkisen elämän idea johdettavissa kristinopin eettillisistä perusedellytyksistä? Kristinuskko puhuu »minän kuolettamisesta», joskaan ei yhtä painokkaasti kuin esim. buddhalaisuus. (Esim. Uudessa Testamentissa sanotaan, että pitää »vihata itseänsä».) Onkohan niin, että yksilöllisen kuolemattomuuden lupaaminen hyveen paloksi on ollut myöntymistä ihmisten luontaisen egoismin vaatimuksiin? Kristinuskon syvimmän ytimen mukaista ei ole, että suren sitä, etten *minä* tee hyvää ja välttä pahaa, vaan on sitä tehtävä sentähden, että se on hyvää ja pahaa, tai lausumalla asian toisessa muodossa, sentähden, että se on »Jumalan tahto». Jos nyt siis yksilöllisyys ei ole mitään hyvää, kuinka silloin annettaisiin ihmiselle tämä olemismuoto, jota hyvä tahto ei edes tavoittele? —

Materian osuutta pahan kehityksessä voi edelleen nähdä siinä, että se asettaa hengen mekaanisen pakon alaiseksi ja tekee siten siitä välillisesti pahan. Se saattaa siten hengen seuraamaan samoja uria, mitä se itse kulkee. Hyvässä tahdossa ei voi olla mitään mekaanista, vaan se on olinomaista uuden luomista, jonka tähden sen täytyy olla eräänlaisessa vihamielisyyssuhteessa materiaan nähden, jolle on luonteenomaista mekaanisuus. Emme tosin voi väittää, etteivätkö henki ja aine olisi vuorovaikutuksessa toistensa kanssa, mutta todistamatonta on, että henki kokonaan ilmenisi materiassa (vrt. Th. L. Haering, *Die Materialisierung des Geistes*; James, *Ihmisen kuolemattomuus*). Henki voi enemmän tai vähemmän mukaantua materian olemukseen; se voi tuntea sen kahleeksi itselleen; tai myöskin se voi luopua omasta alkuperäisestä erikoislaadustaan



ja ottaa materian liikkeittensä ohjaajaksi. Materia on edellytys hengen toiminnalle maailmassa, mutta se voi muodostua myös sen toiminnan ainoaksi aiheuttajaksi; tämä riippuu kokonaan siveellisistä tekijöistä. Tässä kosketamme vapauden probleemia. Haluaisin yhtyä käsitykseen, että henki yliyksilöllisenä substanssina on vapaa, mutta että se voi ilmetä ainoastaan kausaalisen tapahtumisen puitteissa ja sikäli se on sielullisen ja aineellisen välttämättömyyden alainen. Nyt voi empiirinen henki tai ehkä mieluummin »sielu» olla kahdenlaisessa suhteessa välttämättömyyteen: joko se sen omaksuu ohjenuorakseen tai se tunnustaa sen ainoastaan ulkonaiseksi, mutta ei siveeliseksi välttämättömyydeksi. Empiirisenä henki ei ole ulkonaisesti s. o. kausaaliseen pakkoon nähden vapaa, mutta siinä voi olla ja onkin luonnostaan *vapauden kaipuu*. Se on samalla aina tahtoa *vastuunalaisuuteen*. Tahdonvapauden eettisesti tärkein puoli on juuri tässä. Sikäli kuin determinismin tarkoituksena on poistaa ihmisistä *kyky* tuntea itsensä vastuunalaisiksi on se tässä esitetyn eettisen kannan mukaisesti leimattava siveellisesti pahaksi. Paha tahto on luopumista vapauden kaipuusta ja antautumisista kokonaan hengettömän kausaliteetin johdettavaksi. Niinkauan kuin ihminen kaipaa vapautumista materian painostuksen alta, hän ei ole vielä lopullisesti paha; tämän vuoksi Jeesus sanookin: »autuaat ovat hengessä vaivaiset, sillä heidän on taivaan valtakunta». »Hengessä vaivaiset» — niitä ovat ne, jotka tuntevat, ettei heillä ole voimaa toteuttaa hyvää, mutta tuntien puutteellisuutensa kaipaavat vapautta.

Se puoli aineessa, mikä lopulta vaikuttaa pahan mahdollisuuksien syntymisen, on siinä vallitseva välttämättömyys, jotenka voi yleisemmin sanoa, että välttämättömyys on pahan esille tulemisen edellytyksenä. Tätä välttämättömyyden osuutta pahan esilletulemisessa voimme kuvaila esim. seuraavasti. (Lähden tällöin siitä oletuksesta, että

metafyysillinen tahto on käsitettävä minän kannattajaksi, kuten olen tehnyt kirjassani »Arvojen ja välineitten maailma.» Sen viimeisessä luvussa on myös käsitelty samoja kysymyksiä kuin tässäkin kirjoituksessa.) Välttämättömyys on ensinnäkin synnyttänyt ajan. Se on nimittäin pakottanut tahtomisen esiintymään suksessiona. Se on siten tehnyt mahdolliseksi sen arviointien ristiriitaisuuden, mikä on synnin tärkeimpiä edellytyksiä. Edelleen aika tekee välttämättömiksi siveelliset normit, jotka luonteensa mukaisesti voivat olla olemassa ainoastaan suksession vallitessa; normit taas juuri antavat ihmiselle mahdollisuuden norminvastaiseen toimintaan s. o. syntiin. Toiseksi välttämättömyydestä johtuu paikallisuus, joka vaatii minän toiminnan keskittämistä joka kerta yhteen paikkaan ja — pakottaa sen näinollen valitsemaan monien mahdollisten tendenssien joukosta sen tai ne, mitkä se antaa toteutua. Sen ohella paikallisuus pakottaa esille yhteentörmäykset yksilötahtojen välillä, kun samassa paikassa eivät yksilöjen ristiriitaiset tahdot voi toteutua. Kolmanneksi välttämättömyyden vaikutusta on kuten yllä oli puhe yksilöllinen olemassaolomuoto, ainakin ulkonainen biologis-teleologinen, mikä taas tekee mahdolliseksi asettaa yksilön toiminnan tarkoituksperäksi ja vahingoittaa, vihata ja kadehtia j. n. e. toisia yksilöitä.

Moninaisten välttämättömyyksien sisältämät suhteet ovat siis tasottaneet tien pahalle, mutta sittenkään emme voi sanoa, että ne ovat *synnyttäneet* sen. Itse pahan synty lienee paraiten käsitettävissä metafyysilliseksi vapaan tahdon ratkaisuksi, kuten Kant asian esittää. Tahdossa tapahtuu kvalitatiivinen muutos sen *siveellisesti* myöntyessä välttämättömyyden vaatimuksiin.

Kysymys on nyt, miten ja mistä tuo kvalitatiivisesti uusi tulee. Oliko se jo aikaisemmin jollakin tavoin olemassa esim. latenttina vai tuleeeko pelkästään ajan jatkumisen kautta jotakin täysin uutta esiin. Kristinopin peri-

synti-käsite viittaa siihen, että paha latenttina, mahdollisuutena on olemassa jo ennakoita ja puhkeaa vasta tilaisuuden sattuessa, tosin minän tahallisen aktin kautta, esiin, aktuaaliseksi. Toisaalta voidaan ajatella asiaa myös siten, että kaikki tahto maailmassa on immanentisti pahan mahdollisuuksilla sekoitettu, ei niin, että paha olisi jo alusta pitäen tahdossa alkeellisena läsnä, vaan siten, että siihen kuuluu välttämättömästi, oleellisesti mahdollisuus tulla pahaksi. Mutta hämäräksi jää tällöinkin, miten itsessään hyvästä tahdosta astuu esiin paha -- tuo merkillinen ja syvä problemi.

Olosuhteet, olevaista vallitseva välttämättömyys sen laajimmassa merkityksessä, houkuttelevat esille pahan, — oli se meissä sitten jo alkeellisesti valmiina tai luotiin se vasta ajassa metafysiillisen aktin kautta niinsanoaksemme tyhjästä —, mutta me emme voi panna sen syntyä koskaan välttämättömyyden viaksi, hävittämättä samalla itse siveellisen paha-käsitteen ydintä. Mekaaninen, kausaalinen välttämättömyys on aina yksilön ajallisen kehityksen kannalta katsoen *sattuman* vallitsema. Ja tämä seikka tuo pahan probleemiin erikoisen vaikeuden. Sen poistaakseen kristinusko selittää ihmisen siveellisen kehityksen sisäisen suhteen häntä kohtaavaan objektiiviseen todellisuuteen siten, että kumpienkin yläpuolella on jumalallinen »korkeampi johdatus», joka asettaa yksilön tielle juuri sellaista, mitä hän tarvitseekin ja ottaa tämän myös huomioon antaessaan hänen vaelluksestaan lopullisen tuomionsa. Täten tulee mekaaninen välttämättömyys neutralisoiduksi toisen, yksilöä huomioonottavan järjellisen välttämättömyyden kautta. Tämä selitys sisältää tietysti rationaalisia vaikeuksia, mutta niihin ei meille ole tarpeellista tässä puuttua.

Ajatteli asiaa miten hyvänsä: jos tahtoo säilyttää *objektiivisen absoluuttisen* pahan käsitteen, ei kumminkaan voida koskaan sen sisällystä pohjiaan myöten selvittää;

lopulta pahan probleemi jää *transsendentiksi kysymyksi*.

Sellainen ei ole ainoastaan kysymys pahan alkuperästä ja mahdollisuudesta, vaan myöskin se, *minkätähden* pahaa on vältettävä ja hyvää tehtävä (tämä sanottuna otaksamalla, että yksilö itse tuntee ja myöntää olevan olemassa todella siveellistä pahaa). Siinäkään eivät mitkään rationaalisista perusteluista tyydytä, vaan on kuin siveellinen tunne olisi lähinnä jonkinlainen *transsendentti vaisto* ihmisessä. Yhtä vähän kuin muuttolinnut keväällä voivat *perustella*, miksi ne nostavat siipensä lentoon ja ilmojen halki alkavat pyrkiä eteläisistä maista pohjoista kohti, yhtä vähän voi ihminen tehdä tiliä niistä perusteista, jotka kehoittavat häntä pyrkimään hyvään. Hän tekee sen ilman perusteita. Paha on tältä kannalta katsottaessa väkivaltaista poikkeamista transsendentista vaistosta; paha tahto on sikäli luonnoton.

Se, joka teoreettisesti ryhtyy pohtimaan siveellisen pahaa käsitteen yhteydessä olevia problemeja, pääsee pian selville siitä, että ne kuuluvat niihin kysymyksiin, jotka lopultakaan eivät ole ratkaistavissa järjen keinoin. Psykologisessa pahan analyysissä joudutaan kohtaan, jossa rationaaliset kriteerit loppuvat ja jällellä on vain yksilön personallinen kokemus. Samoin metafyyssillisessä pahan olemuksen spekulatioissa päädytään lopulta transsendentin olevaisen rajoille, jossa ainoastaan personallinen kysymyksiin suhtautuminen on mahdollista. Teoretisointi on vielä jonkinlaista joukolla liikuskelua, mutta ikuisuuden taivaan alla eivät mitkään joukkoliikkeet ole mahdollisia; siellä täytyy jokaisen suorittaa matkansa yksin. Mutta vaikkakin näin on, ei ajattelulta voi olla kiellettyä omilla aseillaan puuttua näihinkin asioihin ja koettaa järjelle selvittää, missä kohdin tiet kääntyvät irrationaalisuutta ja transsendenssia kohti.

## YLIYKSILÖLLISTEN ARVOJEN SIJAISTOTEUTUMAT.

Yksilöbiologisten tarpeiden tyydyttämistä tarkoittavien tendenssien ohella tapaamme ihmisessä tendenssejä, joilla on yliyksilöllinen luonne. Tällaisia ovat teoreettiset, esteettiset, uskonnolliset ja yhteiskunnalliset taipumukset ja harrastukset. Suurinta osaa siitä, mitä nimitämme kulttuuriksi tämän sanan ahtaammassa merkityksessä, voi pitää näiden tendenssien ilmauksina. Näihin kuuluu tiede, taide, uskonto, hyväntekeväisyys sekä yhteiskunnallisen, kansallisen ja valtiollisen elämän moninaiset muodot.

Jos nyt kiinnittäisimme huomiota ainoastaan niihin ulkonaisiin muotoihin, mitä nämä kulttuurialat ovat saaneet, voisimme saada sen käsityksen, että yliyksilölliset arvot näyttelevät hyvin tärkeätä osaa ihmisten tajunnassa yleensä. Jos esim. näkisimme vain kansojen lukuisat, usein erinomaisen upeat kirkot ja temppelit papistoineen, juhlallisine jumalanpalvelusmenoineen ja kulttitoimituksineen, näkisimme rukoilemiset ja polvistumiset, almujenannot, pyhiinvaeltajajoukot ja lisäksi tutustuisimme uskonnolliseen kirjallisuuteen, raamattuihin, hartauskirjoihin ja hengellisiin julkaisuihin, saisimme luultavasti sen mielikuvan, että erittäin elävä uskonnollinen harrastus on vallalla ihmiskunnassa ja että uskonnon elähyttämä mieliala on läpitunkenut laajat piirit. Tai jos tarkastelisimme ulko kohtaisesti taiteen alaa: näkisimme suuret taidekokoelmat, taide-esitykset, joissa käy runsaasti ihmisiä, katsoisimme

kaikkea mitä tehdään ja on tehty taiteen hyväksi; tai jos loisisimme katseemme siihen, mitä on aikaansaatu ihmisystävällisen toiminnan alalla: hyväntekeväisyyslaitokset y. m. niin epäilemättä näiden huomioiden ja muiden samantapaisten perusteella tulisimme siihen lopputulokseen, että yliyksilöllisillä harrastuksilla on ihmisten elämässä erittäin tärkeä sija. Mutta jos sitten katsomme kunkin yksilön yksityistä elämää erikseen ja millaisessa keskinäisessä suhteessa *siellä* eri harrastukset ilmenevät, tarjoutuu koko lailla toisenlainen kuva nähtäväksemme. Huomaamme, että yksilöitä kaikkein useimmissa tapauksissa johtavat itsekkäät vaikuttimet: oma taloudellinen hyöty, turhamaisuus, vallanhimo, nautinnonhalu, ja että jos yksilön yläpuolelle tähtääviä pyrkimyksiä onkin olemassa, niillä on toisarvoinen merkitys. Kun nyt siis yksilöt kukin erikseen ottaen tavallisesti ovat itsekkäitten pyyteittensä vallassa, kuinka on silloin mahdollista, että kulttuuri kokonaisuudessaan on aikaansaanut siksi suuremmoisista tuloksia juuri yliyksilöllisten arvojen toteuttamisen alalla? Kuinka voi sukukunta, jota sen toimissa johtaa etupäässä itsekkyyys, luoda sellaista, joka on ilmaus aivan toisenlaisista pyrkimyksistä? Tässä on meillä ristiriitaisuus, joka kaipaava selvitystä.

