

**Erik Ahlman**

**Totuudellisuuden  
probleemi**

**TEOKSET III**



Verkkoversio julkaistu Erik Ahlmanin  
oikeudenomistajien ja WSOY:n luvalla

URN:ISBN:978-951-39-8656-8  
ISBN 978-951-39-8656-8 (PDF)  
ISSN 0357-4105

Erik Ahlman, Totuudellisuuden probleemi

Uusintapainos julkaistu Erik Ahlmanin  
oikeudenomistajien luvalla

Jyväskylän yliopisto  
Filosofian laitos  
Julkaisu 51

ISBN 951-680-744-5  
ISSN 0357-4105

Jyväskylä 1992

**TOTUDELISUUDEN  
PROBLEEMI**

*Tekijä on tätä teosta varten saanut avustusta  
Suomalaisen kirjallisuuden Edistämisrahastosta.*

# TOTUUDELLISUUDEN PROBLEEMI

KIRJOITTANUT

ERIK AHLMAN

P O R V O O

WERNER SÖDERSTRÖM OSAKEYHTIÖ

WERNER SÖDERSTRÖM OSAKEYHTIÖN  
KIRJAPAINOUSA PORVOOSSA 1929

## SISÄLLYS.

	Siv.
1. Johdanto .....	7
2. Sisäisen havainnon harhoista .....	9
3. Historiallinen katsaus eetilisiin virtauksiin silmälläpitäen totuudellisuusprobleemia .....	25
4. Totuudellisuusvaatimuksen metafyyssilliset ja eettiset edellytykset .....	87
5. Totuudellisuus uskonnon alalla .....	145
6. Totuudellisuus taiteessa .....	149
7. Totuudellisuus tieteessä ja filosofiassa .....	154
8. Loppulause .....	163
Muistutuksia .....	164

## I.

### JOHDANTO.

Kysymys, jota aion tarkastaa, on yhteydessä käsitysten kanssa, joita aikaisemmin olen toisaalla esittänyt. Arvelen, että on paikallaan ensin parilla sanalla kosketella tätä yhteyttä ja kirjani suuntaviivoja.

Inhimillisten arvoratkaisujen subjektiivisesti eletty tärkeys antoi minulle aihetta otaksumaan, että niissä kosketetaan maailman perusolemusta. Ajattelin, että olevainen kenties on kvalitatiivisesti erilaista erilaisten arvojen tahdomista, jos kohta useimmissa tapauksissa tajutonta, kenties on maailman ja varsinkin elimellisen luonnon monimuotoisuus kvalitatiivisen tahdon ilmausta. Jos luonto tulisi itsestään tajuiseksi, niin ehkä ilmenisi, että siinä alati tapahtuu jotakin inhimillisille arvoratkaisuille analogista? Tällainen ajatus, johon erikoisesti Bergsonin filosofia oli minut johtanut, tuntui minusta mahdolliselta. <sup>1</sup>

Ihmisen ulkopuolista luontoa tarkastellessa saa sen kuvan, että täällä arvojen tahtominen ja ulkoinen tapahtuminen vastaavat toisiaan. Jos esim. eläimessä kuvittelemme esiintyvän jonkinlaista tajuista valintaa, on sillä aina tarkoituksenmukaisuusvalinnan eikä arvovalinnan luonne. Arvovalinta tapahtuu luonnossa tajuttomasti.

Mutta kun kohoamme ihmiseen, avautuu etemme toisenlainen näky. Hänessä tulevat arvot tajuisiksi erillään toiminnasta ja ennen niiden toteuttamista teossa. Tämä asianhaara tarjoaa mahdollisuuden arvojen ja toteuttamisen väliseen inkongruenssiin. Ihminen ei, kuten tunnettua, suinkaan aina tee sitä, mitä hän katsoo arvokaimmaksi. Tämä seikka ansaitsee huomiota, jota en sille aikaisemmin ollut riittävästi omistanut, ja sentähden otan sen nyt lähemmän pohdinnan alaiseksi.



Jos nimitämme sitä olemisen tasoa, millä ihminen on tajuisena olentona, henkeksi, voimme sanoa, että mainittu arvojen ja toteutumien välinen inkongruenssi on olemassa vain hengen tasolla eikä missään muualla. Vain ihmiselle henkenä on mahdollista tahtoa samanaikaisesti kahdella eri tavalla: asettaa eräät arvot korkeimmiksi ja kuitenkin toteuttaa alempia arvoja. Ihmistoiminta on tosin aina joidenkin arvojen toteuttamista, mutta ei aina niiden, jotka hän henkenä asettaa toisten edelle.

Tämä inkongruenssi synnyttää ihmisessä mielipahaa, joka laadullisesti eroaa kaikesta muusta mielipahasta ja on seuraus siitä, että hän on henkeä. »Luonnollisena» olentona hän kuitenkin pyrkii sitä välttämään kuten muutakin mielipahaa. Tämän pyrkimyksen johdosta häneen kehittyy hengenvastainen taipumus ja siihen liittyvä sielullinen mekanismi, jonka avulla aikaansaadaan näennäinen harmonia hengen arvomaailman ja yksilön tahtototeutumien välille. Voimme sanoa sitä itsepetostaipumukseksi. Tätä vastaan taas asettuu päinvastainen taipumus, joka ilmenee totuudellisuuden vaatimuksena, joka tietää sitä, että olemassaolevan arvo-disharmonian pitää tulla tietoisuuteen sen aiheuttamasta mielipahasta huolimatta.

Totuudellisuuden vaatimuksessa tulee esiin ihmiselle ominainen tendenssi, jota on vaikea selittää pelkästään biologisen kehityksen mekaaniseksi seuraukseksi. Se on kuin jotakin laadullisesti uutta olevaisessa. Näyttää siltä, että totuudellisuuden vaatimus on aikojen kuluessa saanut yhä suuremman merkityksen. Olen koettanut kirjassani viitata sen historiallisiin perustuksiin länsimaisessa hengenkehityksessä. Totuudellisuudesta muodostuu vähitellen perustava imperatiivi, jolla on laajakantoinen merkitys ennenkaikkea eettisessä suhteessa.

Näiden seikkojen ja niihin liittyvien probleemien tarkastelu on oleva tehtävänäme.

## SISÄISEN HAVAINNON HARHOISTA.

Käytämme seuraavassa tutkielmassamme sanaa »totuudellisuus» määrättyssä, tähän asti harvinaisessa merkityksessä, nim. ilmaisemassa »sisäistä, intellektuaalista rehellisyyttä». Liitymme tällöin saksan Wahrhaftigkeit-sanan erääseen suppeampaan merkitykseen, joka tosin sekään ei ole varsin tavallinen. Eislerin »Handwörterbuch der philosophischen Begriffe» määrittelee sanan seuraavasti: »Wahrhaftigkeit (veracitas) ist Lauterkeit des Denkwillens, Wille zur Wahrheit, Scheu vor Abweichung von der Wahrheit, vor Lügen.» Tässä merkitys »Lauterkeit des Denkwillens» (»ajattelutahdon puhtaus») tulee lähimmäksi tarkoittamaamme merkitystä. Useimmiten käyttää Wahrhaftigkeit-sanaa meidän merkityksessämme Nietzsche — kuten tuonnempana saamme nähdä — ja hänelle kuuluu suureksi osaksi ansio siitä, että tähän käsitteeseen ja sen tarkoittamaan sielulliseen ominaisuuteen alettiin kiinnittää yleisemmin huomiota.

Tämä psykologis-eetillinen ominaisuus oli aikaisemmin ollut etiikassa ja psykologiassa jokseenkin syrjäisessä asemassa, joskaan ei tuntematon. Mainittu asianhaara oli yhteydessä »sisäisen havainnon» luonnetta koskevien käsitysten kanssa, niinkuin pian on käyvä ilmi. Kuitenkin Kant 'Tugendlehressään' <sup>1</sup> sen mainitsee käyttäen sanoja »Wahrhaftigkeit gegen sich selbst» sekä sen vastakohtan »innere Lüge», »Unredlichkeit» (Kantin toisessa painoksessa: »Unlauterkeit»). Kant huomauttaa, että tällainen epärehellisyys näyttää pohjautuvan inhimilliseen luontoon ja johtaa, jolle sille panna esteitä, myös ulkonaiseen epärehellisyyteen.