Ensinnäkin on meidän todettava se seikka, että ylen monessa tapauksessa ja sitä helpommin, mitä pitemmälle kulttuuri on ehtinyt, on mahdollista samalla kertaa toteuttaa egoistisia tendenssejä ja palvella yliyksilöllisiä tarkoituksia. Korkeammalla kulttuuritasolla esim. taiteilija voi samalla kertaa sekä luoda taidetta että hankkia itselleen toimeentulon vieläpä hyvänlaisenkin ynnä lisäksi niittää kunniaa. Tiedemiesten laita on osaksi samalla tavalla. Pappi, joka on kirkon palveluksessa, saa siitä samalla jokapäiväisen, toisinaan runsaankin leipänsä. Ne, jotka rakentavat kirkkoja y. m. yliyksilöllisille tarkoituksille pyhitettyjä rakennuksia tai muistomerkkejä, eivät tavallisesti tee sitä

korvauksetta. Kaikkien korkeampien pyrkimysten toteuttamisessa on mukana epälukeinen joukko henkilöitä, joilla ei ole niihin mitään sisäistä suhdetta. Itse sen asian *arvo*, jota he työllään edistävät, on heille yhdentekevä. On merkittävää nähdä, miten vähäisen yliyksilöllisen harrastuksen varassa voidaan ajaa uskonnollisia, taiteellisia, tieteellisiä ja yhteiskunnallisia asioita. Maailmassa tuotetaan paljon enemmän taidetta ja tiedettä, askarrellaan paljon enemmän uskonnollisissa ja eettisissä asioissa, harjoitetaan paljon enemmän ihmisystävällistä toimintaa kuin ihmisten näihin asioihin kohdistuva puhdas harrastus edellyttäisi. Tämä on mahdollista ennen muuta juuri senkautta, että näiden pyrintöjen puitteissa egoistisille taipumuksille tarjoutuu mahdollisuus tehdä itsensä tehoisiksi.

Selvä kumminkin on, että *jommoistakin* yliyksilöllistä harrastusta aina täytyy olla kaiken egoistisenkin toiminnan pohjalla, joskaan ei kaikissa yksilöissä, niin ainakin monissa. Täytyy olla olemassa edes jossakin määrin yleisesti levinyt käsitys, että yliyksilölliset tarkoitukset ovat arvokkaita ja tähän vallalle päässeeseen mielipiteeseen nojautuen käy yliyksilöllinen toiminta ylipäänsä mahdolliseksi. Mutta mistä nämä käsitykset juontavat alkunsa? Epäilemättä henkilöistä, joissa yliyksilölliset arvot ovat todella eläviä, joiden persoonallisuudessa niillä on keskeinen asema. Arvovallallaan nämä vaikuttavat ympäristöönsä siten, että sama mielipide tulee siihenkin jossakin määrin istutetuksi. Avuksi tulevat tällöin ne yliyksilölliset taipumukset, joita useimmissa joskohta heikkoinakin on. Mutta ennenkaikkea tulee avuksi *turhamaisuus*, jolla on hyvin tärkeä asema kaikkien korkeampien harrastusten edistämisessä. Yleinen mielipide — miten se nyt aina lieneekin syntynyt — vaikuttaa, että yliyksilöllisten tarkoituserien edistäminen ja suosiminen tuottaa arvontoa ja kunniaa. Koska ihmiset haluavat viimeksimainittua, haluavat he myös edesauttaa »korkeampia» tarkoituksia. Kaikkiin yliyksilöllisiin harras-

tuksiin nähden pitää paikkansa se, mitä La Rochefoucauld sanoo hyveestä, nimittäin, ettei se koskaan pääsisi niin pitkälle, jollei itserakkaus tekisi sille seuraa. Turhamaisuudella on merkillinen kyky liittoutua kaikkien hyvien pyrkimysten kanssa. Voi huoleti väittää, ettei mitään yliyksilöllistä yritystä saada menestymään, jollei turhamaisuutta tavalla tai toisella kutsuta sitä avustamaan; ja jos sitä ei kutsutakaan, tulee se sinne ilmankin.

Itse yliyksilöllisten arvojen henkilökohtaisessa luomuksessa on turhamaisuudella suuri merkitys. Tänne kuuluville harrastuksille on ominaista ennenkaikkea niiden *julkisuus*: se, joka askartelee taiteen, tieteen, valtiollisen, yhteiskunnallisen tai uskonnollisen elämän alalla, joutuu aina yleisen huomion esineeksi ja täällä saavutettu menestys tuntuu sentähden arvokkaammalta kuin yksityiselämän huomattomuudessa saavutettu. Siten se, joka antautuu tällaiseen toimintaan, saa ei ainoastaan tilaisuuden toteuttaa yliyksilöllisiä arvoja vaan myös tyydyttää itserakkauttaan suuremmissa mittakaavassa kuin se muuten olisi mahdollista.

Ne, joiden elämäntyö tapahtuu yliyksilöllisten arvojen alalla ovat todella yleisissä tietoisuudessa jollakin tavoin erikoisasemassa. Se näkyy m. m. siitä että tämänlaatuinen toiminta usein merkitään nimityksellä »kutsumus». Sillä ymmärretään, että asianomainen on omaksunut tehtävänsä »sisäisestä pakoituksesta», sentähden, että yliyksilölliset tendenssit ovat hänessä ratkaisevasti etualalla. Häntä johtavat toiminnassa »ihanteelliset», »aatteelliset» vaikuttimet, eivät siis esim. taloudelliset. Puhutaan siis esim. papin, tiedemiehen, taiteilijan kutsumuksesta, ei ammatista, samoin opettajan, toisinaan myös sanomalehtimiehen kutsumuksesta. Myös lääkärin kutsumuksesta näkee toisinaan puhuttavan; silloin käsitetään lääkärin harjoittavan toimintaan altruistisista vaikuttimista, halusta »auttaa kärsivää ihmiskuntaa». Sitävastoin ei esim. käsityöläisistä, kaup-



piaista, insinööreistä, maanviljelijöistä käytetä tätä nimitystä. On yhtä mahdotonta puhua esim. räätälin kutsumuksesta kuin papin ammatista. Kutsumus-nimitys sisältää eräänlaisen korkeammalle arvioinnin. Samalla on siinä jotakin normatiivista. Siinä nim. yhteiskunnassa vallitseva normatiivinen henki asettaa eetillisen vaatimuksen niille, jotka asettuvat yliyksilöllisten arvojen palvelukseen. Mutta niinkuin kaikessa konkreettisessa todellisuudessa, niin tässäkin yleensä jäädytään ideaalisen normin alapuolelle. Ihminen on kertakaikkiaan moraalisesti dualistinen olio: egoistiset ja epäegoistiset pyrkimykset viihtyvät hänessä kaikissa oloissa toistensa rinnalla ja tavallisesti on edellisillä johtoasema.

Turhamaisuudella on edelleen yliyksilöllisten arvojen alalla siinä suhteessa suuri merkitys, että se tekee niiden laajasuuntaisemman toteutumisen mahdolliseksi. Se se suurelta osalta aiheuttaa lahjoitukset yleishyödyllisiin tarkoituksiin, se tekee mesenaatteja ja filantrooppeja. Siten saadaan taloudellinen elämä palvelemaan yliyksilöllisiä tarkoituksia. Turhamaisuus myös panee yleisön osoittamaan muuten harrastusta kulttuurielämän eri puolia kohtaan (käymään taidetilaisuuksissa, lukemaan kirjallisuutta j. n. e.) Määrätyissä historiallisissa olosuhteissa myös uskonnollinen harrastus johtuu yleisen mielipiteen painostuksesta kuten Englannissa ahkera kirkossakäynti. Monesti ei tällöin enää ole kysymys positiivisesta turhamaisuuden tyydyttämisestä vaan ympäristön epäedullisen arvostelun välttämisestä. Määrätynlainen yhteiskunnallinen arviointi on pukeutunut tavoiksi, jotka harjoittavat yksilöihin nähden ankarampaa painostusta kuin kovinkaan laki. Tavat ovat epäpersonallinen, milteipä mystillinen mahti, joka pakottaa yksilön maksamaan veron yliyksilöllisille tendensseille, riippumatta siitä, oliko niitä hänessä vai ei.

Siellä täällä on, kuten sanottu, kuitenkin yksilöitä, jotka yliyksilölliset arvot ovat ottaneet valtaansa; ja lopultakin on juuri näitä kiitettävä edistysaskeleista kulttuurin eri

aloilla, oli sitten kysymys uskonnosta, tieteestä, taiteesta tai yhteiskunnallisista ja kansallisista arvoista. Heissä nämä arvot elävät niinsanoaksemme konkreettista, todellista elämää, näissä ne ovat henkilöityinä. Muissa elävät arvot pikemmin jonkinlaista varjoelämää, ja jos käsitämme kulttuuripiirin ihmiset kokonaisuudeksi, voimme sanoa, että yliyksilöllisten tendenssien toteuttamisella on siinä lähinnä *sijaistoteutuman*, *symbolin* luonne. Ihmisellä ei ole voimaa eikä tahtoa toteuttaa arvoja, mutta kyllä olla mukana luomassa ja kunnioittamassa niiden symboleja. Ulkonaisesti voi kyllä toisinaan arvon symboli ja niiden realinen toteuttaminen langeta yhteen, mutta eettisesti on olemassa suuri ero niillä psyykkisillä todellisuuksilla, mitkä kulloinkin ovat ulkonaisen realiteetin takana. Arvo toteutetaan silloin kuin ulkonainen teko on elimellinen seuraus siitä konkreettisen yksilön tahdonsuunnasta, jota määrätty arvo kannattaa; mutta tavallisimmin näin ei ole laita, vaan toteutumien takana oleva psyykkinen realiteetti on toinen kuin mitä ne edellyttäisivät. Me voimme kyllä arvojen toteutuman taakse konstruoida määrätynlaisen tahdonsuunnan, mutta tämä ei lankea yhteen todellisuudessa vallinneen tahdonsuunnan kanssa. Tässä viimeksimainitussa tapauksessa sanomme, että arvojen toteuttamisella on symbolinen luonne.

Usein arvojen symbolinen toteuttaminen tapahtuu niinsanoaksemme *toisessa aineksessa* kuin mitä niiden todellinen, alkuperäinen luonne edellyttää. Tavallista on esim. että arvot toteutetaan tekojen sijasta sanoissa. Jokainen lienee pannut merkille, että ihmiset puhuvat paljon enemmän hyvää, jaloa ja kaunista kuin he toteuttavat. He antavat siten sanoillaan tuhansille asioille »moraalisen kannatuksensa», mutta toteuttavat niistä teoissa tuskin yhtään. Jos ei olisi muuta keinoa oppia tuntemaan ihmisiä kuin se, mitä he puhuvat, olisi taipuvainen pitämään heitä suurin piirtein katsoen epäitsekkäinä, jaloina, ihan-

teellisina. Tällä symbolisella arvojen tunnustamisella on syynsä osaksi siinä todella ihanteellisessa mielenlaadussa, mikä ihmisissä vallitsee juuri silloin kun he puhuvat. Sillä sillä hetkellä ei yliyksilöllisten tendenssien tarvitse kilpailla egoististen kanssa, vaan voivat häiriintymättä puhjeta ilmoille. Osaksi tämä symbolinen tunnustuksenanto pohjautuu peitettyyn, joko tietoiseen tai tiedottomaan egoismiin. Sillä on edullisempaa olla sanoissa ihanteellinen, vaikkei sitä teoissa olisikaan, kuin sielläkin osoittautua egoistiseksi. Erinomattain toisten henkilöiden arvostelussa ollaan aivan yleisesti itsekkäistä näkökohdista vapaalla kannalla ja tuomitaan ankarasti kaikki toisten teot, jotka voidaan epäillä johtuneiksi epäpuhtaista vaikuttimista.

Voidaan teoreettisesti kiistellä siitä, kummatko arvot niille henkilöille, jotka suullaan julistavat antavansa tunnustuksen erälle yliyksilöllisille arvoille ja todella näin tehdessään tarkoittavat totta, mutta jotka eivät näitä periaatteita teoissaan noudata, kummatko arvot ovat heille itse asiassa korkeampia, yliyksilöllisetkö vai egoistiset. Tuntuu siltä, että on kysymys ikäänkuin kahdesta eri persoonallisuudesta, minästä samassa yksilössä. Toinen tulee esiin enemmän teoreettisessa suhtautumisessa asioihin, toinen käytännöllisessä, ja kumminkin minän arviointi on erilainen. Mutta jos haluamme lausua eetillisen arviointimme tällaisista luonteista, on meidän kumminkin käsitettävä ne kokonaisuuksiksi ja sitävarten on teoreettisesti arvioiva minä asetettava samalle tasolle kuin käytännöllisesti toimiva. Tällä yhteisellä tasolla voidaan pitää myös puhumista tekona, joka sekin on ilmaus eräänlaisesta tahdonsuunnasta, joka niinkään sisältää omalaatuisen arvon. Mutta tämä arvo ei ole identtinen sen tai niiden arvojen kanssa, joista puhutaan ja joille annetaan tunnustus. Näihin arvoihin nähden on tunnustuksen antaminen symbolinen teko, mutta *aktualiseen tahdonsuuntaan* ja sen pohjana oleviin arvoihin nähden se on todellinen, realinen teko,

jonka moraalinen arvo on toisenlainen ja joka määrätään asettamalla se sellaisten tekojen rinnalle, joissa pitäisi toteuttaa nuo arvot, joille oli annettu tunnustus. Myöskin pelkkiin ajatuksiin nähden, joissa annetaan, niinkään symbolinen, tunnustus eräille arvoille, pitää sama paikkansa. Se tahdonsuunta, joka aiheuttaa nämä ajatukset, on omalla tavallaan arvokas, mutta ei saa kuvitella, että se olisi identtinen sen tahdonsuunnan kanssa, mikä todella toteuttaa sen, mitä on ajateltu. Kun tämä pidetään mielessä, raukee tärkein vastaväite normatiivisesti käsitettyä n. s. mielialamoraalia vastaan, nim. että se olisi omiaan viemään tarmottomuuteen teoissa: se tahdonsuuta, joka pyrkii toteuttamaan, ja se, joka vain luo symbolin, ovat arvoltaan erilaiset. —

Puhuaksemme vielä sanoissa ilmenevästä yliyksilöllisten arvojen symboliikasta, on syytä erityisesti kiinnittää huomiota semmoiseen, millä on julkinen luonne. Täällä ovat symbolit kaikkein kauimpana todellisuudesta. Puhneiden, sanomalehtien sisällys ja enin osa painettua sanaa huokuu mitä lämpimintä myötätuntoa ja kunnioitusta yliyksilöllisiä arvoja: kansallisia pyrkimyksiä, ihmisystävällisiä yrityksiä, kulttuuriarvoja kuten tiedettä ja taidetta ja siveellisiä ihanteita kohtaan. Poliitikot kulkevat kaikkialla kauniit fraasit huulillaan; alati saadaan kuulla yleviä puheita oikeudesta, epäitsekästä uhrautumisesta kokonaisuuden hyväksi, suurista kansallisista ja yleisinhimillisistä päämääristä, vapaudesta, veljeydestä ja tasa-arvoisuudesta ja miten nuo kaikki iskusanat kuulunevatkaan; mutta käytännössä on monesti samojen henkilöiden toiminnan johtotähtinä heidän oma tai joidenkin ryhmien taloudellinen hyöty, virka-asemat, valta ja turhamaisuuden tyydyttäminen tai henkilökohtaiset vihantunteet. Näyttää siltä, ettei mikään valtiollinen toiminta voi menestyä, ellei siinä ole yhtäikaa tekijöinä toisaalta yliyksilöllisten ihanteitten perusteella tapahtuva teoretisointi ja agitatio, toisaalta

mahdollisuus erilaisille egoistisille pyrkimyksille päästä tehoiksi. Kauniit fraasit ovat ne politiikan kasvot, jotka käännetään julkisuutta kohden ja jos politiikassa muuten olisikin moitittavaa, niin tulee ainakin niiden olla moitteetomat. Ihmisten yliyksilöllinen minä vaatii, että politiikka maksaa sille veronsa, ja se vero on juuri nuo kauniit sanat ynnä muut symboliset teot; mutta mitä ylevämmät ne ovat, sitä ammottavammaksi jää kuilu niiden ja käytännöllisen toteuttamisen välillä. Kaikki kauniit puheet eivät ole muuta kuin yhteiskunnallisen ja valtiollisen toiminnan yläpuolelle kiinnitettyjä etikettejä, joista voidaan lukea, miten kaiken »pitäisi» olla, vaikkakaan se ei juuri koskaan sitä ole. Epäilemättä ne aikaa myöten vaikuttavat myös ihmisten mentaliteettiin ja sitä tietä ehkä käytäntöön, mutta se tapahtuu suunnattoman paljoa hitaammin ja huomaamattomammin kuin se suuriääninen melu edellyttäisi, millä ne tuodaan esille ja kiinnitetään asianomaisille paikoilleen kehityksen tienviitoiksi.

Suurin osa ihmisiä on siten henkisesti rakennettu, että heidän on »teoriassa» sangen helppo olla itsekkyydestä vapaita; he vain varovat »sekoittamasta teoriaa ja käytäntöä toisiinsa». Yliyksilöllisten arvojen alalla ja enimmin politiikassa on »teorian» ja käytännön välinen ristiriita tullut suorastaan yleiseksi tavaksi, johon useimmat ennemmin tai myöhemmin mukautuvat. Ne, jotka eivät sitä tee, vaan turhaan potkivat tutkainta vastaan, ovat niinsanottuja »idealisteja» tai »ideologeja», naiveja, epäkäytännöllisiä ja hieman naurettavia henkilöitä. Semmoisten joukkoon on vaarassa tulla luetuksi yleensä jokainen, joka ottaa yliyksilöllisen arvon toden kannalta, joka haluaa että arvot ja niitä vastaava todellisuus lankeaisivat yhteen.

Tieteelliselläkin säätelevällä teoretisoinnilla, sikäli kuin se koskee siveellisiä, yhteiskunnallisia, valtiollisia ja uskonnollisia arvoja, on paraasta päästä symbolinen luonne. Ne, jotka tällaisia teorioja esittävät, eivät tavallisesti niitä itse

toteuta eivätkä edes ole aikoneetkaan toteuttaa — niiden luomisen on sitäpaitsi yhtäsuuressa määrin aiheuttanut puhtaasti teoreettinen harrastus kuin arvotahto — eivätkä sitä tee yleensä muutkaan. Näissä teorioissa näytetään asiaintila, minkä teorian luoja mielestä »pitäisi» vallita ja samaa näkevät niissä ne, jotka niihin tutustuvat ja ne hyväksyvät. Tällaisiin lähinnä symbolisiin teoreettisiin muodostuksiin kuuluvat esim. eettilliset järjestelmät, joita aikojen kuluessa on esitetty. Niissä esiintyvät puhtaina ne siveelliset tendenssit, joita konkreettisissa ihmishengissä tavataan alkeina, muilla taipumuksilla sekotettuina. Kun näitä ihannemuodostelmia tarkastelemme, voimme itsesämme herättää ideaalisen mielensuunnan, joka niitä vastaa, ja näin ne kenties kumminkin lopulta voivat siellä täällä suggeroida esille myös niitä vastaavan todellisuuden; mutta suurin piirtein katsoen pitää niihinkin nähden paikansa aikaisemmin sanottu, nim. että ihmishenki kyllä jaksaa luoda symbolin ja ymmärtää sen, mutta ei toteuttaa arvoja, joiden symbolin se näkee.

\* \* \*

On olemassa eräitä laitoksia, joiden olemus edellyttäisi, että ne kuuluvat konkreettiseen maailmaan, mutta jotka kumminkin varsinaisesti ovat olemassa vain symboleina, todellisuuden tarjotessa vain kalpeita jäljennöksiä niistä. Niiden varsinainen olemispaikka on ihmishenget, jotka näiden laitosten ideassa näkevät jotakin arvokasta. Tällaisina on mainittava ennen muita kolme yhteiskunnallista laitosta: *valtio*, *kirkko* ja *avioliitto*. Yleisesti ollaan sitä mieltä, että ne ovat ilmauksia eräistä siveellistä laatua olevista ideoista, yliyksilöllisistä arvoista ja eri aikojen ajattelijat ovat käyttäneet paljon ajatustyötä tämän eettillisen perustuksen selvittämiseksi. Niiden *olemuksena* pidetään sitä, mitä niiden »pitäisi olla», ei sitä, mitä ne konkreettisesti *ovat*, ja tämä ihannekäsitys vaikuttaa alati

normatiivisen mahdin tavoin, ulottaen vaikutuksensa lain-säädäntöönkin. Nimitän valtion, kirkon ja avioliiton ideoita tässä symboleiksi sentähden, että sitä henkistä todellisuutta, jota ne edellyttävät, on verrattain vähäisessä määrässä olemassa, mutta toisaalta on myönnettävä, että näillä symboleilla on sängen suuri käytännöllinen merkitys, sillä jos ne häviävät ihmisten tajunnasta, merkitsee se samalla itse laitoksen kuolemaa; ne elävät t. s. omien symboliensa varassa s. o. niiden ihannekäsitysten varassa, jotka niistä on muodostunut ihmismieliin ja joita edelleen on teoreettisesti selvennetty. Nämä ihannekäsitykset ovat kumminkin psykologisesti hyvin perusteltuja s. o. ihmisessä on apriorisia dispositioita päätyä näihin käsityksiin, ja sentähden voi myös sanoa, että ne ovat *välttämättömiä* normimuodostuksia. Nämä laitokset ideoina edustavat erilaisia kollektiivipersonallisuuksia, joiden syntymiseen tendenssejä kaikkialla on olemassa, — vaikkakaan ne eivät missään, tuskinpa edes hetkellisestikään, esiinny täydellisesti toteutuneina — ja niitä säännöstelevät normisysteemit ovat laaditut sen mukaisesti *kuin jos* nuo kollektiivipersonallisuudet aina ja jatkuvasti voisivat olla olemassa ja lähtien siitä perusedellytyksestä, että niiden pitää olla.

\* \* \*

Erittäin tärkeä asema on myös sillä symbolisella toteutumisella, mikä ylipersonallisten arvojen osaksi tulee *kaunokirjallisuudessa* ja yleensä *taiteessa*. Taiteesta on usein sanottu, että se on ihmiselle toteutumattomien pyrkimysten surrogaatti. Sellainen se on sekä sille, joka itse luo taidetta, että taidetta nauttivalle. Tämä pitää paikkansa myös yliyksilöllisten tendenssien toteutumiseen nähden taiteessa. Taideluomissa saadaan ihanteellisessa täydellisyydessä toteutetuksi se, mitä yksilö tai yhteisö pitää arvokkaana. Taide on yliyksilöllisten arvojen alalla tärkeä symbolien luoja; voipa sanoa, että kaikella tässä tarkoite-

tulla symboliikalla on jossakin määrin esteettinen luone, mutta symbolien joukossa varsinaiset taiteelliset symbolit vaikuttavat tehokkaimmin ihmismieliin, ehkä sentähden että ne ovat konkreettisia ja juuri tunnevaikutusta silmälläpitäen luotuja. Taiteilija osaa eristää yliyksilölliset tunteet yksilöllisen minän pyrkimyksistä ja antaa niille adekvaatin ilmaisumuodon konkreettisina kuvina. Enimmin käsitteellistä on tietysti kaunokirjallisuus sen eri lajeissa. Mutta se eroaa kumminkin puhtaasta teoretisoinnista siinä, että yliyksilöllisiä arvoja ovat edustamassa eivät pelkät käsiterakennelmat vaan konkreettisiksi ajateltavat runouden henkilöt. Ei ole tarpeellista, että nämä henkilöt ovat aina varustetut kaikilla ihanteellisilla täydellisyyksillä, vaan tärkeämpää on se eettillinen taso, millä heidän toimintansa tapahtuu ja mikä antaa tietää, että eräitä yliyksilöllisiä arvoja pidetään suurina ja merkityksellisinä.

Mutta ei ainoastaan kirjallisuus ole yliyksilöllisten tendenssien ja tunteiden tulkkina, vaan sitä voivat olla muutkin taidelajit kuten kuvaama- ja säveltaide sekä rakennustaide, jotka kaikki kykenevät luomaan valtavia yliyksilöllisten arvojen symboleja, joskaan ei niitä niin helposti aina voi niistä nähdä kuin sanataiteesta, jossa sanat ilmaisevat, mistä on kysymys. Useiden täytyy tyytyä siihen tietoon, että ne ovat tarkoitetut tuomaan esille tätä tai tuota arvoa, ja monestihan on niinkin, ettei symbolin ja asian välillä ole mitään sisällyksellistä yhteyttä, kuten on laita monissa muistomerkeissä, joita pystytetään eräiden yliyksilöllistä laatua olevien tekojen tai tapahtumien kunniaksi. Tässä yhteydessä on erikoisesti painostettava rakennustaiteen merkitystä yliyksilöllisten symbolien luojana. Niissä voivat, kuten esim. goottilaisessa doomissa, tulla sisällyksellisestikin esiin ne arvot, pyrkimykset, joiden symboli ne pyytävät olla; mutta valtavasti vaikuttaa jo sermoisenaan, kun niistä näkyy, miten paljon neroa, työtä ja aineellisten varojen tuhlausta on käytetty yliksi-



lölliselle tarkoituserälle pyhitetyn rakennuksen aikaansaamiseen. Se panee katselijan aavistelemaan, että tässä tarkoituserässä mahtaa olla jotakin suurta, jotakin, mikä arvokkuudessa ylittää yksilölliset pyyteet yhtä suuressa määrässä kuin rakennus koossa ja rakennustaiteellisessa suorituksessa voittaa muiden rakennusten mittasuhteet. Onkin sentähden aivan paikallaan, että julkiset rakennukset jotka palvelevat uskontoa, valtiota, tiedettä, taidetta tai historiallisten muistojen säilyttämistä, ovat rakennustaiteellisesti huomattavia ja voi pitää eräänä kulttuurin dekadenssin merkinä, jos tällaisten rakennusten täytyy hävetä yksityispalatsien tai talouselämän tarpeisiin tarkoitettujen rakennusten edessä.

\* \* \*

Olemme ylläolevassa ainoastaan viitanneet symboleihin, joita yliyksilölliset tendenssit kulttuurien piirissä ovat luoneet pyrkimättä mihinkään yksityiskohtaiseen täydellisyyteen. Pääasiana on meille ollut asian periaatteellinen puoli: todeta tällaisten sijaistoteutumien, symbolien olemassaolo sekä se seikka, että ne muodostavat ikäänkuin oman ideaalisen maailmansa todellisuuden yläpuolella, maailman, josta pikemmin voi sanoa, että se *merkitsee* jotakin kuin, että se *on*; se merkitsee arvoja, joiden »pitäisi» olla olemassa, toteutuneina, joskaan ne useimmiten eivät ole.