Voimme, antaaksemme tarkemman määritelmän totuudellisuudesta, sanoa, että sillä tarkoitamme enemmän tai vähemmän tietoista pyrkimystä omien sielunsisällysten selvittämiseksi tajuiselle minälle ja tästä pyrkimyksestä johtuvaa kykyä nähdä elämystensä todellinen laatu. Vastaavasti on epätotuellisuus enemmän tai vähemmän tietoista pyrkimystä ja taipumusta omien elämysten todellisen laadun salaamiseksi tajuiselta minältä.

Sanan »rehellisyys» varaamme siis kokonaan tarkoittamaan yksilön suhteita toisiin yksilöihin. Rehellinen on yksilö silloin, kun hän ilmaisee asiantilan toiselle sellaisena, millaiseksi hän sen itse tietää eikä sitä vääristä tai kaunistele omaksi tai toisten hyväksi. Tässä mielessä käyttää sanaa »Wahrhaftigkeit» N. Hartmann »Etiikassaan» (Ethik 1926) sanoessaan, että se on »Übereinstimmung der Rede mit dem Gedanken (der Überzeugung)». <sup>2</sup> Muuta »Wahrhaftigkeitia» ei hän koskettele. Edelläsänotun merkityksen mukaisesti voidaan hyvin ajatella mahdolliseksi, että joku on epärehellinen toisia kohtaan, mutta rehellinen itseään kohtaan s. o. totuudellinen. Niin esim. jos hän syystä tai toisesta harkitsee tarpeelliseksi, että tiedettyä asiantilaa ei ole toiselle ilmaiseminen. Usein kuitenkin epärehellisyys ja epätotuudellisuus käyvät käsikädessä: epärehellisyys toisia kohtaan johtuu usein siitä, että asianomainen on myös jossakin määrin epätotuudellinen. —

Niin epäloogilliselta kuin saattaa tuntuakin, on meidän sanottava: totuudellisuus merkitsee sitä, että ilmaisemme itsellemme asian sellaisena, miksi sen tiedämme. Mutta tällöin on sana »tietää» käsitettävä *cum grano salis*. Jos tietämistä olisi vain sellainen sieluntoiminta, jossa on esitetty käsitteiden muodossa oleva arvostelma, joka vastaa sen tarkoittamien esineiden objektiivisia suhteita, olisi tietysti äskeinen lauseemme täyttä järjettömyyttä. Ensinnäkään ei sen tietämisen sisällyksen, jota tässä tar-

koitamme, tarvitse olla ehdottomasti objektiivisesti totta, vaan riittää, että u s k o m m e sen sitä olevan. Toiseksi ei sen tarvitse olla arvostelmiin puettua, vaan se voi olla käsitteellisessä suhteessa hämärää, tunteenomaista tietämistä, jolla kuitenkin on yhtä suuri subjektiivinen varmuus kuin käsitteellisellä. Kaikki se tietäminen, joka totuudellisuuden yhteydessä tulee kyseeseen, on juuri tällaista tunteenomaista, intuitiivista. Luultavaa on, että tämä tietäminen myös on usein objektiivisesti lähempänä totuutta kuin arvostelmiin pukeutuva. Mutta tämä puoli on meille tässä yhdentekevä. Tässä puhumme nyt vain siitä, että on olemassa omiin elämyksiin kohdistuvaa tietämistä, johon on liittynään varmuuskvaliteetti; totuudellisuus on alttiutta ja rohkeutta sen havaitsemiseen. Vain otaksumalla tietämistä, joka voi tajuiselle minälle jäädä salatuksi, ymmärrämme Nietzschen lauseen: »Rohkeimmallakin meistä on vain harvoin rohkeutta siihen, minkä hän oikeastaan t i e t ä ä . . . »<sup>3</sup> Totuudellisuus on m o r a a l i n e n ominaisuus, jolla on samalla kertaa merkitystä sekä tiedoitsemiselle että moraalille. Kun sanomme, että se on moraalinen ominaisuus, tietää se samalla, että se on jotenkin riippuvainen inhimillisestä t a h d o s t a. Sen tähden sitä pidetään eetillisesti relevanttina ominaisuutena. Mutta sen ohella edellyttää se myös psykologisia seikkoja, nim. että on olemassa sielullista todellisuutta, joka ei lankee yhteen tajuisten elämysten kanssa ja että on olemassa erikoinen, tahtomisesta ja yleensä emotionaalisesta elämästä riippuva sisäinen kyky, »sisäinen havainto», jolla sielullista havaitaan. Näihin totuudellisuuskäsitteen psykologisiin edellytyksiin on meidän ensiksi käytävä käsiksi. Tällöin seuraamme varsinkin sitä käsitystä, minkä Max Scheler on esittänyt tärkeässä tutkimuksessaan »Idole der Selbsterkenntnis». <sup>4</sup>

Kuten tunnettua on filosofien piirissä aikojen kuluessa oltu eri mieltä siitä, missä määrin on itsenäistä sielullista

todellisuutta ja missä suhteessa se on aineelliseen todellisuuteen. On sellaisia, jotka katsovat, että kaikki todellisuus pohjaltaan on sielullista (spiritualistit), toisia, jotka väittävät yksistään aineellisen todellisuuden olevan olemassa (materialistit), kolmansia, jotka eivät näe mitään lopullista olemuseroa sielullisen ja aineellisen välillä (identiteettifilosofit) ja neljänsiä, joiden käsityksen mukaan fyysillinen ja psyykillinen ovat kaksi itsenäistä olevaisen perussubstanssia (dualistit). Se, mikä kaikille on tuottanut vaikeuksia, on ollut se seikka, että toisaalta sielullinen ja aineellinen inhimilliselle kokemukselle näyttäytyvät kahtena perinjuurisesti toisistaan eroavina olemispiireinä, mutta toisaalta ei ole voitu löytää ainoatakaan varmaa tunnusmerkkiä, mikä kuuluisi toiselle, mutta ei toiselle. Tämän aporian on nyt Scheler ratkaissut seuraavasti. Hän sanoo, ettei psyykillisten ja fyysillisten ilmiöiden erilaisuutta voidakaan osoittaa määrittelemällä, näyttämällä tunnusmerkkejä, jotka olisivat yhteiset kaikille psyykillisille resp. fyysillisille ilmiöille, vaan ainoastaan viittaamalla siihen erityiseen tapaan, millä psyykillinen resp. fyysillinen vaarinotetaan. Edellinen ilmenee meille »ulkoisessa havainnossa», jälkimmäinen »sisäisessä havainnossa». »Sisäinen havainto ei siis ole siitä riippumattomalla määritelmällä jo todetun 'psyykillisen' havaitsemista laji-peräisenä esineiden yhteytenä; vaan 'psyykillinen' on merkitys, joka aina saa täyttymyksensä (Erfüllung), kun käytämme tätä erikoista 'sisäisen havainnon' aktisuuntaa ja ikäänkuin seuraamme sitä. 'Psyykillistä' on se, mikä tämän sisäisen havainnon kautta ilmenee. Ei olisi mitään oikeutta puhua ulkoisesta ja sisäisestä havainnosta, jos psyykillinen ja fyysillinen olisivat määriteltävissä olevia laji-peräisiä, esineellisiä erotuksia. Emmehän myöskään puhu puu- ja talohavainnosta.»<sup>5</sup> Nyt voidaan kuitenkin väittää, että sisäinen havainto olisi palautettavissa ulkoiseen tai päinvastoin. Tämän katsantokannan kestävämmätö-

myyden osoittaa Scheler seikkaperäisesti samassa tutkimuksessaan. Emme ryhdy Schelerin todistelua tässä selostamaan, vaan viittaamme siihen. Lainaamme tähän vielä ainoastaan seuraavan sisäisen havainnon luonnetta koskevan kohdan: »Der Akt der inneren Wahrnehmung geht dem Re c h t e und Können nach auf j e d e s Erlebnis des Ich; er umspannt alle Stufen des Bewusstseins und a l l e zeitlich wie immer getrennten Lebensmomente und nur die A u s w a h l dessen, was in ihm als Teil des Jetztmomentes faktisch erscheint, ist durch Leibvorgänge und in zweiter Linie durch psychische Kausalität bestimmt.»<sup>6</sup>

Nyt on tunnettu asia, että ulkoinen havainto saattaa pettää. Sen osoittavat hallusinaatiot ja illuusiot. Sitävastoin on sisäiseen havaintoon nähden oltu etupäässä sitä mieltä, ettei se voi pettää. Tämä käsitys perustui siihen, että luultiin sisäisen havainnon kohdistuvan välittömästi minään ja sen elämyksiin. Samalla otaksuttiin, että sielullinen todellisuus oli aina tajuista; tajutonta sielunelämää ei uskottu olevan, vaan selitettiin, että menneet elämykset säilyivät ainoastaan fysiologisina »dispositioina». Tämä on, sanoo Scheler, yhtä mieletön ajatus kuin otaksuma, että ainoastaan kulloisessakin aistihavainnossa annettu osa luonnosta olisi todellista, muu pelkkää »dispositiota».