Tietysti ovat kaikki symbolit olemassa myös konkreettisen fyysillis-psykyllisen maailman osina. Karkea realisti ei ehkä näekään niistä muuta kuin tämän puolen: kirkossa tai tempelissä näkee hän rakennuksen, joka on tehty toisiinsa liitetystä kivistä, muistopatsaassa pronssikuvan, kulttitoimituksessa sarjan fyysillisiä liikkeitä, runouden tuotteissa joukon sanoja j. n. e. ja hän voi sanoa, että tämä on niissä ainoaa, mikä on. Jos kaikki ajattelisivat ja tuntisivat samalla tavoin, ei symboleja olisi, sillä symboleja on olemassa vain silloin, kun ihmishengessä on

jotakin niitä vastaavaa. Henkilö, joka näin ajattelee, on symboleihin nähden samalla kannalla kuin eläin, joka on ottanut asunnokseen hyljätyn tempelin. Se on sille olemassa vain fyysillisenä esineenä, mutta se ei *merkitse* sille mitään, se ei näe siinä mitään yli sen fyysillisen olemuksen, ei sitä, mitä siinä ovat nähneet ihmiset, jotka sen muinoin rakensivat ilmaukseksi pyrkimyksille, ajatuksille, jotka asuvat heidän sydämissään. Kun siirrytään kulttuurin kaudesta n. s. sivilisation kauteen, on eräs tunnusmerkillinen ilmiö juuri tällaisen realistisen katsantokannan vallallepääsy, symbolien kuoleminen. Ihmisistä häviää »henki» sen metafyyssillisessä merkityksessä; »henki» on nim. juuri se, mikä kannattaa yliyksilöllisten arvojen tietoisuutta. Katoaa, sanoaksemme asian toisin, pieteetti, kunnioitus symboleja kohtaan; ne eivät enää ole millään tavoin *pyhiä*, eivätkä näinollen enää symboleja, sillä jonkinlainen pyhyys on yliyksilöllisten symbolien attribuutti. Jonkun aikaa ehkä vielä vaalitaan symboleja vanhasta tottumuksesta ja soveliaisuussyistä, mutta yhä suuremmissa määrin häviää harrastus niitä kohtaan tai muuttaa se luonnettaan. Ne astuvat yhä enemmän taloudellisten ja muiden yksilöllisten pyyteitten palvelukseen: taiteesta tulee koristeteollisuutta, metafyyssillinen ajattelu tulee ajatusurheiluksi, kulttirakennuksista tulee kuriositeetteja j. n. e.

Tietysti on symbolien palvonnassa omat vaaransa, kun se tulee ylenmääräiseksi ja rupeaa rehottamaan tositoiminnan kustannuksella. Voi nim. käydä niin, että aina kun tunnetaan, että jotakin olisi tehtävä luodaan tekoa korvaamaan sitä edustava symboli. Sellaiseen on ihminen sangen taipuvainen. Eräs kirjailija sanoo ivallisesti tunteettua Goethen lausetta muovavillen: »Wo die Taten fehlen da stellt zur rechten Zeit ein Symbol sich ein». (Missä teot puuttuvat, siinä tarjoutuu oikealla hetkellä symboli). On tavallista, että tyyntytämme omaatuntoamme pienellä symbolisella teolla. Kaiken n. s. estetisoinnin pahin moraali-

nen vaara on siinä, että esteettisessä maailmassa tunnettu moraalinen saa korvata tekojen moraalin. Henki huumaa itsensä omalla mielikuviutuksen ilmapavassa maailmassa eletyllä jaloudellaan, se voi kokea siellä siveellisen tajunnan äärimmäisen herkimistymisen — palatakseen sen jälkeen konkreettiseen todellisuuteen, jonka vaatimuksiin se suhtautuu täydellisellä moraalilla välinpitämättömyydellä; on kuin kaikki tarmo olisi ehditty hukata temmellettäessä mielikuviutuksen luomien symbolien maailmassa. Ei ole sentähden oudokuttavaa, että esim. Plato, Rousseau ja Tolstoi tästä suystä kieltävät runoudelta kaiken moraalisen arvon, vieläpä pitäneet sitä demoralisoivanakin. Eikä vain puhdas runous vaan teoreettinen moralisointikin saattaa muodostua lopulta eräänlaiseksi esteettiseksi moraalilla käsitteillä leikittelyksi, jossa ei ole muuta kuin korkeintaan luuloteltua vakavuutta mukana. Tämä myös vaikuttaa moraalista höllentävästi, eikä suinkaan moraalissa, — joskin ehkä intellektualisessa ja esteettisessä — suhteessa kehittävästi.

Yliyksilöllisten symbolien paljon viljelemisen heikkous on siinä ristiriidassa, mikä syntyy symbolien edustaman ihanteen ja tekojen välillä, kun nimittäin ruvetaan näkemään tässä jokin itsestään selvä ja luonnollinen asia. Tämän seikan toteamiseen perustuu se väite, minkä niin usein saa kuulla, että kaikki korkeammat arvot ovat vain silmänlumetta ja koko elämä pelkkää valheellisuutta ja petosta tai käyttäkösemme sanaa, jota usein käytetään, »humbugia». Kaikki korkeammat harrastukset, tiede, taide, uskonto, kansalliset ja yleisinhimilliset pyrkimykset ovat vain egoististen pyyteitten naamareita, ja käytännöllisen viisauden summa on muka siinä, että mahdollisimman aikaisin pääsee tämän totuuden perille ja asettaa elämänsä sen mukaiseksi: ulvoo susien kanssa, kulkee tarvittaessa kauniit fraasit huulillaan, mutta yksityisesti, kaikessa hiljaisuudessa, tekee samaa, mitä »kaikki» järkevät ihmiset

tekevät: katsoo omaa etuaan antamatta tyhjien sanojen johtaa itseään harhaan.

Niin kurjasti ei kuitenkaan liene ihmiskunnassa asiantilaita, että olisi pakko asettua tälle kannalle. Jo se seikka, että yliyksilöllisiä arvoja teeskentelemällä *voidaan* pettää ihmisiä, että tätä keinoa yleensä tarvitaan ja voidaan käyttää, todistaa, että tällaisilla pyrkimyksillä yhä on ihmismielissä jommoinkin sija. Sitäpaitsi on otaksuttavaa, että ihmiset monessa tapauksessa todella tarkoittavat, mitä sanovat ja kunnioittavat, mutta heikkoudesta eivät voi toteuttaa teoissa ja toiminnassa, mitä sisimmässään pitävät arvokkaana. Inhimillinen heikkous, jonka täytyy taistella ylivoimaisia vaikeuksia vastaan oman yksilöllisen olemassaolon turvaamiseksi, aiheuttaa tuon puheenalaisen ristiriidan. Se, joka ottaa yliyksilölliset arvot toden kannalta ja toimii sen mukaisesti, helpottaa osaltaan niiden realista toteutumista yleensäkin sen esimerkin kautta, minkä hän sillä antaa toisille.

Ihmiskunnan kunniaksi kaiken sen moraalisen heikkouden ohella on kuitenkin luettava, että se olemassaolon usein niin ankaran taistelun keskellä ylläpitää yliyksilöllisten symbolien maailmaa, siirtää sen sukupolvelta toiselle merkinä siitä, mitä se tahtoisii olla, vaikkei se sitä jaksaa.

Ja silloin tällöin, otollisissa historiallisissa ja persoonallisissa olosuhteissa, saadaan nähdä, miten nuo aikojen kautta kulkeutuneet symbolit valtavalla tavalla vaikuttavat elävään elämään ja saavat siellä täyttymyksensä. Runouden tuote voi kerran suggeroida yksilön tai kansan sankaritekoihin, kansallisten symbolien vaikutuksena voi olla kansallinen liike, jolla on ratkaiseva historiallinen merkitys, eettilliset ja uskonnolliset ihanteet voivat ruumiillistua jossakussa yksilössä ja tehdä hänestä sen suolan, mikä estää ympäristön mätänemästä. Jo pelkkä symbolien olemassaolo ehkäisee ihmiskunnan vajoamasta pelkkään

ainecellisuuteen ja itsekkyyteen. Eräs vanha kokenut pappismies, jolle joku viisastelevasti oli selittänyt, ettei hän ymmärrä, että kirkoissa saarnaamisesta kukaan tulee sen paremmaksi, kuuluu sanoneen: mutta millaiseksi luulisitte maailman muuttuvan, jos kirkoissa *ei* saarnattaisi? Tämä puhe pitää — mutatis mutandis — paikkansa kaikkeen yliyksilöllisiä arvoja tarkoittavaan toimintaan nähden. Siitä ei useinkaan ole mitään näkyvää hyötyä, mutta mitähän ihmiskunnasta tulisi, jos tällaista toimintaa ei ollenkaan olisi? Voltaire on sattuvasti sanonut: *Le superflu — chose très necessaire!* (Liikanainen — tuiki tärkeä asia).

## NORMIT JA TODELLISUUS.

Normien suhde todellisuuteen tarjoaa merkityksellisen ja laajakantoisen probleemin. Sen perusteellinen, systemaattinen selvittely ei seuraavassa esityksessä voi tulla kysymykseen, vaan tahdon kiinnittää huomiota muutamainkin tämän probleemin puoliin, jotka ehkä ovat omiaan herättämään mielenkiintoa.

Kysymyksen periaatteellisesti tärkein kohta on siinä, että normit toisaalta ovat realistien subjektien miellesisällyksiä ja tältä kannalta katsoen siis ovat osa todellisuudesta, toisaalta ne loogillisesti muodostavat todellisuudesta erillään olevan ideaalisen järjestyksen, joka sääntelee todellisuutta, mutta on sinänsä siitä erillään noudattaen omia sisäisiä kausaalista tapahtumisesta riippumattomia lakejaan. Ideaalisena järjestyksenä on normeja mahdoton jottaa todellisuudesta, vaan on normit aina johdettava normeista, vihdoin eräistä ylimmistä normeista, jotka täytyy olettaa päteviksi, jotta koko normijärjestelmä voisi päteä. Tähän periaatteelliseen kaksinaisuuteen liittyy joukko muita ristiriitaisuuksia normien ja todellisuuden välillä.

Empiiristen yksilöiden miellesisällyksinä on normeilla aina jokin *tarkoitus* tai ainakin on mahdollista fingerata sellainen. Tämä tarkoitus on sen tai niiden psyydessä, jotka asettavat normin noudatettavaksi, — olkoon, että ehkä asianomaiset itse juuri ovat niitä, joiden tulee noudattaa normia (kuten esim. silloin kun päätämme toiminnassamme noudattaa jotakin periaatetta tai menetelmää). Ideaalisena

järjestyksenä taas ei normeilla olemuksenmukaisesti ole mitään tarkoitusta eikä edes voida väittää, että ne ovat »oma tarkoituksensa», sillä niin väitettäessä langetaan takaisin empiriseen todellisuuteen.

Realisten psyykeitten sisällyksenä ollessaan voidaan normit käsittää eräänlaisiksi *henkisiksi välineiksi*. Normit ilmaisevat ne toiminnat, jotka ovat eräiden arvokkainapidettyjen tarkoituserien saavuttamiseksi tarpeelliset.

Jos se, joka niinsanoaksemme »vastaanottaa» normin miellesisällyksenä, käsitetään ilman muuta omaksuvan sen, on normin mukaan toimiminen hänen kannaltaan luonteeltaan *teknillistä*. Jos taas edellytetään, että normien tarkoitus joutuu arvioinnin alaiseksi sen puolelta, johon se on kohdistunut, on normin noudattamisella *velvollisuuden täyttämisen* luonne.

\* \* \*

Tekniseltä kannalta katsottuna on normeilla ne yleiset ominaisuudet, joita välineet, ollen tarkoituksenmukaiseen ja tehokkaaseen toimintaan pyrkivän elämän palveluksessa, kaikkialla saavat. Ne ovat siis ennen kaikkea *konstantteja*, samoina pysyviä ja samalla yleisiä, generaalisia, s. o. tarkoitettuja useampia tapauksia varten. Mutta tästä johtuu, että normin sisältö on aina ylimalkainen eikä ota huomioon abstraktisessa suoraviivaisuudessaan todellisuuden monimuotoisia ja tapauksesta tapaukseen vaihtelevia aineksia. Oli sentähden normi miten yksityiskohtiin menevä tahansa, ei se koskaan ole sinänsä sovellettavissa konkreettisen todellisuuden lukemattomiin mahdollisuuksiin. Siksi jää aina konkreettiseen yksityistapaukseen soveltaminen normia seuraavan yksilön irrationaalisten kykyjen, tahdin, vaiston, intuition varaan. Jo puhtaasti fyysillisistä toimintaa tarkoittava ohje edellyttää yksinkertaisimmassakin tapauksessa yksilössä kätevyyttä ja käytännöllisyyttä, jota ei voi teoreettisesti, käsitteellisesti kenelle-

kään opettaa. Ylimeno normien abstraktisesta maailmasta todellisuuden konkreettiseen maailmaan on sentähden kaikkialla teoreetikon pahin kompastuskivi käytännöllisessä toiminnassa. Teoreetikko sovelluttaa normin käytäntöön siten, että hän muodostaa konkreettisesta tapauksesta tai ilmiöstä abstraktion, joka tehdään normin sisältämän abstraktion objektiksi. Mutta edellisen abstraktion suorittaminen edellyttää samalla todellisuuden yksinkertaistamista, selvemmäksi muuntamista, »väärentämistä» — käyttääksemme fiktio-teorian nimitystä —, mutta tätä ei teoreetikko huomaa, vaan sovelluttaa normin semmoiseen käytäntöön aivankuin objektina olisi teoreettisen normin edellyttämä abstraktinen objekti. Vielä ilmeisempänä kuin fyysisissä tekniikassa, tulee teorian ulkopuoella olevien irrationaalisten kykyjen tarpeellisuus näkyviin niiden normien soveltamisessa, jotka tarkoittavat psyykkillistä ihmisiin vaikuttamista. Perusteellisimmatkaan teoreettiset opinnot eivät voi kenestäkään tehdä esim. etevää ja menestyksellistä kasvattajaa, liikemiestä, valtiomiestä, sotapäällikköä, jos näissä toimissa tarpeellinen tahti tai intuitio puuttuu. Henkilö, jolla ehkä on kaikki ulkonaisen onnen edellytykset, joka ehkä on perehtynyt kaikkiin ulkonaista menetystä koskeviin teoreettisiin esityksiin, ei kuitenkaan saavuta todellisuudessa menestystä, jollei hänellä ole sitä käytännöllistä vaistoa, jota ei millään voi opettaa; edelleen pelkkien tietopuolisten neuvojen avulla ei kenestäkään voi tehdä hyvää seura- tai aviomiestä j. n. e. Teoreetikko on usein käytännöllisessä elämässä yhtä avuton tai — jos hän on aktiivinen luonne — yhtä järjetön kuin hän on viisas ja järkevä kirjoituspöytänsä ääressä. Käytännöllisen vaiston välttämättömyys pitää paikkansa kaikkien normien soveltamiseen nähden, myös eettisten, esteettisten, vieläpä loogillistenkin, sillä pelkällä loogillisten normien noudattamisella saavutetaan vain muodollinen totuus, joka kyllä täyttää kaikki teoreettiset vaatimukset, mutta jää



usein käytännössä merkityksettömäksi, jollei siihen ole liittyneenä irrationalisin keinoin saavutettua materiaalista totuutta. Millä tavalla normien noudattamisessa on käytettävä tahtia, vaistoa tai miksi noita irrationaalisia kykyjä tahtoo kulloinkin nimittää, siitä on mahdotonta antaa mitään muuta sääntöä kuin se yksi, *että* niitä kaikkien normien noudattamisessa on käytettävä. Tässä voi kyllä joku sanoa, että tällä tavalla joudutaan hyllyvälle pohjalle, kun ei ole olemassa mitään kiinnekohtia; mutta emme voi asialle mitään.