Itse asiassa eivät annettuina ole koskaan elämykset itse, vaan ainoastaan niiden ilmennys »sisäiselle aistille» (innerer Sinn). Viimeksimainittu ei ole sama kuin »sisäinen havainto» (johon tosin esim. Kant sen sekoittaa). Samoin kuin »ulkoinen aisti» aistielimien välityksellä erottaa ulkomaailmasta sen, mikä elämäntarpeiden kannalta on tähdellistä, samoin sisäinen aisti analysoi elämykset, erottaa niistä sen, mikä on merkityksellistä.

Siihen seikkaan, että elämysten ja niiden havaitsemisen välillä on tämä »sisäinen aisti», perustuu nyt Schelerin mukaan »sisäisen havainnon» harhojen mahdollisuus. Useat psykologit ja tietoteoretikot eivät tosin tahdo niiden olemassaoloa myöntää. He ovat omaksuneet sen Descartesin ensin esittämän opinkappaleen, että psyykillisessä

maailmassa ei ole mitään erotusta »näön» (Schein) ja todellisuuden välillä. Tähän käsitykseen kallistuvat kaikki ne, jotka pitävät psyykillisen ehdottomana tunnusmerkkinä tajuisuutta. Vain tajuinen on sielullista, ja tällöin ei tietysti voi olla mitään sisäisen havainnon harhoja.

Mutta psykopatologian, hypnoosin ja unen alalta saadut huomiot ovat horjuttaneet tätä käsitystä, ja sitäpaitsi on normaalisenkin sielunelämän lähempi tarkastelu vienyt huomioihin, jotka selvästi viittaavat »sisäisten havainnon harhojen» olemassaoloon ja käskvät hylkäämään teorian sielunelämän välttämättömästä tajuisuudesta. Tässä niinkuin niin monessa muussa asiassa johti Nietzschen oikealle tolalle hänen herkkä psykologinen vaistonsa. Hän puhuu monessa paikassa »itsehavainnon fenomenalismista», »sisäisen maailman fenomenalismista»<sup>7</sup>, ja sitäpaitsi hän jos kukaan oli huomannut ihmisen taipumuksen itsepetokseen sekä ne salaiset syyt, mitkä siihen johtavat. Nämä hän sattuvasti on paljastanut tunnetussa aforismissaan: »'Minä olen sen tehnyt', sanoo muistini. 'Minä en ole sitä voinut tehdä', sanoo itsetuntoni ja pysyy taipumattomana. Lopulta — antaa muisti myöten.»<sup>8</sup> Nietzschellä oli kuitenkin edelläkävijöitä, joista erikoisesti ansaitsevat mainitsemista De la Rochefaucauld ja Lichtenberg, jotka niinkään aforistisesti esittivät huomionsa inhimillisestä itsepetoksesta. Jälkimmäinen sanoo kerran: »Mistähän johtunee ihmisen hirvittävä vastenmielisyys näyttää itseään sellaisena kuin hän on, makuukamarissaan samoin kuin salaisimmissa ajatuksissaan?»<sup>9</sup> Mitä taas uudempaan kaunokirjallisuuteen tulee, on siinä tavallisena psykologisena aiheena ollut itsepetos sen eri muodoissa (niin esim. Ibsenillä, Dostojevskilla, Tolstoilla, Strindbergillä) ja yleisessä kielenkäytössäkin on puhe tunteiden »aitoudesta» ja »epäaitoudesta» ja itsepetoksesta tullut tavalliseksi. Systemaattisesti on kuitenkin ryhdytty näitä sielullisia ilmiöitä tutkimaan vasta viime aikoina.Psykoanalyysi on niitä tarkastanut enemmän

patologiselta kannalta, Scheler taas on ottanut huomioon puheenaolevassa tutkimuksessaan sielunelämän alan kokonaisuudessaan. Monessa kohdassa Schelerin tutkimukset menevät yhteen psykoanalyysin tulosten kanssa.

Tärkeä yhteinen lähtökohta on kummallekin se käsitys, että psyykillinen todellisuus yhtä vähän kuin aineellinenkaan on välittömästi havaittavissa. Psyykkilisestäkin todellisuudesta nähdään vain eri »puolia», monet »puolet» nähdään epäselvemmin tai ei niitä ollenkaan havaita. Mutta noita havaitsemattomaksi jääneitä puolia ei silti voida katsoa olemattomiksi, koska ne vaikuttavat sisäisen havainnon kokonaisuusällykseen. Scheler nimittää »sisäisen aistin» piirin ulkopuolella olevaa elämänyhteyttä »alittajuiseksi» minän osaksi. Äskenmainitusta syystä on se vississä mielessä tajuista, se on periaatteellisesti sisäisen havainnon ulottuvissa, joskaan se ei suoranaisesti tarjoutu »sisäiselle aistille». »Alittajuista» ei ole sekoitettava »huomaamattomaan», joka suoranaisesti kuuluu tajunnan piiriin. Freud käyttää sellaisista sielunsisällyksistä, jotka tosin eivät ole tajunnassa, mutta voidaan saattaa tahdottaessa sinne, nimitystä »esitajuinen» (*Vorbewusstes*), joka siis on jokseenkin samaa kuin Schelerin »huomaamaton». <sup>10</sup>

Eräät tunne-itsepetoksen muodot ovat yleisesti tunnettuja. Niin esim. sentimentaliteetissa vain mielikuvituksessa tunnettuja tunteita pidetään todellisina. Tunne tosin on, mutta se ei ole sellainen tunne, minä sitä pidetään; sen suhde sielulliseen kokonaisuuteen on toinen. Mutta tämä ei johdu erehdyksestä, vaan itsepetoksesta. Samoin ollaan selvillä siitä, että esim. hysteeristen henkilöiden viha, suru, kipu j. n. e. on toisenlaista kuin normaalin viha, suru tai kipu, että se on teeskentelyä ja komediaa, enemmän tai vähemmän tietoista. Affektin purkauksen määrää läsnäolijan saaman vaikutelman huomioonottaminen. Kun ei ole ketään todistajaa mielenliikutus lakkaa. Hysterisiin purkauksiin nähden pitää paikkansa James-Langelainen



affektiteoria: »emme itke sentähden, että olemme surulliset, vaan olemme surulliset sentähden, että itkemme.»

Usein esiintyy itsepetos siinä muodossa, että sisäisessä havainnossa näemme ainoastaan sellaisen, mikä voisi johtaa meille itsellemme edullisiin tekoihin. Esim. nuori pikkuporvarillisen käsityksen mukaan »hyvinkasvatettu» tyttö ei huomaa itsessään tunnevirikkeitä, jotka kohdistuvat nuoriin miehiin, jotka eivät kykene antamaan hänelle hyvää toimeentuloa, jos hän menisi heidän kanssaan naimisiin. Toinen tyyppi itsepetoksia ovat ne harhat, jotka koskevat oman toiminnan motiiveja. Tämä esiintyy kahdella eri lailla. Ensinnäkin siten, että pidämme ratsionaalisia harkintoja, jotka vasta myöhemmin ovat liittyneet tekoihimme, niiden vaikuttamina; toiseksi siten, että jos teko saattoi tapahtua eriarvoisista motiiveista, otaksomme tehoisana olleen korkeimman niistä. On edullista (omissa ja muiden silmissä) näyttää siltä, kuin antaisi korkeiden eetillisten vaikuttimien johtaa itseään. Tänne kuuluu myös esim. »intressisolidaarisuuden» tulkitseminen rakkaudeksi, ystävyudeksi j. n. e. Näiden harhojen piiriin kuuluu englantilaisten kuuluisa *cant*, sana, jolle kuten tunnettua muissa kielissä ei ole vastinetta.<sup>11</sup> Erikoista huomiota ansaitsevat vielä arvoalalle kuuluvat muutkin harhat, joita Scheler on käsitellyt paitsi puheenaolevassa kirjoituksessaan tarkemmin myös laajassa teoksessaan »Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik».

Puheenaolevat »sisäisen havainnon harhat» levittävät etemme joukon probleemeja, joiden ratkaiseminen tuottaa suuria vaikeuksia. Tällä hetkellä on sielun toiminnan tuntemus näissä kohdin vielä niin hämärä, että meidän täytyy tyytyä vain hypoteeseihin ja konstruktioihin, joihin tehdyt huomiot antavat aihetta.

Sielussa on laajassa mitassa vallalla »mielihyvä-prinsiippi». Tästä syystä se on kehittänyt mekanismeja, joiden avulla epämieluisat elämykset pysytetään poissa

tajunnasta. Kuitenkin, olento, joka yksinomaisesti noudattaisi »mielihyväprinsiippiä», sortuisi pian olemassaolon taistelussa. Tämän prinsiipin rinnalle täytyy ennemmin tai myöhemmin astua toinen, »realiteettiprinsiippi». Olennon täytyy päästää tajuntaansa myöskin sellaisia elämyksiä, joihin on liittyneenä mielipahaa, jotta se osaisi ryhtyä tarkoituksenmukaisiin toimenpiteisiin. Mitenkä siirtyminen edellisestä prinsiipistä jälkimmäiseen tapahtuu, on oma probleeminsa, joka meidän tässä täytyy sivuuttaa.<sup>12</sup> Voimme vain todeta, että normaali-ihminen on »mielipahan myöntämisessä» tajunnassaan päässyt sangen pitkälle, jos kohta ei niin pitkälle, etteikö esim. mielipahaelämysten muistojen huomaamattajääminen tuottaisi hänelle monessa tapauksessa turmiota. (Suurin piirtein katsoen kenties sentään »muistamisoptimismi» on ihmiselle biologisesti edullinen.<sup>13</sup>)

On kuitenkin mielipahan lajeja, joita tavallista suuremmassa määrässä koetetaan pysyttää poissa tajunnasta. Tällaista on se mielipaha, mikä syntyy sosiaalisesti tai muulla tavoin yliyksilöllisesti katsoen ala-arvoisten virikkeiden pyrkiessä tajuntaan ja silloin törmätessä »oman-tunnon» vaatimuksia vastaan. Osaksi saattaa tämä olla sekä yksilön että yhteisön kannalta edullista: »sisäisen aistin» analysoiva toiminta tapahtuu tällöin tarkoituksenmukaisesti. Osaksi taas käy niin, että tendenssi kuitenkin pääsee toteutumaan, mutta toisen nimisenä, sellaisena, johon ei ole liittyneenä tuomitsevan arvostelun aikaansaamaa mielipahaa. Näin on silloin, kun itsepetosmekanismi pääsee toimimaan. Muistamisessa se toimii analogisella tavalla. Patologisessa muodossa tämä mekanismi ilmenee siinä »poistunkemisessä» (Verdrängung), josta psykoanalyysi niin paljon tietää kertoa. Schelerin mukaan »poistunkeminen» on »vietinomaisesti esiintyvää mieltämis-, tahtomis-, pyrkimis-, rakastamis- ja vihaamisliikuntojen sisäistä sivuuttamista (Wegsehen), ja tällöin sellaisten

liikuntojen, joiden täyden havaitsemisen seurauksena olisi (joko oman 'omantunnon' tai sosiaalisen, hyväksymämme sääntökoodeksin langettama) kielteinen arvo-arvostelma. Tämä ilmiö esiintyy sekä aikaisempien elämysten muistojen että parhaillaan tapahtuvien elämysten sisäisessä havainnossa.»<sup>14</sup>

Ulkomaailmaan nähden on ihminen fylogeneettisessa kehityksessään oppinut — ja oppii ontogeneettisessä kehityksessään lapsesta täysi-ikäiseksi — yhä paremmin noudattamaan »realiteetti-prinsiippiä», mutta sisäelämään nähden on kehitys vielä keskeneräinen. Tämä puute on toisissa tapauksissa patologinen, toisissa pikemmin moraalinen. Jälkimmäisessä tapauksessa sillä ei ole sanottavia biologisesti haitallisia seurauksia, se ei vaaranna itsesäilytystä sanan alkeellisemmässä merkityksessä. Mutta ihmiseen on kehittynyt tai kehittymässä korkeampi minä, persoonallisuus — josta tuonnempana lähemmin — ja tämän itsesäilytykselle on realiteetti-prinsiipin syrjäyttäminen sisäisen havainnon alalla kieltämättä turmiollinen. —

Miten on puheena ollut elämysten poistunkeminen ja väärä tulkitseminen mahdollista? Onhan elämyksen pitänyt olla jo sisäisesti havaittu, jotta se voitaisiin syrjäyttää. Tämän seikan selittämiseksi Scheler on viitannut siihen, että elämyksistä ennen niiden mielikuvasisällysten tajuntaan saapumista tulee tajutuksi niiden tunneväritys, niiden »arvotuoksu» (Wertparfüm). Joku henkilö on meistä vastenmielinen tai sympaattinen jo ennen kuin voimme sanoa, m i s t ä tämä tunne oikeastaan johtuu.<sup>15</sup> Samoin tunnemme tahtovirikkeen itsessämme »pahaksi», vaikk'emme ole selvillä sen päämaalista.<sup>16</sup> Arvolaadun perusteella tapahtuu vaistomaisesti kaikki »poistunkeminen» sisäisestä havainnosta.<sup>17</sup> »On aivan toista, jos elämys todella on kokonaisuudessaan sisäisesti havaittu ja nyt ylpeys, häpeä tai velvollisuusvaikuttimet ryhtyvät taisteluun siinä olevien tendenssien kanssa. Silloin syntyy reaali-

nen motiivikonflikti, jota ei ole 'poistunkemisessa'.» »On sentähden jyrkkä rajaviiva siveellisen itsehillinnän, joka katsoo vihollista suoraan silmiin ja sen sivuuttamisen ja silmäinummistamisen välillä, jota sanotaan 'poistunkemiseksi'.»<sup>18</sup> Samoin on jyrkkä ero tavallisen muistamattomuuden ja sen välillä, mitä johtuu määrätystä pyrkimyksestä tai vastapyrkimyksestä (Widerstreben). Jälkimmäisestä unohtamisesta me täydellä syyllä teemme yksilön vastuunalaiseksi. —

Mahdollisesti tarjoaa ylläolevain harhojen ja mielteiden poistunkemisen ymmärtämiseksi apua myös se psykoanalyttinen teoria, että tunteet eivät koskaan ole esitajuisia, vaan aina joko alitajuisia tai tajuisia (tämä merkitsee, etteivät tunteet koskaan jää »huomaamattomiksi»), mielikuvat sitävastoin voivat olla kolmea eri lajia (dynaamisesti katsoen, deskriptiivisesti nekin vain kahta lajia: epätajuisia tai tajuisia) sekä että mielikuvan tuleminen alitajunnasta tajuntaan edellyttää niiden liittymistä sanamielikuviin.<sup>19</sup> Kenties tapahtuu epämieluisien mielikuvien poistunkeminen siten, että mielipahasävyyisen tunteen saapuessa tajuntaan minä kieltäytyy tarjoamasta sille sanamielikuvia; tai sitten tarjoaa se sille epäadekvaatteja sanamielikuvia. Viimeksimainittu on mahdollista, niinkauan kuin tunteen asiallinen pohja ei vielä ole selvänä tajunnassa.