Tietty asia on myös, että juuri *tietoisuus* normeista ehkäisee niiden noudattamista käytännössä. Jotta voisimme saavuttaa taituruuden jossakin toiminnassa, on välttämätöntä, että unohdamme sitä koskevat ohjeet, niin että toiminta käy vaistomaisesti ja noudattaa normeja itse siitä tietämättään. Normit tulevat hedelmällisiksi vasta, kun ne ovat menneet »veriin». Tämä pitää paikkansa kaikkien normien toteuttamiseen nähden, myöskin esim. eetilisten normien.

\* \* \*

Tässä kohdassa on syytä myös viitata siihen omituisuuteen, että monestikin se, joka kykenee luomaan teoreettisia normeja, on kykenemätön itse niitä noudattamaan käytännössä, sentähden että samat sielunkyvyt, jotka johtavat teoreettiseen luomiseen, sulkevat pois ne sielulliset taipumukset, joita seuraaminen ja toteuttaminen edellyttäisi.

On esim. omituista panna merkille, että se, joka on tietoinen siitä, että käytännöllisen elämän menestyminen vaatii määrätyn arvon valitsemista toiminnan suuntaviivoiksi, itse on kykenemätön suorittamaan tätä valintaa. Se, joka on teoreettisesti tietoinen, että yleensä on jollekin asialle antauduttava, ei ole omiaan täysin antautumaan millekään asialle. Todellinen elämä vaatii sokeutta muille

ärvoille kuin yhdelle ainoalle. Ei voi t. s. antautua jollekin asialle sentähden, että yleensä jollekin on antauduttava, vaan se tapahtuu sentähden, että tuntee ainoaksi arvokkaaksi juuri sen, jonka on omaksunut. On tosin välttämätöntä käytännön kannalta katsoen, että valitsee, mutta tämän valinnan pitää tapahtua vaistomaisesti itsestään luonnollisena asiana eikä seurauksena teoreettisesti tunnetusta välttämättömyydestä. Tämä asiantila tulee m. m. näkyviin valtiollisen elämän alalla. Henkilön, joka on vakuutettu siitä, että erilaisten valtiollisten puoluenäkökantojen olemassaolo on terveelle valtiolliselle elämälle välttämätön, on vaikea antautua itse ajamaan minkään puoluekannan asioita. Jos siis asetetaan normi, että niiden ja niiden puolueiden pitää olla olemassa, on oikeastaan tämän normin omaksuminen omiaan ehkäisemään juuri eri näkökantojen voimaan pääsyä. Tietoisuus toisten arvojen suhteellisesta oikeutuksesta heikentää oman arvon tehostamista. Mutta yleensä ovatkin tällaiset säännöstelyt asioiden todelliselle kululle merkityksettömiä. Kansalle on t. s. tarpeetonta sanoa: jakaantukaa niihin ja niihin puolueisiin! Kun toisinaan valtiollisissa puoluelehdistä näkee esitettävän tämänkaltaisia toivomuksia tai muille puolueille annettuja kehoituksia, millaisia niiden pitäisi olla, täyttääkseen tarkoituksensa, tekee mieli hymyillä näille teoretisoinneille. Luonteensa mukaisesti ei mikään puolue voi olla muulla kannalla kuin sillä, että se *kaikissa* suhteissa on oikeassa.

Jokainen, jolla on valtiolliseen elämään jokin suhde, on joko puoluemies tai yleisluontoinen teoretisoija, joka kaikista puolueista erillään lausuilee, millaista puolue-elämän pitäisi olla. Puoluemies ei voi samalla kertaa olla valtiollinen yleistoeetikko, joskohta hän ehkä toiminnassaan toteuttaa tahtomattaan teorian vaatimuksia — sillä hän ei tee sitä sentähden, että teoria sitä vaatii. Eikä liioin teoretikko voi samalla kertaa olla puoluemies, joskohta hän tosiasiallisesti teorioillaan vaikuttaakin valtioelämään.

Hänen vaikutuksensa ei ole siinä, että kukin puolue kulkisi oikeita s. o. teorian mukaisia uriaan, vaan siinä, että hänen teoretisointinsa aikaansaa »ymmärtämystä» eri katsantokantojen välillä, mutta tämä ymmärtämys ei ole teoreettista vaan intohimojen tyyntymistä ja laimenemista. Teoreetikon luontainen asenne on indifferenssi konkreettisiin valtiollisiin arvoihin nähden ja hänen ehkä vaatimansa eri puoluenäkökantain olemassaolo on intohimottoman teoreettisen harkinnan tulos. Puoluemiehellä taas ovat sieullisena pohjana poliittiset intohimot, puhtaasti teoreettinen harrastus tulee vasta toisella sijalla ja on useinkin yhtä heikko kuin teoreetikon poliittiset intohimot.

\* \* \*

Teoreetikko, joka julkisesti esittää käytäntöä koskevan normatiivisen teorian, ajattelee tavallisesti, millaiset käytännölliset vaikutukset hänen opillaan on oleva kun se koko täydellisyydessään ja ankaruudessaan toteutetaan. Mutta hän unohtaa, että esitetty teoria on tekijänä inhimillisessä yhteiselämässä, ei teoreettisen, asiallisen sisällyksensä kautta, vaan semmoisena, millaiseksi ihmiset sen ymmärtävät tai millaiseksi se tulkitaan. Jo teorian *esittäminen* ei koskaan ole teoreettinen vaan käytännöllinen, elämän muuhun kokonaisuuteen kuuluva teko ja tapaus ja sen johtopäätökset eivät ole ne, joita loogillisesti voidaan tehdä sen sisällyksen perusteella, vaan siihen vaikuttavat moninaiset muut tekijät. Kun kerran näin on, on ymmärrettävissä, että esim. niinsanottu sananvapaus ei itse asiassa ole niin vaaraton kuin muutamat kuvittelevat, vaikka se olisi sallittukin vain teorian alalla ulottamatta sitä täysin konkreettisiin tarkoituseriin tähtäävän propagandan alalle. Ei ole koskaan pelkästään kysymys teorian intellektualisesta ymmärtämisestä, vaan se vaikuttaa aina tunteisiin suggestiivasti, ja tämä vaikutus voi — esim. valtion olemassaolon kannalta — olla vahingollista, sitäkin helpommin, koska usein voimakas

suggestio perustuu teorian väärinkäsittämiseen. Ja jos sitten ryhdytään teoriaa toteuttelemaan, voi helpostikin käydä niin, että tulos on aivan päinvastainen kuin mitä oli ajateltu, sentähden, ettei ollut tarpeellisia edellytyksiä todellisuudessa. Voi sanoa, että monessa tapauksessa ei voisi tuntea jälleen todellisuutta kun näkee sen puristettuna teorian puitteisiin, mutta vielä useammin on mahdotonta tuntea jälleen elämää säännöstelemään tarkoitettuja normeja, kun ne ovat joutuneet todellisuuden puristuksen alaisiksi. Sentähden voi yleispätevästi väittää: Julistakaa miten ylevää oppia hyvänsä: jos ihmiset sen toteuttavat, saatte pian nähdä sen irvikuvan! Että näin todella on asianlaita, siitä on todistuksena — ihmiskunnan historia.

Sillävälin kuin teoreetikko todellisuudessa näkee teorioiden aineksia, käytännön mies teorioista näkee niiden käytännölliset vaikutukset, ne ovat ainoat, mitkä häntä viehättävät, ei platoonisesti mielenkiintoisena tietoaineksena, vaan käytännöllistä toimintaa tarkoittavien arviointien perustana. Normeja hän ei arvioi sen mukaan, mihin niillä tahdotaan päästä, vaan mihin ne todennäköisesti tulevat johtamaan, jos ne toteutetaan.

Siitä, miten vahingollista eräiden normatiivisten teorioiden esittäminen saattaa olla, voidaan mainita saksalaisen imperialistisen ja mahtipolitiikka-teorian vaikutukset. Maailmansodan edellisinä vuosikymmeninä sitä julistettiin suurella voimalla tieteellisissä teoksissa ja yliopistojen oppituoileiltakin. Sen sisällyksenä oli lyhyesti sanoen se, että jokaisen kansan tulee tehostaa omaa valtaansa kaikin käytettävissä olevin keinoin; se oli suorastaan jokaisen kansan siveellinen velvollisuus. Tässä opissahan annettiin kaikille kansoille samat oikeudet itsetehostukseen, mutta teorian esittämisen psykologinen vaikutus Saksan kansaan itseensä oli, että se katsoi tuon velvoituksen lähinnä koskevan sitä itseään, ja muut kansat alkoivat pitää Saksaa, jonka kansa kokonaisuutena alunperin oli syytön tähän teoretisointiin,

hillittömän mahtipolitiikan täysiverisenä edustajana. Tämä herätti siihen määrään niissä sekä vastenmielisyyttä että pelkoa, että muu maailma sodan syttyessä juuri sentähden yhtyi vastustamaan Saksan taholta muka koko ihmiskuntaa uhkaavaa vaaraa. Tästä näkyy, että julistettu normatiivinen teoria on myös jotakin muuta kuin vain teoriaa ja ideaalista sisällystä; se voi, jos niiksi tulee, odottamattomalla tavalla muodostua tekijäksi verisessä käytännössä. On olemassa normeja, jotka eivät ole muuta kuin jo vallitseva käytäntö normin muotoon puettuna ja jotka kumminkin ovat vaarallisia ja vahingollisia, jos ne *esitetään*. Vaikka kaikki ihmiset olisivat puhtaita egoisteja, olisi erittäin epäviisasta esittää egoismia normiksi ja vaikka valtiot tähän asti ovat noudattaneet käytännössä sangen macchiavellistista politiikkaa, on jokaiselle valtiolle peräti epäedullista ilmaista macchiavellismi tai muu siihen vivahtava oppi periaatteekseen. Tämänkaltaisten oppien *noudattaminen* todellisuudessa on paljoa vaarattomampaa kuin niiden esittäminen ja toteuttamatta jättäminen.

Muuten ei ole ollenkaan harvinaista, että puhtaasti toteavissakin teorioissa nähdään jotakin normatiivista ja että tällä perusteella niitä vastaan nousee vihamielinen opinioni. Jos esim. joku toteaa, että kaikki moraali on subjektiivista, ettei ole mitään yleispätevää kaikkien hyväksymää etiikkaa, tulkitaan tämä usein niin, kuin samalla asetettaisiin normi, että jokainen *saa* seurata mielihalujansa vapaasti välittämättä mistään säädöksistä. Toteavien arvostelmien tulkinta tällä tavoin johtuu osaltaan siitä, että toteavat arvostelmat ja normit kielellisesti usein esiintyvät samalaisessa muodossa. Tästä olisi pitemmältäkin puhumista, mutta tässä yhteydessä emme siihen sen lähemmin voi syventyä.

\* \* \*

Niinkuin mainitsimme, voidaan kaikkien normien noudattamista katsoa puhtaasti teknilliseltä kannalta; samoin

voidaan kaikkien normien noudattamista katsoa velvoituksen kannalta. Kumminkin on toisia normilajeja, joissa edellinen, toisia, joissa jälkimmäinen suhtautuminen on luonnollisin ja tavallisin. Jos tarkastelemme käytännöllisiä tieteitä, niin voi sanoa, että fyysillistä tekniikkaa säännöstelevien normien seuraaminen on yleensä teknillistä. Toisin on laita psyykkillistä tekniikkaa tarkoittavien normien esim. pedagogiikan normien. Siinä on jo paljon kysymys siitä, missä määrin pedagogiset lopputarkoitukset tunnustetaan päteviksi. Sikäli kuin nämä joutuvat arvioinnin alaisiksi, voimme sanoa, että kasvatuksellisten normien noudattamisessa on yhtäpaljon kysymys velvollisuuden täyttämisestä kuin tekniikasta. Juridiikka on suurelta osaltaan kyllä tekniikkaa, mutta on tapauksia, jolloin juridisten normien seuraaminen ei ole taitamisen vaan arvioinnin kysymys. Tapaan perustuvien normien seuraaminen voi niinkään olla kahtalainen. Tapanormeihin kuuluvat myös kielelliset normit (kielioppi sanan laajimmassa merkityksessä). Useimmiten on kielen käyttäminen pelkkää teknillistä kykyä, mutta toisinaan joutuu voimassa oleva normi arvioinnin alaiseksi.

Vihdoin on meillä kolme normilajia, joita yleensä pidetään normeina kateksokhen, nimittäin loogilliset, eetilliset ja esteettiset normit. Näistä loogillisten normien seuraaminen on lähinnä tekniikkaa; mutta aivan harvinaista ei ole, että loogillisten normien edessä tulemme kosketuksiin eräänlaisen velvollisuuden kanssa ja muutamat ajattelijat näkevät juuri velvoituksessa loogillisuuden lopullisen ytimen, mikä seikka, vaikkei se muuta osoittaisikaan, osoittaa ainakin sen, että tämänkinlainen suhtautuminen loogillisiin normeihin on mahdollinen. Eetillisiin säädöksiin suhtautuminen katsotaan niiden olemuksen mukaisesti olevan velvollisuuden luontoista; mutta ei teknillinenkään näkökohta ole niissä aivan vieras: eudaimonistinen etiikka esim. on tavallaan eräänlaista tekniikkaa. Mitä lopulta esteetti-

siin normeihin tulee, niin täytyy niiden noudattamisen, sikäli kuin siihen on liittyneenä normien tarkoituksen arviointi, katsoa sisältävän velvollisuuden täyttämistä.