Scheler huomauttaa myös — epäilemättä oikein —, että jo kielen traditsionaaliset sanamerkitykset saattavat aiheuttaa sisäisen havainnon harhoja. Ne määräävät laajassa mitassa sen, mitä yleensä havaitsemme omissa ja muiden elämyksissä. Vain harvat kykenevät näkemään elämykset ilman tradition ennakkotulkintaa. Adekvaatti sisäinen havainto edellyttää vapautumista historiallisesta kategoriasysteemistä.

Tärkeä tekijä perinnäisissä sanamerkityksissä on niihin liittyvä positiivinen tai negatiivinen, mieluisa tai epä-

mieluisa tunnesävy, joka on projektio sosiaalisista määrättyyn ilmiöön kohdistuvista arvostuksista. Meillä on taipumus saada kaikki, mikä itseämme koskee, subsumoiduksi positiivis-sävyisen käsitteen alle ja estetyksi se joutumasta negatiivis-sävyisen merkityksen piiriin. Tästä syystä omaan sielunelämään kohdistuva refleksio harvoin osuu oikeaan. Olemme yleensä puolueellisia itsemme hyväksi. Saadaksemme sielullisen sisällyksen sopimaan haluamme käsitteen piiriin, muutamme sitä tai näemme sen vaillinaisesti. Itselfleksion onnistuminen vaatii sentähden ennenkaikkea merkitysten arvosävyyn poiseliminoimista. Itselfleksion eli itsehuomioinnin (Selbstbeobachtung) tahtoo Scheler jyrkästi erottaa itsehavainnosta (Selbstwahrnehmung). Itsehavainto on jo jokaisella alunperin, sitävastoin itse huomiointi on sekundäärinen, sosiaalista alkuperää. Siinä on toiminnassa »sosiaalinen minämme». <sup>20</sup> Samat seikat, jotka tekevät, että muiden silmissä tahdomme esiintyä edullisemmassa valossa kuin mitä todellisuudessa olemme, vaikuttavat, että teeskentelemme myös itsemme edessä. Kirjassaan »Wie man Psychologe wird» on Reik esittänyt itsehuomioinnin genesiksen. Yleensä sen toiminta lankee yhteen sen kanssa, mitä sanotaan »omaksitunnoksi». Itsehuomiointi on siis sosiaalis-moraalista alkuperää <sup>21</sup>; siitä johtuu sen epäluotettavuus myöskin silloin, kun kyseessä on puhtaasti teoreettinen huomioidenteko omasta minästä (introspektio). Psykoanalyytikot eivät kuitenkaan Schelerin tavoin erota itsehavaintoa ja itsehuomiointia. Tässä voimme vain tyytyä toteamaan, että itsehavaintoa ovat omiaan vääristämään sosiaaliselta ympäristöltä omaksutut arvostukset, kun jälkimmäisiä käytetään havaintojen apperseptiopohjana. Se, että nämä sosiaaliset arvostukset pääsevät niin voimakkaasti vaikuttamaan, johtuu viime kädessä yksilön egoismista tai tarkemmin sanoen siitä, ettei hän halua mielipahaa, joka olisi seurauksena siitä ristiriidasta, joka ilmenisi hänen

reaalisen minänsä ja »omantunnon» vaatimusten välillä. Mieluummin hän vääristää todellisuuden.

Tässä yhteydessä muutama sana »omantunnon» käsitteestä. Sen sisällys on eri aikoina ja eri ajattelijoilla ollut erilainen. Se käsitetään toisinaan psykologiseksi ilmiöksi, toisinaan metafyyssilliseksi entiteetiksi aina tekemättä selvää eroa näiden käsitteiden välillä. Psykologinen on esim. se käsitys omastatunnosta, että se on projektio sosiaalisessa ympäristössä vallitsevista eettillisistä arvostuksista, joka vietinomaisesti toimii yksilöpsykyssä etupäässä kieltävänä instanssina. Tällainen on esim. psykoanalyysin käsitys siitä. Schelerin mielipide lähentelee sitä. Mutta Scheler otaksuu omantunnon ohelle »siveellisen oivalluksen» (Einsicht), joka voi kohdistua myöskin omaantuntoon ja arvostella sen oikeutta.<sup>23</sup> On toisia, jotka näkevät omastatunnossa persoonallisuuden siveellisen ytimen, jonka esiinsaattaminen on yksilön korkein velvollisuus, sitäpaitsi samalla on se heille juuri se »siveellinen oivallus», jota Scheler olettaa, sielun funktio, joka on lähimpänä olevaisen perustaa. Protestantismi käsittää sen suorastaan »Jumalan ääneksi» ihmisen sydämessä.

Ne eri mielipiteet, joita omastatunnosta on esitetty ja joiden oikeudesta tai erheellisyydestä lienee mahdotonta päästä mihinkään objektiivisesti paikkansapitävään tulokseen, komplisoivat kovin kysymystä »omantunnon harhoista» (Gewissenstäuschungen). On ajateltavissa harhoja, joiden olemus on siinä, että uskotaan omantunnon kärkevän muuta kuin mitä se todella käskää, tai luullaan jonkin olevan omantunnon kanssa sopusoinnussa, vaikk'ei se ole, tai luullaan omaksitunnoksi sellaista, mikä ei olekaan omatunto. Schelerin kannalle asetuttaessa on, vaikka omatunto olisikin oikein sisäisesti havaittu, vielä sekin mahdollisuus tarjona, että »siveellinen oivallus» huomaa sen langettavan virheellisiä tuomioita. Mutta tämä »siveellisen oivalluksen» ja »omantunnon» inkongruenssi on seli-

tettävissä myös siten, että minä persoonallisuutena ei enää samasta itseään aikaisemman »omantunnon» kanssa, vaan pyrkii konstituimaan uuden. Silloin tuo minän ulkopuolelle jäänyt omatunto ei enää ole mikään varsinainen omatunto, vaan ainoastaan kimppu psyykillisiä arvostustaipumuksia. Tarkkaan ottaen minä luo omantuntonsa alinomaa uudestaan. Kun eräät eettilliset suunnat asettavat ylimmäksi normiksi velvollisuuden noudattaa »omautuntoa», eivät ne yleensä tarkoita passiivisesti toimivaa arvostusfunktiota, vaan minän aktiivisesti omaksumaa ja minästä lähtevää. Ne eivät sano: toimi sen mukaisesti kuin tunnet tottuneesi moraalisesti arvostamaan! vaan: toimi sen vakaumuksen mukaisesti, joka muodostuu läsnäolevan tilanteen huomioonottamisen varassa! »Omatunto» on tällöin minän asenne omaan psyykeen nähden se, että arvostetaan asioita yliyksilöllisesti. On hyvinkin luultavaa, että tämä yliyksilöllinen asenne on aina ensin sosiaalista alkuperää, kuten Scheler ja psykoanalyysi väittävät, mutta siitä kehitytään yleiseen yliyksilölliseen asenteeseen, jolle sosiaalinen — ja tällöin määrätynlainen sosiaalinen suhtautuminen — merkitsee vain yhtä mahdollisuutta. — Tavallisin omantunnon harha lienee se, että yksilö luulee kohonneensa omantunnon yliyksilölliselle tasolle, mutta todellisuudessa toimii henkilökohtaisten etujensa mukaisesti.

Psykoanalyysissa omatunto on saanut sen johdosta tärkeän merkityksen, koska on osoittautunut, että se on yllämainitun »poistunkemisen» aiheuttaja. Tavallisesti käyte-  
tään siitä nykyään nimitystä yliminä (Über-Ich). Mutta »yliminä» ei ole tajuinen, vaan tajuton omatunto tai oikeammin tajuisen omantunnon alatajuinen jatke. Se estää siveellisesti tai esteettisesti tuomittavien viettivirikkeiden pääsyä tajuntaan. Neuroosi johtuu liian ankara-  
rasta »yliminästä», joka kuitenkin samalla on sikäli rappeutunut, että se päästää tajuntaan kiellettyjä virikkeitä,

kunhan ne esiintyvät vääristyneessä muodossa, nimittäin neuroottisina sairausoireina. Psykoanalyttisen terapian päämääränä on saada alitajuiset tendenssit ja mielikuvat tajuntaan. Tämä tapahtuu erittäinkin siten, että analysoidaan potilaan kanssa hänen uniensa mielleaineiksia ja tarjotaan siten liittymäkohtia alatajuisille mielikuville. Unissa nimittäin alatajunnan sisältö näyttää jonkinverran selvempänä, koska »yliminä» (»unisensuuri») ei silloin toimi yhtä ankarasti. Neurooseissa siis näemme patologisena sen, mikä normaalioloissa ilmenee eräänlaisena moraalisenä vajavaisuutena. Edellisissä itsepetosmekanismi toimii tajuttomasti, normaalioloissa tajuisemmin. Tämä johtuu siitä, että edellisissä poistoyöntävä, torjuva »yliminä» on tajuton, itsenäinen ja jyrkemmin eristetty tajuisesta omastatunnosta. Mutta neurooseissakin tajui-nen minä lienee hämärästi tietoinen alatajuisen yliminän manipulaatioista.<sup>23</sup> Sentähden ei sitä neurooseissakaan voi kokonaan vapauttaa vastuusta. —

Olemme nähneet, että sisäisen havainnon harhat johtuvat viime kädessä ihmisen tahtoelämästä. Mielipahan pelko, osaksi myös mielihyvän tavoittelu ja varsinkin sosiaalisten arvostusten enemmän tai vähemmän tiedoton huomioonottaminen saavat minän vääristämään sielullista todellisuutta. Annetaan minän (Kantin kielellä: »patologisen minän») vietinomaisten halujen toteutua todellisuustiedon kustannuksella. Toimitaan »minäkeskeisesti» (ichhaftig) sensijaan, että toimittaisiin asiallisesti (sachlich).

Mutta tämä taipumus itsepetoksiin ja harhoihin ei ole asia, jota ei voitaisi ehkäistä. Patologisissa tapauksissa voi toisten henkilöiden taholta tuleva terapia edistää harhojen häviämistä, kuten psykonalyysi osoittaa. Normaalioloissa taas itsekasvatus kyennee niitä poistamaan. Tähän oletettuun mahdollisuuteen perustuu totuudellisuuden eettillinen vaatimus. Mutta vaikka olisi niinkin, että ihmisellä on oma samanlaisena pysyvä määränsä totuudellisuutta, ei



se tietysti estä eetillisesti arvostamasta korkeammalle niitä, joissa se on korkea-asteisempi, ja pitämästä niitä eetillisesti alempina, joissa epätotuudellisuus on hallitsevana piirteenä. —

Tietysti, jos menemme asioiden pohjaan asti, joudumme tietoteoreettisiin ja metafyyssillisiin ongelmiin, jotka kai ovat ratkaisemattomissa. »Sisäisen havainnon harhat» ovat psyykillisiä realiteetteja nekin, kuten sellaisia ovat esim. hallusinaatiot. »Harhaa» on vain se, että niiden luullaan olevan määrättyssä korrelaatiosuhteessa toisiin psyykillisiin realiteetteihin, samoin kuin hallusinaatioiden luullaan olevan fyysillisiin realiteetteihin. Mutta voidaan kysyä: mistä tiedämme, etteivät »todet» elämykset myös ole harhoja? Missä on erottava kriteeri? Samalla syyllä kuitenkin voimme kysyä: mikä takaa, etteivät »todet» äistihavainnot ole hallusinaatioita? Muuta kriteeriä ei liene kuin kokemuksemme kokonaisuus. Vertaamalla hallusinaatioita muuhun kokemukseemme tulemme ne asettaneiksi erikoisasemaan, ja samoin menettelemme sisäisen havainnon harhoihin nähden. Mutta tässä vertailussa on tehoisana edelleenkin minämme subjektiivisuus, mielihalumme ehkä sitäkin johtavat »harhoihin», ja mitään ehdottomasti kestäväää maaperää meillä ei ole jalkaimme alla ankarasti teoreettisessa katsannossa. Tällaisten skeptillisten harkintojen emme kuitenkaan salli häiritä itseämme. Siihen on sitäkin vähemmän aihetta, koska seuraavassa aluksi emme aio tarkastaa, missä määrin totuudellisuuden vaatimus on toteutettavissa kaikkien »sisäisen havainnon harhojen» poistamisena, vaan sitä, mitenkä on johduttu tähän moraaliseen vaatimukseen länsimaisen kulttuurin kehityksessä. Toiseksi on huomattava, että kautta aikojen on esitetty eetillisiä vaatimuksia, joita ei voida toteuttaa.

## HISTORIALLINEN KATSAUS EETILLISIIN VIRTAUKSIIN SILMÄLLÄ PITÄEN TOTUUDELLISUUSPROBLEEMIA.

Kun ajan tietoisuudessa jokin probleemi astuu etualalle, ei tätä asianhaaraa voida täysin ymmärtää pelkästään aikakauden senhetkisistä konstellatioista käsin, vaan on myös katsottava, mitenkä aikaisempi hengenkehitys on johtanut tähän probleemiin eräänlaisella sisäisellä välttämättömyydellä. Sentähden on meidän tarkastettava nykyajan totuudellisuusprobleemaa länsimaisen kulttuurin varhaisempien vaiheiden taustaa vasten. Koska totuudellisuus lähinnä on katsottava eetilliseksi ominaisuudeksi, on ensi kädessä kiinnitettävä huomiota e e t i l l i s i i n v i r t a u k s i i n. Nämä virtaukset ovat kulttuurin pohjavirta. Eetillisessä tietoisuudessa ilmenee sen sisin ydin, ja voitaneen hyvällä syyllä kysyä, eivätkö ihmiskunnan historiassa ole suurimpia muutoksia ne, jotka ovat tapahtuneet eetillisessä tietoisuudessa. ja eikö myös erilainen eetillinen peruskatsomus erota viimekädessä eri kulttuurimuotoja toisistaan. On ehkä lopulta määrätynlaisen eetillisen asenteen tulos, että länsimainen kulttuuri on voittopuolisesti aktiivista, kapitalistista, individualistista, teknillistä, tieteellistä.

Sana »eetillinen» on tällöin kuitenkin otettava toisessa merkityksessä kuin se useimmiten otetaan. Eetillinen on ratkaisu, jossa määrätty arvot asetetaan käytännössä toisten mahdollisten arvojen edelle. Ratkaistaan t. s., millaisten arvojen ulkonaisilla toteutumilla ajallis-paikallisesti määrätty todellisuus ja millaisella tahtomisella aika on täytettävä. Valitut arvot saattavat olla esim. esteettistä

tai taloudellista laatua, mutta itse valitsemisakti on tästä huolimatta eetillinen eikä esteettinen tai taloudellinen. Kenties on aihetta suorastaan siihen käsitykseen, ettei ole mitään spesifiikkejä eetillisiä arvoja, vaan eetillinen syntyy asetettaessa persoonallisessa toiminnassa arvo toisen arvon edelle. Tämä on E. Sprangerin käsitys, jonka hän on esittänyt teoksessaan »Lebensformen» (s. 255). Arvot, joita vertaillaan toisiinsa, eivät ole eetillisiä arvoja, eetillinen on vain valinta - akti. Koska alati ollaan pakotettuja valitsemaan — sillä olemassaolon ja yksilöllisen olemismuodon äärellisyys tekee sen välttämättömäksi —, on elämällä alinomaa eetillinen luonne.

On erilaisia arvoja, jotka tunnustetaan niinsanoaksemme teoreettisesti milteipä kaikkialla, mutta niiden suhteellisesta oikeudesta tulla toteutetuiksi ollaan eri mieltä. Jokaisen yksilön ja jokaisen yhteisön arvoja r j e s t y s on erilainen. Tällöin jätämme kokonaan sikseen kysymyksen, onko kuitenkin olemassa myös absoluuttinen arvojen järjestys, onko olemassa absoluuttinen kunkin yksilön olemusta vastaava, joskin toisista eroava arvojärjestys ja onko erilaisissa arvojärjestyksissä, jotka yksilöiden kannalta tuntuvat oikeilta, joitakin olemuksellisia yhdenmukaisuuksia esim. siihen tapaan nähden, miten arvot eletään.