Arvioinnit ovat yllämainituissa normilajeissa kusakin eriluontoiset, mutta varmana voi mielestäni pitää, että kaikissa on mukana eräänlaista siveellistä arviointia. Ei ole ainoatakaan inhimillistä tahdonilmausta tai sanokaamme ei mitään tietoista toimintaa, jota ei voisi asettaa suhteeseen siveellisiin normeihin. Kaikkien muiden normien sovelluttaminen on ajoittaista ja niinsanoaksemme hypoteettista. Loogilliset normit sanovat: jos ajattelemme, on meidän noudatettava niitä ja niitä normeja, esteettiset: jos suhtaudumme esteettisesti johonkin, on meidän pidettävä kauniina sellaista ja sellaista; vielä enemmän ovat tictysti satunnaisia tekniikan (tämän sanan ahtaamassa merkityksessä) normit, tapanormit ja oikeusnormit. Eetilliset normit sitävastoin pätevät joka hetki. Sentähden kaikki, mikä lankee näiden normien alle, lankee myös eetillisten normien alle. Esim. esteettinen suhtautuminen, sikäli kuin se samalla on tahtoakti, voi olla eetillisen normin objektina. Eetillinen arviointi on perusarviointi, muut ovat sekundäärisiä. Enempi tähän asiaan puuttuminen ei kumminkaan tässä voi tulla kysymykseen.

Kielessä on joukko sanoja, jotka ilmaisevat erilaisia arvoja. Esim. siveellisesti arvokas ilmaistaan sanalla hyvä, siveellinen, esteettisesti arvokas sanalla kaunis, ylevä, loogilista arvoa osoittamassa käytetään sanaa tosi, oikea; juridisesti oikeata osoittaa sana laillinen, tavanomaisesti oikeata sana sopiva j. n. e. Kaikki nämä sanat osoittavat jotakin, minkä »pitää olla», mutta niiden sisällys on usein sangen epämääräinen. Jokaisella ihmisellä on hämärä käsitys siitä, mikä on hyvää j. n. e., se on osaksi muilta saatu käsitys, osaksi ehkä hänessä itsessään syntynyt ja kehittynyt. Tällaisten sanojen sisällystä selventämään ovat syntyneet erilaiset normijärjestelmät. Ne ovat yleensä syntyneet jo olemassa-

olevien arviointien pohjalla, ovat siis abstraktioita niistä. Normijärjestelmän valossa katsottuna on siis hyvää, kaunista se, mikä on normin mukaista. Se minkä pitää olla, on lausuttu käsitteellisessä muodossa ja saattamalla todellisuuden käsitteelliseen muotoon, voi päätellä, missä määrin se täyttää normin vaatimukset. Näin on siis helppo todistaa, onko jokin siveellistä, kaunista j. n. e. Mutta itse asiassa ovat nuo normit vain käsitteellisiä ilmauksia siitä, mitä irrationaalisesti ennen kaikkea käsitteellisyyttä pidetään hyvänä j. n. e. Käsitteet eivät voi koskaan täydellisesti ilmaista arvioinnin suuntaa. Jokainen yhtenäinen normijärjestelmä on sentähden yritys ilmaista se »henki», mikä on normijärjestelmän takana. Tämän vuoksi pelkkä objektin muodollinen sopusointu normin kanssa ei tyydytä meitä, jollemme samalla tunne, että se on sopusoinnussa normijärjestelmän »hengen» kanssa. Näinollen siis useimmilla henkilöillä irrationaaliset tekijät viimekädessä määräävät toiminnan, vaikka he periaatteessa ovatkin jonkin normijärjestelmän kannalla. Luotakoon mikä eettinen järjestelmä tahansa; ihmisluonteen vastaista olisi odottaa, että se voitaisiin koko käsitteellisessä ankaruudessaan soveluttaa käytäntöön. Irrationaalisista tekijöistä voi vapautua ainoastaan sellainen täysin dogmaattinen henkilö, joka tieteen tai tietämättään on omaksunut sen periaatteen, että oikeata on ainoastaan se, mikä on norminmukaista. Muuten on aina olemassa tilanteita, joissa ihmiset suorastaan katsovat olevansa velvolliset rikkomaan normien määräyksiä. Sellaista kasuistiikkaa on mahdoton keksiä, jossa ennakolta olisi ratkaistu kaikki konkreettiset tapaukset. — Kuitenkaan ei voi kieltää, etteikö muotojen tarkalla noudattamisella olisi myös siveellistä arvoa, ei muotojen itsensä takia, vaan sen siveellisen voiman takia, mitä niiden noudattaminen edellyttää.

Esteettisten arviointien alalla on irrationaalisten tekijäin primaatti selvästi havaittavissa. Havainto siellä lausuu



viimeisen sanan. Kieltämättä on norminmukaisuus tai -vastaisuus omiaan tukemaan monenkin muuten ehkä hapuilevaa arviointia. Mutta ei ainakaan kaikkia saada vakuutetuksi siitä, että jokin olisi kaunista, yksistään sillä perusteella, että se täyttää eräitten teoreettisten normien vaatimukset. —

Erittäin mielenkiintoinen on suhde normien ja todellisuuden s. o. normeja mieltävien yksilöiden välillä oikeusnormien alalla. Oikeusnormit eivät itse normijärjestelmän kannalta katsoen perustu oikeustajuntaan eivätkä normien tarkoituksenmukaisuuteen vaan eräisiin ylimpiin normeihin, jotka perustelematta oletetaan päteviksi. Kun siis esim. tapahtuu varkaus, on se tosin rikos oikeustajuntaa ja moraalialia vastaan, mutta oikeusjärjestystä vastaan se ei semmoisenaan vielä ole rikos.\* Sellaiseksi tulee vasta se että rikollista ei saateta lain määräämään rangaistukseen. Laki nimittäin ei sano: ei saa varastaa! vaan hypoteettisesti: jos joku varastaa rangaistakoon häntä niin ja niin. — Jos oikeusjärjestystä katsotaan sen itsensä kannalta, täytyy oikeudenkäytön tunnussanana olla: fiat justitia, pereat mundus! Mutta tosiasiallisesti lainkäyttöön kumminkin tulevat vaikuttaneiksi myöskin muut kuin puhtaasti muodolliset tekijät, siis oikeustajunta ja moraaliset, tarkoituksenmukaisuus- y. m. näkökohdat.

Kaikkein räikein rikos positiivista oikeusjärjestystä vastaan ovat vallankumoukset ja valtiokaappaukset; yksityisen valtion oikeusjärjestyksen kannalta on vallankumouksen aiheuttamaa uutta oikeusjärjestystä mahdoton saattaa sopusointuun aikaisemman järjestyksen kanssa. Molempien normijärjestysten välille jää ammottamaan aukko, jota mikään yksityisvaltion alkunormeista lähtevä logikka ei voi luoda umpeen. Tämä esimerkki osoittaa, miten normijärjestelmä sinänsä on voimaton, jolleivät yksilöt

\* Olen tässä seurannut H. Kelsenin käsitystä. Muita tästä poikkeavia teorioja on olemassa.

sitä tarpeellisen laajalti miellä, mutta myös, miten todellisuus ei voi mitenkään horjuttaa normijärjestelmää idealisena järjestyksenä. Sillä se seikka, että jokin järjestys *tosiasiallisesti* vallitsee, ei anna mitään *loogillista* perustetta sen olemassaololle. Ei ainakaan niinkauan kuin yksityisvaltioiden suvereniteettiajutuksesta pidetään kiinni. Ainoastaan luopumalla siitä ja siirtämällä suvereniteetti kaikki valtiojärjestykset käsittäväälle valtioiden maailmanliiton järjestykselle, kansainoikeudelle, voitaisiin ehkä vallankumousten kautta syntyneet uudet järjestykset saada loogillisesti sopimaan oikeuden puitteisiin. \*

\* \* \*

Kaikki positiivinen oikeus on kuten tunnettua historiallisesti kehittynyt tapaoikeudesta; positiivinen oikeus on oikeastaan alkuaan tapaoikeuden kodifikatio. Yleensä voi kaikista käsitteelliseen muotoon puetuista normijärjestelmistä sanoa, että ne ovat niiden tosiasiallisten tapojen ja arviointien kodifikatioita, jotka on asetettu normien pohjaksi. Tapaoikeudella on kodifioituun oikeuteen verrattuna se etu, että normit pysyvät välittömässä kosketuksessa todellisuuden kanssa, joten ristiriita normien ja oikeustajunnan kanssa ei voi tulla kovin suureksi. Tapaoikeudella on enemmän organinen luonne; sen normit ovat joustavampia, eivät niin yksiviivaisen kankeita kuin kodifioidun oikeuden pelkästään käsitteelliset normit. Tapaoikeus tarjoaa mahdollisuuden alati luoda käytännön kautta uusia normeja, jotka elimellisesti kehittyvät aikaisemmin vallinneista normeista.

Meidän on kumminkin tarkoin pidettävä mielessä, että ei mikään tosiasiallisten olosuhteiden tapojen, arviointien y. m. toteaminen riitä perustelevaan normeja. Ei

---

\* Tätä kysymystä, johon olemme vain lyhyesti viitanneet, käsittelee perinpohjaisesti Hans Kelsen, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts* 1920. siv. 235 seur.

se seikka, että määrätty tapa vallitsee, tai että ihmiset yleensä arvioivat määrättyllä tavalla, sisällä sitä, että myös näin pitää olla. Siihen vaaditaan lisäksi ylimenonormi, että tosiasiallisen tavan tai arvioinnin pitää olla normin sisällyksenä. Lainopillisen teorian kannalta ovat esim. tapaoikeuden säädökset päteviä ainoastaan siinä tapauksessa, että oikeusjärjestyksessä sisältää säädöksen, missä tapauksessa tapa on otettava huomioon. Edelläolevasta johtuu myös, että »luonnonoikeus» on ristiriitainen käsite. Tosiasiallisia suhteita, »luontoa» tarkastelemalla päästään aina vain toteamiin, mutta ei normeihin. Luonnonoikeus aikaisemmassa mielessä on tosin pitkän aikaa ollut olevinaan tieteessä kuollut, mutta siitä huolimatta yhä on esitetty luonnonoikeudellisia mielipiteitä sosiologisista ilmiöistä. Silmiinpistävä esimerkki uudempana aikana normatiivisten ainesten sekoittamisesta sosiologisten ilmiöiden toteavaan tarkasteluun on esim. Herbert Spencerin yhteiskuntateoria. Spencer osaa aikaisempien luonnonoikeuden edustajien tapaan luetella joukon »oikeuksia», joita ihmisellä »luonnostaan» on. Mutta Spencerin ajatuksenjuoksun lähempi tarkastelu osoittaa, että eivät nuo »oikeudet» ole johdetut »luonnosta», vaan hänen persoonallisista poliittisista mielipiteistään (vanhasta englantilaisesta liberalismista). Hänellä oli jo edeltäkäsikin valmiina, mitä hän halusi löytää tutkimustensa kautta.\*

Myöskin kielenkäytön alalla on kuten tunnettua olemassa normeja, jotka esiintyvät niinsanoaksemme kodi-fioituina kieliopissa. Alkuaan ovat nämä normit syntyneet tosiasialliseen kielenkäyttöön nojautuvien abstraktioitten perusteella; abstraktiot on julistettu normeiksi säännöstelemään kielenkäyttöä. Se, mikä on näin syntyneen kieliopin vastaista, on »väärää», mikä on sen mukaista, »oikeata» kielenkäyttöä. Mutta tosiasiallinen kielenkäyttö on alino-

\* Ks. Ad. Menzel, *Naturrecht und Soziologie* s. 40 seur. H. Kelsen, *Der soziologische und juristische Staatsbegriff* s. 46 seur.

maisessa muuttumisen tilassa; kieliopin normit tosin sangen kauan auktoriteetillaan voivat taivuttaa ainakin kirja-kielen noudattamaan itseään, mutta vihdoinkin sekin rikkoo normit ja jottei ristiriita normien ja todellisuuden välillä kävisi ylen suureksi, on pakko muuttaa kielellisiä normeja tosiasiallisen käytännön mukaisiksi. Nyt kumminkaan viimeksi mainittu ei ole yhtenäinen; mikä käytäntö on siis oleva määräävä? Osoittautuu tarpeelliseksi luoda normi, jonka mukaisesti aikaisempien normien muuttaminen tapahtuisi. Sellaisen normin löytäminen ei kuitenkaan ole helppoa, kaikkein vähimmin sellainen, joka yleisesti hyväksyttäisiin: toiset ehdottavat enemmistön kielenkäytön, toiset kielihistoriallisten näkökohtien, kolmannet tarkoituksenmukaisuusnäkökohtien, neljännet parasten kielenkäyttäjien kielen asettamista normiksi. Jos joku näistä normeista otettaisiin käytäntöön, tarjoutuu uusi pulma siinä, miten se on yksityiskohdissaan sovellettava; se vaatisi oikeastaan taas erikoisen norminsa!\*

\* \* \*

Normien asettaminen ja niiden mieltäminen vaikuttaa kieltämättä todellisuuteen ja se on epäilemättä elämän kannalta tarkoituksenmukaista. Mutta normit eivät koskaan voi ohjata käytäntöä siten, että sen yksityistapaukset vain yksinkertaisesti subsumoitaisiin normien alle, vaan sen ohella, että käytäntö seuraa normeja, se alati myös niitä rikkoo. Vaikkakin useista normeista syyllä voi väittää, että niiden seuraaminen on biologisesti tarkoituksenmukaista, voi sittenkin olla mahdollista, että niidenkin rikkomisen on elämän kannalta tarpeellista. Yhtä välttämätöntä kuin on, että asetetaan periaatteita, ihanteita ja muita normimuodostuksia toiminnan johtotähdiksi, on ehkä, ettei niitä johdonmukaisesti noudateta. Pitää esim. vaatia, että ihmiset olisivat aina hyväntahtoisia, rehellisiä, auttavaisia j. n. e.,

\* Vrt. E. N. Setälä, Oikeakielisyys ja kielentutkimus.

mutta jos tämä vaatimus koko laajuudessaan toteutuisi, voisi olla mahdollista, etteivät seuraukset olisi ihmiskunnan elinkelpoisuuden kannalta edullisia. Kenties on siinäkin jotakin järkeä, etteivät ihmiset alati täytä siveyslain sää-döksiä? Tässä tulemme niille rajoille, joiden yli ei mikään teoria, ei normatiivinen eikä toteava, voi päästä. Otaksu-kaamme, että todella olisi seuraavasti: ihmisille pitää antaa normeja johdonmukaisesti noudatettaviksi, mutta samalla on tarpeellista, että niitä ei aina kumminkaan noudateta. Olisi mahdotonta laatia mitään normeja säätämään, *milloin* normeja on noudatettava, milloin ei; sen täytyy jäädä todellisuudelle. Ei mikään teoria voi säännöstellä sitä, mikä luonteeltaan on kaiken normatiivisen teorian vas-taista. Normin täytyy aina sisällyttää itseensä edellytys, että se on johdonmukaisesti toteutettava, mutta jos kat-somme normia yhteydessä todellisuuden kanssa, ymmär-rämme, että voi sattua tilanteita ja olosuhteita, jolloin on parempi, että sitä ei noudateta. — Normit eivät koskaan voi täysin tyydyttää elämää, niin tarpeellisia kuin ne sen menestymiselle ovatkin. Idealisessa liikkumattomuudes-saan normit sanovat: niin ja niin pitää olla! Mutta alati jää realisten tahtoaktien varaan ratkaista, missä määrin tämän »pitää olla» pitää olla.