E t h o k s e n a eetillinen on hämärää, irrationaalista elämystä määrätynlaisen arvojärjestyksen pätevyydestä. Se arvovalinta, mikä on eetillisen perustana, on usein tiedotonta valintaa. Pohjimmaisena »etiikkansa» kulttuuripiirin jäsenet ovat omaksuneet vaistomaisesti ympäristöltään, he imevät sen itseensä kulttuurin ja ajan henkenä, se hapattaa heidät heidän tietämättään. Ainoastaan sellaisissa konflikteissa, joissa kulttuurin ethos joutuu ulkomaaiseen konfliktiin toisen kulttuurin ethoksen kanssa (kuten esim. politiikassa), se saattaa tulla selvemmin ihmisten tietoisuuteen arvoilmiönä.<sup>1</sup>

Tästä yleisestä vaistomaisesta eettisestä asennoitumisesta eroaa se tajuisempi eettinen yleiskäsitys, mikä ihmisillä on velvollisuuksistaan muita yksilöitä ja itseään kohtaan. Tämä käsitteellisempi etiikka on heijastus äskennaitusta syvemmällä olevasta. Se sisältää heterogeeneja aineksia, joiden suhteellisesta tärkeydestä yksilöt harvoin ovat tietoisia: toisen velvollisuuden rinnalla on toinen, mutta asianomainen ei tiedä itse, kumpi niistä on tärkeämpi. Vasta velvollisuuskonfliktitapauksessa hän asettaa vaistomaisesti toisen toisen edelle tai tuntee ainakin tällaisen menettelyn oikeammaksi; toisessa kulttuuri-*piirissä* tai toisella aikakaudella taas hän menettelisi päinvastoin. Syventymällä vaistonomaiseen ethokseen voimme konkreettisesti tapauksessa tämän asiantilan ainakin jossakin määrin selvittää.

Vihdoin on meillä se käsitteellinen järjestelmäksi puettu (varsinainen) etiikka, joka esiintyy eetikoilla, filosofeilla, teologeilla. Sen tarkoituksena on vaikuttaa ihmisten käyttäytymiseen ja arvostuksiin, mutta toisaalta se itse on historiallisen ympäristön tulos. Se on kulttuurin ethoksen, ihmisissä epäselvinä asustavien katsomusten rationalisointu ilmaus, sen ohella, että se tietysti aina myös kuvastaa luojansa henkilökohtaisia arvovakaumuksia.

Joskus tuntuu siltä, kuin etiikka olisi melkein yksinomaan persoonallisten mielipiteiden ja ihanteiden ilmaus. Mutta tarkemmin katsoen osoittautuu, että sillä sittenkin on syvemmät juuret aikakauden tai kulttuurin »hengessä». Esim. Nietzschen etiikka on ensi katsomalta kovin subjektiivista ja yksinäistä, ja hänestä itsestäänkin hänen ajatuksensa tuntuivat epäajanmukaisilta (»unzeitgemäß»). Mutta lähemmin tarkastellen Nietzsche havaitaan mitä suurimmassa määrin kongeniaaliksi ajanhengen kanssa. Egon Friedell ei liene niinkään väärässä väittäessään, että jos aikamme muistomerkit muuten häviäisivät, riittäisivät Nietzschen teokset antamaan kuvan sen sisimmästä luon-

teesta.<sup>2</sup> Hän on aikakautemme ja tavallaan länsimaisen kulttuurin tyypillinen paradigmi henkisellä tasolla. Jos kerran näin on, on luonnollista, että myös totuudellisuuden probleemi, jonka olemme leimanneet kulttuurimme keskeiseksi eettilliseksi probleemiksi, hänen ajattelussaan sellaisena tulee näkyviin.

Seuraavassa selvitellessämme totuudellisuusvaatimuksen historiallista pohjaa kiinnitämme ensi sijassa huomiomme käsitteellisesti formuloituun etiikkaan (etiikkaan disiplininä tai dogmimuodostumana), mutta pidämme samalla mielessä sen yhteyden »ethoksessa» esiintyvien virtausten kanssa.

Jos tarkastamme länsimaisen etiikan kehittymistä, huomaamme siinä pyrkimyksen eettillisen vaatimuksen sisäistymiseen ja yksilöistymiseen. Sisäistyminen tietää sitä, että eettillisesti arvokkaan kannattajaksi käsitetään yksilön mieliala, tahdonsuunta eikä ulkonaiset teot, yksilöistymisellä taas sitä, että siveellisyys sisällys yhä enemmän jätetään yksilön omaksi asiaksi ja hänen persoonallisesta vastuunalaisuudestaan riippuvaksi.

Nämä piirteet olivat antiikin etiikkaan verrattuina uusia. Antiikin etiikka oli etupäässä sosiaalista; se näki siveellisen toiminnan tarkoituksen valtiossa. Ihmiset eivät olleet tietoisia yksilöllisen minuutensa erikoisesta arvosta katsottuna jumaluuden tai ikuisuuden taustaa vasten. Edelleen oli antiikin etiikka voittopuolisesti hyve-etiikkaa, siis materiaalista, ei formaalista, ja hyveet käsitettiin yhtä paljon ulkonaisiksi kuin sisäisiksi ominaisuuksiksi. Platon luettelee erikoisia kardinaalihyveitä: viisauden, oikeudenmukaisuuden, urhoollisuuden ja kohtuullisuuden. Platonin hyve-etiikkaa kehitti samassa hengessä edelleen Aristoteles, ja myöhemmässä filosofiassa pysyy hyve - käsite kautta koko antiikin keskeisenä. Platonin esimerkin mukaan ruvettiin myös kristillisen etiikan piirissä puhumaan kardinaalihyveistä, jotka olivat usko, toivo ja rakkaus,

mutta tällä jaolla oli enemmän systemaattinen merkitys. Vasta meidän aikanamme — eräitä aikaisempia yksityisiä oireita lukuunottamatta, sellaisia kuin esim. Schleiermacherin etiikka — tapaamme taas todenteolla pyrkimystä materiaaliseen etiikkaan. Huomattavimmat yritykset tässä suhteessa ovat nykyaikana tehneet Max Scheler ja Nikolai Hartmann.

Kun puhumme individualismista länsimaisessa etiikassa, tarkoitamme, kuten edellisestä kävi ilmi, sitä, että yksilön oma tietoisuus siitä, mikä on siveellisesti oikeata tai väärää, katsotaan hänen toimintansa viimeiseksi instanssiksi. Tämän ohella käytetään individualismi-sanaa toisissakin merkityksissä, varsinkin siinä, että yksilön toiminnan tarkoituksena on oleva ensisijassa hänen omien kykyjensä kehittäminen tai etujensa ajaminen.<sup>3</sup> Tämä individualismin muoto on tarkoin erotettava ensinmainitusta, sillä joskin yksilö itse asetetaan siveellisten arvostusten viimeiseksi auktoriteetiksi, ei tästä vielä seuraa, että yksilö itse olisi siveellisen toiminnan kohteena. Kuitenkin osoittaa historia, että nämä individualismin muodot ovat esiintyneet läheisesti toisiinsa yhtyneinä, ja sentähden on meidän esityksessämme kiinnitettävä huomiota myös jälkimmäiseen individualismin lajiin.

Kun sanomme, että antiikin etiikka oli olennaisesti sosiaalista ja hyve-etiikkaa, emme kuitenkaan saa sivuuttaa eräitä eettisiä virtauksia, joita voidaan joltisellakin syyllä nimittää individualistisiksi. Individualistisia oppeja saarnasivat jo ennen Platonia sofistit, jotka selittivät, ettei yksilö ole ainoastaan teoreettisessa vaan myös eettillisessä suhteessa kaiken mitta. Valitettavasti tunnemme sofistien oppeja vain vaillinaisesti ja lisäksi yksipuolisesti, joten emme voi sanoa, oliko heidän eettillisessä julistuksensaan mitään vakavuutta vai olivatko he, kuten heidät tavallisimmin esitetään, edesvastuuttomia opportunisteja. Mahdotonta ei tietysti ole, että heidän individualistinen

käsityksensä oli ainakin muutamissa edustajissaan syvän siveellisen vakaumuksen tulos. Siinä tapauksessa voitaisiin ehkä löytää analogia sofistien ja nykyaikaisen individualismin ja eettillisen skeptisismien välillä, analogia, joka olisi vieläkin merkityksellisempi, jos Spenglerin tapaan otaksuttaisiin, että länsimaisen kulttuurin nykyinen vaihe lähimain vastaa antiikin kulttuuria Kristuksen syntymää lähinnä edeltäneinä vuosisatoina.