## UHRI-AATE.

Seuraavien rivien aiheena on ajatus, jolla ymmärtääkseni on varsin keskeinen asema moraalin ja uskonnon piirissä, nimittäin uhri-aate. Tällä en tarkoita, että se yksistään tyhjentäisi moraalin tai uskonnon olemuksen tai että niiden eri ilmenemismuodot voitaisiin siitä johtaa, vaan ainoastaan, että niiden eräät tärkeimmät puolet ovat asetettavissa yhteyteen mainitun ajatuksen kanssa.

Siihen huomattavaan asemaan, mikä uhrilla ulkonaisena kulttitoimituksena on alempien uskontojen piireissä, tarvitsee meidän tässä vain lyhyesti viitata. Uhrin monista muodoista tarjoavat eri uskonnot runsaasti esimerkkejä. Tässä meidän mielenkiintoamme herättää erikoisesti se kysymys, mistä sielullisista lähteistä uhri on johdettavissa ja missä sen psykologinen painopiste on.

Erittäin alemmalla kulttuuriasteella uhritoimituksessa on tärkeitä sen puhtaasti ulkonainen, aineellinen ja teknillinen puoli, jolla uskotaan voitavan vaikuttaa ihmistä vahingoittaviin tai hyödyttäviin ylikuonnollisiin voimiin, henkiin, jumaliin j. n. e. Tämmöisenä uhritoimitus on taikomistekniikkaa. Mutta tämän puolen rinnalla lienee jo aikaisin havaittavissa toinen, moraalinen puoli, joka aikaa myöten tulee yhä tärkeämmäksi. Uhri tietää samalla lupumista jostakin uhraavalle arvokkaasta tai mieluisesta. Se sisältää henkilökohtaisten etujen vapaehtoisen rajoituksen. Alussa tämä arvokas on jotakin aineellista. Jo aikaisin varsinaisen uhrin ohella on myös määräyksiä, joissa uskonto

vaatii eräiden mielihalujen ja taipumusten rajoittamista julistamalla jonkin *tabuksi*. Tabu on psykologisesti läheisessä yhteydessä samojen motiivien kanssa, jotka ovat luoneet varsinaisen uhrin.

Valtavimpia muotoja uhrista ovat olleet esim. eräitten seemiläisten kansain lapsiuhrit. Niiden luuloteltu ansiollisuus piili siinä, että ihminen luopui semmoisesta, joka hänelle oli erikoisen kallista. Askeesi, sen kahdessa päämuodossa, kieltäytymisenä luonnollisten tarpeiden tyydyttämisestä, millä muodolla on enemmän tabuluonne, ja itsekidutuksena, mikä taas on enemmän positiivisen uhrin luontoinen, on myös eräs laji uhrina, joka ei ole millekään korkeammalle uskonnolle vieras. (Vrt. Wundt, *Völkerpsychologie IV*<sup>3</sup>, *Mythus und Religion I*, siv. 433 seur.)

Jos kysymme, mitä ne voimat ovat, joille uhrataan, niin täytynee sanoa, että ne sekä alempien että korkeampien uskontojen piirissä ovat transsendenteja voimia, s. o. sellaisia, joiden toiminta on ihmiselle käsittämätön. Hän ei voi itselleen täysin kausaalisesti selvittää, miten uhri vaikuttaa näihin voimiin ja miten ne vaikuttavat häneen takaisin. Näin ollen on uhrin toivottu teho lopulta aina sen toisinaan alkutunteeksi («*Urgeföhl*») nimitetyn tunteen varassa, mitä nimitetään *uskoksi*. Moraali on läheisessä yhteydessä uskonnon kanssa. Niin on alemmalla kulttuurikannalla; mutta korkeimmallakaan asteellaan ei moraali voi vapautua uskonnollisista aineksista; uskonnon sisällykseksi toisaalta yhä enemmän tulee moraali ja uskonto toisaalta antaa moraalille sen tarvitseman metafyyllisen pohjan.

Kun tarkastelemme korkeimpien uskontojen moraalia tai vaikkapa uskonnosta näennäisesti erillään olevaa moraalia sen konkreettisissa ilmauksissa, havaitsemme täälläkin uhriajatuksen, tosin vähemmän kouraantuntuvassa, mutta kumminkin kyllin selvässä muodossa. Uhrina eivät tällä asteella enää ole ollenkaan aineelliset hyvyudet, vaan sen

muodostaa ihmisen tahtotaipumusten ja viime kädessä hänen koko elämänsä alistaminen moraalisäädösten alaiseksi. Kun hän rajoittaa vapaaehtoisesti itseään, luopuu mielihaluistaan, täyttääkseen moraalin säädökset, on hänen tekonsa siveellisesti hyvä, tai kun hän tekee sellaista, mikä on hänelle raskasta ja vastenmielistä. Ja mitä voimakkaampi tuo voitettu, »uhrattu» tahtotendenssi on, sitä ansiollisempaa, moraalisesti parempaa ollaan taipuvaisia tekoa pitämään.

Mitä saavuttaakseen, minkä hyväksi ihminen tällä tavoin itseänsä rajoittaa? Yksilöiden mukaan siihen voidaan vastata eri tavoin: toinen tekee sen ehkä saavuttaakseen ajallista onnea ja menestystä itselleen, jälkeläisilleen j. n. e., toinen saavuttaakseen ikuisen autuuden taivaassa tai nirvanassa; vihdoin voi olla myös sellaisia, jotka vain yleensä uskovat, että heidän uhrauksensa on jollakin tavoin koitua joko heidän omaksi hyväkseen tai sellaisten tarkoituserien hyväksi, joita he pitävät hyvinä ja arvokkaina.

Mitä vihdoin siihen kysymykseen tulee, mikä se on, joka saattaa tällaisen, usein enemmän aavistelevan kuin selvän käsityksen syntymään ihmisessä, ei siihen voida vastata muulla tavoin, kuin että sen aikaansaa usko johonkin transsendenttiin, joihinkin mystillisiin mahteihin, jumaluuteen tai »siveelliseen maailmanjärjestykseen; kausaalisesti ei tuon käsityksen perusteita voida selvittää. Tässä kohdassa on jo tarpeetonta erottaa toisistaan uskontoa ja moraalialia, sillä erotus on aivan epäoleellinen, mitä asian ytimeen tulee. Viimeisiltä perusteiltaan moraalikin johdonmukaisena normirakennelmana on aina psykologisesti katsoen uskon varassa, kun se taas loogillisesti on eräiden peruspostulaattien varassa. Moraalia ilman eräitä viimeisiä transsendentteja aineksia ei ylipäänsä todellisuudessa voi olla olemassa psykologisena tosiasiana.

Uskonnolla ja moraalilla siveysjärjestelmänä on yhteinen psykologinen alkujuuri. Tekemättä tosiasioille väki-



valtaa voinee väittää, että ne on molemmat luonut määrätty mentaalinen tyyppi, jota voisi sanoa »papilliseksi» ihmistyyppiksi. Tämän tyyppin olemassaoloon ja sen merkitykseen uskonnon ja säätelevän, järjestelmällisen moraalin luojana kiinnitti ensinnä Nietzsche huomiota. Äskettäin on hänen ajatuksiaan kehittänyt omalla tavallaan edelleen Oswald Spengler teoksessaan »Untergang des Abendlandes», sen toisessa osassa. Hän käyttää mainitusta ihmistyyppistä usein sanaa »tabuihminen» (»Tabumensch»), koska tabukäsite papillisessa maailmankäsityksessä näyttölee niin huomattavaa osaa, ja tätä sanaa tullaan tässäkin käyttämään edellisen synonyminä.

Tosin on niin, ettei papillisen ihmistyyppin luoma ja kannattama moraalitai ole ainoa, vaan sen rinnalla on toisenlaisesta mentaliteetista esiin kasvava moraalitai, jota voisi nimittää ritarilliseksi moraaliksi tai Spenglerin »rodun» moraaliksi. Mutta se ei esiinny moraalisysteemienä eikä säädöksiin kiteytettynä eikä sillä ole samaa auktoritatiivisuutta. Me emme edes ole samassa määrin taipuiset antamaan sille moraalin nimeä kuin tabumoraarille. Tabumoraalitai on moraalitai ennen muuta.

Papilliselle, tabuihmiselle on ominaista hänen kielteinen suhtautumisensa konkreettiseen elämään. Elämä ajallisuudessa on paha, se on jotakin, jonka ei pitäisi olla olemassa tai joka on olemassa korkeampia, ajattomia, ikuisia tarkoituksiperiä varten. Luontaiset halut ovat pahoja, synnillisiä. Koko olemassaolon syvimpänä olemuksena on syyllisyys. Monissa muodoissa tämä sama aihe kertaantuu eri uskontojen maailmankatsomuksissa ja filosofien metafyyssillis-eettillisissä opeissa. Moraalisesti ansiokasta on tämän ajattelutavan mukaan luonnollisten taipumusten kuolettaminen, kaiken »lihallisen», maailmallisen, ajallisen kielteinen arviointi. »Tabuihmisellä» on alusta alkaen se tunne, ettei tämä ajallinen elämä, vihdoin ei edes yksilöllisyyskään ole hänen oikea olemistapansa, niin syvästi hän

on tietoinen kaiken ajallisen ja konkreettisen tilapäisyydestä, muuttuvaisuudesta, vaillinaisuudesta, häviäväisyydestä, ristiriitaisuudesta, kärsimyksellisyydestä, kaikkien pyrkimysten lopullisesta tuloksettomuudesta. Maailma ei ole sellainen kuin miksi hänen syvin tuntonsa olevaisen tahtoisi: että se olisi johdonmukaista, harmoonista, muuttumattonta, häviämätöntä, ikuista ja täydellistä. Hän tuntee, että maailma ei ole hänen oikea kotinsa; ajallinen elämä on vain valmistusta tuohon täydelliseen tai, kun ajattelu saa jonkun verran toisen suunnan, olemattomuuteen, joka elämään nähden käsitetään paremmaksi. Ajallisen, immanentin elämän yläpuolella tai sitä läpitunkemassa hän aavistelee transsendenttista olemista, joka on ajatonta, ikuista.

Tabuihmisen perustunne, josta hänen negatiivinen suhtautumisensa ja yleensä koko olemislaatunsa johtuu, on Spengler'in mukaan siinä tunteessa, jota saksaksi sanotaan »Angst», sana, jolla ei ole suoraan vastinetta suomessa. Se on tunne, jonka ihminen tuntee olevaisen päälle-pakottuvien välttämättömyyksien edessä. Tabuihminen tekee »Angstista» vapautuakseen olevaisen alaliikkuvan kaaoksen liikkumattomaksi, käsitettäväksi ja käsiteltäväksi symbolien avulla. Sanojen ja maagillisten toimistusten, vihdoin myös rukouksen mieltä rauhoittava voima perustuu tähän.

Korkeinkin moraali muodostuu puhdastyypin tabuihmisen harjoittamana taikuuden tapaiseksi. Altruististen tekojen, »rakkaudentöiden» merkitys hänelle ei ole niinkään paljon todellisen rakkauden vaatimusten tyydyttämisessä, vaan tekojen sisältämässä maagillisessa voimassa; tämä magia on sentähden ainoastaan muodoltaan hienostuneempaa, mutta ei laadultaan erilaista kuin villin raaka taikuus. Moraalisäädöksiä voisi nimittää tabuihmisen rituaaliksi.

Tällainen magia imee voimaa moraalisten tekojen samanaikaisesta uhriluonteesta. »Luonnollinen minä» itsekkäine haluineen on uhrattava ajattomalle transsendenssille.

Jos voisimme lukea ihmisten sisimmät aivoitukset, saisimme epäilemättä hyvin monessa tapauksessa nähdä, miten juuri maagillisen uhrin tunne saa heidät toimimaan moraalisesti, epätsekkäästi ja altruistisesti, uskossa siihen, että uhri, luopuminen henkilökohtaisesta edusta salaperäisellä tavalla on jotakin arvokasta. Näin on asianlaita sekä jokapäiväisen moraalin piirissä, missä uhrin ovat varsin vaatimatonta lajia, että huomattavan elämäntyön suorittamisessa, missä koko elämä on uhria ajattomasti arvokkaan hyväksi. Että uhrille todella annetaan tällainen perustava merkitys, on asia, jonka kenties voi osaksi selittää psykologisesti, mutta viimeiseen pohjaan asti eivät nämä selitykset ulotu; uhri on liian syvällinen moraalinen alkutosiasia voidakseen tulla täydelleen tieteellisesti selvitettyksi.

On mielenkiintoista syventyä Kantin etiikkaan näkemällä siinä »tabuistisen» mentaliteetin ilmauksen. Että Kantin laatu oli erikoisessa määrässä tabuistinen, — niinkuin muuten filosofien laatu yleensä on, — siitä ei voi olla epäilystä. Hänen etiikassaan viittaa tähän mainitakseni vain eräitä piirteitä sen formalistinen luonne, joka edustaa hänen systeeminsä maagillis-teknillistä puolta että myös se seikka, että Kantin käsityksen mukaan sellaiset teot ovat moraalisesti arvokkaita, mitkä suoritetaan vastoin luontaista taipumusta (»gegen Neigung»), pelkästä kunnioituksesta siveyslakia kohtaan. Tässä kohdassa näkyy tabuistinen uhriajatus.

Tässä nyt kuvailtu ihmistyyppi edustaa »henkeä» tämän sanan kahdessa eri merkityksessä. »Henki» on tällöin toisaalta: älylliset toiminnat vastakohtana tahdollisille ja tunneprosesseille; toisaalta tarkoitamme »hengellä» sitä minän puolta, joka on ikäänkuin vastakohtaisuussuhteessa »luonnolliseen» l. »patologiseen minään» nähden, niinkuin Kant sitä nimittää. Tämmöisenä henki on ihmisen transsendenttia kohti kurkoittava osa. Mutta »hengen» vallitseman mentaliteetin rinnalla on mainittava sellainen mentaliteetti,

joka vallitsee »veri», s. o. tahto- ja tunneliikkeet. »Veri» luo »ritarimoraalin» mukaiseksti asennoituneen tyyppin, joka suhtautuu elämään myönteisesti. Sille on ajallinen ja konkreettisesti olevainen kaikki. Sen kaipaus ei suuntaudu pois maailmasta transsendentteihin korkeuksiin ja jos sille osoitetaan transsendentteja päämääriä se vaistomaisesti muuttaa ne ajallisiksi. Se ei tahdo vangita olevaisen vaihtelevaisuutta abstraktioiden ja yleistysten verkkoon, se ei tunne problemeja eikä mitään toiminnan ikuisia periaatteita, vaan ainoastaan konkreettisen elämäntilanteen asettamia vaatimuksia. Tämän tyyppin toimia eivät määrää usko transsendentteihin voimiin, ainakaan ei ensi sijassa, vaan psykofyysillisen elimistön kokonaisuudesta kohoava refleктоimaton tunne ja tahto, intohimot, yksilöllisesti määrättyjen objektien saavuttamishalu.

Tällaisella tyyppillä on oma moraalinsa, jonka arvioimisperusta ja elimet ovat toisenlaisia kuin tabuihmisen. Moraalia määrää tahti, vaisto. Se ei ole kiteytetty periaatteiksi ja systeemeiksi. »Veren» tyyppiin kuuluvan henkilön toimintaa määrää konkreettinen tilanne, mutta kumminkin voi hänen moraalinen tahtinsa omassa lajissaan olla yhtä tarkka kuin tabuihmisen metafyysillisiin syvyyksiin menevä harkinta. Tällainen moraalinen ei esiinny oppina eikä sitä voida teoreettisesti opettaa, kuten tabumoraalia. »Veren» hyveet ovat toisenlaisia kuin papilliset hyveet. Ne ovat luonnollisen, »patologisen» minän ilmauksia. Näitä ovat urhoollisuus, kunniantunto, jalous, hienotunteisuus ja rakkaus. »Veren» moraalissa ei ole niinkään kysymys hyvästä ja pahasta kuin jalosta ja alhaisesta, tahdikkaasta ja tahdittomasta, suuresta ja pienestä, moraalisesti kauniista ja rumasta, mitkä käsitteet taas huonosti sopivat tabuihmisen etiikan puitteisiin. Kiitettäviä ovat ne teot, jotka ovat sopusoinnussa eräitten vaistomaisesti tunnettujen, mutta vaikeasti formuloitavissa olevien lakien kanssa. Nämä teot edellyttävät, että ihmisen teot ovat orgaanisessa yhtey-

dessä häneen itseensä ja ympäristöönsä juuri sen määrättyssä konkreettisessa vaiheessa. Tämän vuoksi tulee tähän moraaliin jotakin dynaamista ja dramaattista ja tragedian sankarit kuuluvat useimmiten tähän tyyppiin. Tabuihmissen moraaliset ristiriidat soveltuvat paljoo huonommin draamassa käsiteltäviksi.

Uhriajatus ei »veren» moraalin piirissä ole vieras, mutta se esiintyy toisenlaisena kuin tabumoraalissa. Ihminen tekee tällöin niinsanoaksemme objektiiviselta kannalta uhrauksen, mutta hän ei ole siitä itse tietoinen, hän ei sitä sellaiseksi tunne. Hänen uhrinsa on vaiston vaatimus, tunteen ehdottomuuden sanelema.

Tällaisen moraalin korkein ilmennys on *sankari*, kun taas tabuistisen, papillisen moraalın ruumiillistuma on *pyhimys*. Sankarin suuruus on huomattavalta osaltaan juuri siinä, ettei hän itse tiedä siitä, että hän tekee uhrin, pyhimyksen suuruus taas siinä, että hän tietoisesti ja samalla vapaaehtoisesti tekee suuren uhrin, mutta ei odottaen siitä itselleen etua, yksistään uskossa siihen, että transsendentit näkökohdat sitä vaativat. Edellinen asettuu niinsanoaksemme lapsen asemaan kosmoksen voimiin, jälkimmäinen transsendentteihin nähden. Tässä yhteydessä viitattakoon Nietzchen yritykseen arvioimalla kumoon tabumoraali asettaa sen sijalle päinvastaisesti s. o. sankari-tyypin mukaan orienteerattu yli-ihmismoraali.\* Nietzchen originaalisuus on siinä, että hän ryhtyi *saarnaamaan* viimeisiin johtopäätöksiin asti vietyä sankarimoraalia, rupesi sen profetaksi. Voi kumminkin epäillä, tokko tämä moraali soveltuu sanoin saarnattavaksi. Semmoisessa yrityksessä on kuin jotakin psykologisesti epäsointuista. Sitäpaitsi todellisen elämän yli-ihmiset ovat, mitä ovat, teorioista riippumatta ja niistä ihmisistä taas, jotka Nietzchen opin mukaan koettavat tulla yli-ihmisiksi, useimmiten ei todellisuudessa kumminkaan tule yli-ihmisiä, vaan

\* Ks. J. E. Salomaa, Nykyajan filosofejä 1924.

narreja, jotka eroavat muista samaan luokkaan luettavista vain siinä, että he ovat vaivalloisempia kanssaihmisilleen.

Edellisessä on kumpikin moraali ja ne kaksi tyyppiä, joiden voi katsoa ne luoneen, esitetty abstraktisen kaavamaisina ja toisistaan eristettyinä. Todellisuudessa tietysti näin ei ole, vaan eri tyypit esiintyvät monella tavalla yhtyneinä ja sekaantuneina ja useimmissa yksilöissä on kummankinlaisia taipumuksia. Myöskin on olemassa eetillisuskonnollisia oppeja, jotka tahtovat sulattaa yhteen nuo eri moraalit. Semmoisena on ennen muuta mainittava kristinusko. Sen perustaja tahtoi hävittää moraalista tabuaineksen ottamalla moraalin piiriin erään »luonnollisen minän» tunteen, nimittäin rakkauden. Kristillisen moraalin ytimenä on uhri, tietoinen uhri, mutta samalla sellainen, joka tehdään *mielellään*, koska se johtuu rakkaudesta. Suurimpana esimerkkinä tällaisesta uhrista on Kristuksen elämä ja kuolema, mikä yleisesti käsitetäänkin uhrikuolemaksi. Paavali, kristillisen dogmiopin perustaja, asettuu selvästi vastustamaan tabuistista uhriaajatusta sanoessaan, että miten suurilla henkilökohtaisilla uhrauksilla hyvänsä ei ole mitään arvoa, jollei ole rakkautta (esim. 1. Korinttilaisepistola 13. luku).

Tällainen on kristinuskon kanta. Mutta normatiivisen siveysopin on sängen vaikeata assimiloida itseensä tätä ainesta. Kant on epäilemättä oikeassa huomauttaessaan, ettei ketään voida *velvoittaa* toista rakastamaan. Tämä ristiriita pohjautuu lopulta siihen vastakohtaisuuteen, joka välttämättömyydellä on olemassa normien ja elämän itsensä välillä.

(Valvoja—Aika 1923).

## AFORISTISIA AJATUKSIA.

Hengen päämääränä on, että maailma tulisi kirkaste-  
tuksi symbolien kautta.

\* \* \*

Henki haluaa tehdä yksilöllisestä universaalisen.

\* \* \*

Kun tieteen harjoittaminen menettää metafyyssillisen  
taustansa, lakkaa se olemasta hengen työtä; senjälkeen se  
on vain »henkistä työtä».

\* \* \*

Salaisuuksien portit aukenevat meissä itsessämme;  
meidän täytyy ikäänkuin kasvaa ne auki.

\* \* \*

Teoreetikko, jolle sanotaan, että elämä aina on enemmän kuin kaikki teoria, voi vastata: »teoria on juuri minun elämäni».

\* \* \*

Löytää voivat vain ne, jotka ovat kyllin nöyriä ollakseen alttiita vastaanottamaan ja joilla on kylliksi itsetuntoa asettuakseen ottamaan vastaan.

\* \* \*

»Sielu» täytyy yhä uudelleen keksiä, muuten siitä tulee esine, kone, mekanismi.

\* \* \*

Se, mikä enimmin on riistänyt erilleen ruumiin ja sielun, on juuri nämä *nimitykset*.

\* \* \*

Kuinka ei meillä olisi edessämme iäisyyttä, kun meillä kerran on sellainen takanamme?

\* \* \*

Mihin pyrkii *kaikki* tahtominen? Tekemään itsensä tarpeettomaksi.

\* \* \*



Tahtominen — metafyyssillisessä mielessä — on kosmoksen suunta sen yksilöllisesti määrättyssä kohdassa.

\* \* \*

Kaikki tahtominen (velle) on oikeastaan tahtomista mielummin (malle).

\* \* \*

Elämän olemusta on vaikea käsittää sentähden, että siinä kaikki on samalla kertaa sekä välttämätöntä että tahdottua.

\* \* \*

»Tarkoituksenmukaiseksi» nimitämme sellaista, mikä ei ole juuri *sen* tarkoituksen mukainen kuin se näyttää olevan, vaan erään *toisen*.

\* \* \*

Se tragiikka on onnellisimmankin elämässä, ettei hän ole eikä voi olla sitä, mitä hän *myös* tahtoisi olla senlisäksi, mitä hän on.

\* \* \*

Ei voida ajatella pessimistisempää ajatusta kuin se, että tämä maailma olisi paras *mahdollinen*.

\* \* \*

Jokainen tahtominen palkitsee itsensä täsmälleen sen mukaisesti, minkä arvoinen se on ollut.

\* \* \*

Puolustaessamme pahaa ilmaisemme, että itse olemme siihen mahdolliset.

\* \* \*

Voimme eräässä merkityksessä itse määrätä henkisten kärsimystemme suuruuden.

\* \* \*

Elää arvokasta elämää triviaalisissa puitteissa on suurta, mutta se on harvinaista sentähden, että se on niin raskasta.

\* \* \*

Siveellisten ristiriitojen voittamisessakin voi saavuttaa eräänlaisen taituruuden, joka siveellisesti on hieman arveluttava asia.

\* \* \*

Oikeudenmukaisuus on moraalien loogillinen, rakkauden aalogeninen aines.

\* \* \*

Rakkautta voi pitää tahtomisen korkeimpana muotona.

\* \* \*

Jos moraali voitaisiin *perustella*, olisi seurauksena — moraalin kuolema.

\* \* \*

Ainoa arvokas meissä on se, mikä jää jälle sen jälkeen kuin olemme itsestämme eliminoineet pois *kaiken*, mistä ylpeilemme.

\* \* \*

Ihminen on siveellisesti sitä arvokkaampi, mitä vähemmän se, mitä hän pitää arvokkaana, on riippuvaista saavuttamismahdollisuuksista.

\* \* \*

Voidaan sanoa: opi tuntemaan itsesi siitä, mitä toiset rikkovat sinua vastaan!

\* \* \*

Elämän sisäisen vakavuuden kammo pakottaa monet pysyttelemään ilmiöiden ulkopinnassa.

\* \* \*

Yhdessä asiassa ei ihminen voi saada keneltäkään apua: velvollisuutensa valitsemisessa.

\* \* \*

Vain egoistin häveliäisyys saa hänet periaatteessa myöntämään muille oikeuden olla egoisteja.

\* \* \*

Skepsis käy kriittilliseksi vasta silloin, kun skeptikko alkaa epäillä, etteivät ehkä *asiat* niinkään vaadi skepsistä kuin hänen oma *taipumuksensa skeptillisyyteen*.

\* \* \*

Henkinen itsesuojelusvaisto pakottaa meidät usein kieltäytymään toisen enemmästä ymmärtämisestä.

\* \* \*

Henkinen rajoittuneisuus on mahtavimpia aseita olemassaolon taistelussa.

\* \* \*

On vaikea sanoa, kumpi hyveensaarnaajalle muodostuu ajanpitkään raskaammaksi: elää oppinsa mukaan vai olla sitä tekemättä.

\* \* \*

Käytännöllisyys on aina jonkinlaista julkeutta.

\* \* \*

Amerikkalainen etiikka on ansaitsemiskyvyn apoteosi.

\* \* \*

Toisten pettämisen edellytyksenä on, että onnistuu pettämään itsensä.

\* \* \*

Filosofi poliitikkona on välttämättä tietoinen teeskentelijä (tietoinen — sillä jollei hän sitä ole, ei hän myöskään ole — filosofi).

\* \* \*

Filosofien metafyyssilliset rakennelmat ovat vähemmän kuvastuksia todellisuudesta kuin uutta todellisuutta.

\* \* \*

Profeetat elävät itsessään aikakautensa moraalin ja voivat sen perusteella sanoa, minne se on johtava.

\* \* \*

Usko siveyslain *olemassaoloon* on taikauskon viimeinen ja ylin muoto.

\* \* \*

Kristinuskon viimeiset päivät ovat käsissä silloin, kun aletaan pystyttää muistopatsaita, joissa on tämäntapainen kirjoitus: »Jeesukselle, suurelle siveysopettajalleen ja siveelliselle esikuvalleen pystytti kiitollinen ja kunnioittava ihmiskunta».

\* \* \*

Aika sovittaa kaikki ristiriidat — siten, että se *hautaa* ne.

\* \* \*

»Tilaa *uusille* ennakkoluuloille!»

\* \* \*

## SISÄLLYS.

Esipuhe .....	6
Ajatuksia filosofisesta tarpeesta .....	7
Transsendentista .....	21
Narkissos-myytti psykologisena symbolina .....	41
Pahan probleemin piiristä.....	63
Yliyksilöllisten arvojen sijaistoteutumat .....	100
Normit ja todellisuus .....	117
Uhri-aate .....	133
Aforistisia ajatuksia .....	142