Länsimaisen kulttuurin eettisiin problemeihin on kuitenkin kreikkalaisella eettillisellä ajattelulla ollut varsin vähäinen merkitys. Paljon suurempi on antiikin vaikutus ollut esim. esteettisellä alalla. Länsimaisen etiikan yksilöistymisen ja sisäistymisen, joka lopulta johtaa osaksi eettilliseen skepsikseen, osaksi äärimmäisen individualistiseen moraaliin, juuret on epäilemättä etsittävä k r i s t i n u s k o s t a. Eettillinen tietoisuus oli alussa erottamattomassa yhteydessä uuden uskonnollisen tietoisuuden kanssa. Paavali, jota usein pidetään kristillisen dogmatiikan perustajana, antaa ilmauksen aivan keskeiselle eettillis-uskonnolliselle ajatukselle sanoessaan, että »ihminen tulee autuaaksi uskon kautta ilman lain töitä.» Tässä on ratkaisevasti pantu pääpaino sisäiseen tilaan, uskoon, jonka esine tosin on tarkoin määrätty, nim. Kristus; tai tarkemmin sanoen uskon sisällyksenä tulee olla, että Kristus Jumalan poikana on kärsimyksellään sovittanut maailman synnit.

Individualistista momenttia kristinuskosta taas korosti opettaessaan, että jokaisen ihmisen sielulla oli arvonsa itsessään ja että jokainen yksilö saattoi sinänsä rukouksessa kääntyä Jumalan puoleen ja olla häneen välittömässä suhteessa. Tässä havaitsemme, miten individualistinen ja demokraattinen ajatus samanaikaisesti astuvat länsimaiseen kulttuuripiiriin kristinuskon kautta. Myöhemmin katolisuus niitä kumppiakin heikentää, mutta uskonpuhdistuksessa ne taas murtautuvat esiin.

Uskon ohella mainitaan, kuten oli puhe, kristillisinä

hyveinä myös »toivo» ja »rakkaus», nekin molemmat puhtaasti mentaalisia tiloja. Ne kuitenkin seuraavassa kehityksessä jäivät suhteellisen syrjäytettyyn asemaan. Edellinen on jäänyt siinä määrin huomaamattomaksi, että vaaditaan erikoisia teologisia selityksiä, jotta tiedettäisiin mitä »toivolla» tarkoitetaan. Mutta jälkimmäinenkin, »rakkaus», on aikojen kuluessa näytellyt länsimaisessa eettisessä tietoisuudessa toisarvoista osaa.<sup>4</sup> On aivan kuin se eettisenä käskynä olisi ollut länsimaiselle mentaliteetille vieras, itämainen aines. Keskiaikana näkyy sen sijalle elävästi tunnettuna vaatimuksena astuvan »uskollisuuden» imperatiivi sen eri muodoissa: vasalliuskollisuutena ja ritarin uskollisuutena sydämensä valittua kohtaan (saks. »Stete» ja »Treue»). Myöhemmin, renessanssin aikana kehittyy kunniantunto ja itsekunnioitus muodostuu enenevän individualismin keralla uskollisuuden hyveen elimelliseksi jatkoksi.

Kristillisen siveellisen tietoisuuden kehittymiselle on tärkeä kirkkoisä Augustinuksen, kristillisen kirkon huomattavimman ajattelijan, vaikutus. Hän antaa ratkaisevan merkityksen uskolle, mutta asettaa sen samalla suhteeseen henkilökohtaiseen vastuunalaisuuteen merkiteensä uskon eräänlaiseksi tahtomiseksi. Tässä hän niinkuin muissakin suhteissa on uudemman ajan voluntarismin edelläkävijä. Huomattavaa kuitenkin on, ettei Augustinus anna oikeasta tahtomisesta lopullista ansiota yksilölle itselleen, vaan käsittää yksilön tahtomisen samalla Jumalan tahtoaktiksi, joka hänen armostaan esiintyy yksilössä.

Keskiaikana eivät ne individualistisen moraalin alkeet, joita kristinuskon luomaan eettiseen maailmankatsomukseen sisältyi, päässeet kehkeytymään katolisen etiikan piirissä, koska tämä oli niin kiinteässä yhteydessä uskonnon auktoritatiivisten dogmien kanssa. Sentähden on tämä aikakausi yleensä äärimmäisen auktoriteettiuskon ja -uskollisuuden ja yksilön sidonnaisuuden aikaa. Tästä yleis-



kuvasta on kuitenkin suuri poikkeus: keskiajan mystiikka ja mystiikan sukuiset virtaukset. Ne menevät yksilöllisyyden ja sisäisyyden suuntaan. Mystikoille on persoonallisesti eletty Jumala-suhde keskeinen asia, eivätkä he välitä mitään ulkonaisista auktoriteeteista, menoista ja säädöksistä. Huomattavin heistä, mestari Eckehart tähdentää, että ulkonaisilla töillä ja harjoituksilla on ainoastaan teknillinen merkitys hengen valmistamiseksi otolliseksi kääntymään itseensä ja Jumalaan. Ainoastaan tahdon laatu antaa teolle arvon.<sup>5</sup> Individualistisen etiikan syventymiselle oli mystiikalla epäilemättä erittäin suuri merkitys varsinkin senkautta, että Luther siitä vastaanotti ratkaisevia herätteitä. Toinen individualismin kehitystä edistävä vaikutus tuli renessanssista.

Renessanssia pidetään kuten tunnettua individualismin aikakautena kateksokhen. Yksilö irtaantuu tällöin auktoriteeteista kaikissa suhteissa, ja tämä on ainakin suureksi osaksi selityksenä siihen suurenmoiseen luovaan toimintaan, joka sille on tunnusmerkillinen tieteen, taiteen ja tekniikan aloilla. Yksilöiden elämässä tulee ihanteeksi omien taipumusten ja kykyjen kaikinpuolinen kehittäminen<sup>6</sup> (it. *uomo universale*) ja oman erikoislaadun tehostaminen (it. *uomo singolare*). Renessanssin etiikka on näinollen sellaista individualistista etiikkaa, jossa yksilö ensi kädessä käsitetään oman toimintansa päämääräksi. On tunnettua, että tämä uusi moraaliksi yksityisissä tapauksissa johti suunnattomaan hillittömyyteen, häikäilemättömyyteen ja toisten säälimättömään sortoon. Syntyi tunne siitä, että yksilöllä oli täysi vapaus kaikkeen. Tyypillisen ilmauksensa tämä puoli renessanssin mentaliteetista on saanut Rabelais'n »Gargantuassa» olevassa kertomuksessa Thélèmen luostarista, jossa vallitsi sääntö: tee mitä tahdot! (Fay ce que voudras!) Kuitenkin Rabelais näkee tätä vapautta rajoittamassa eräänlaisen yksilössä itsessään asuvan siveellisen tahdin, »luonnon antaman vaiston», joka pidättää

ihmisen pahasta ja panee tekemään hyvää, vaiston, jolle hän antaa nimen »honneur» (kunniantunto). Renessanssin aikana kehittyi Burkhardtin sanoja käyttäksenne »uudenaikainen kunniantunto, tuo arvoituksellinen oman-tunnon ja itsetehostuksen sekoittuma.»<sup>7</sup> Se merkitsee samalla yksilöllisen vastuun lisääntymistä, olkoon, että se renessanssin kautena vielä tunnettiin jokseenkin heikosti. Renessanssin ihmiset, olletikin Italiassa, josta tämä liike lähti, olivat siinä määrin uuden elämäntuntonsa antamien ulospäin suuntautuvien mahdollisuuksien lumoissa, etteivät he suoneet itselleen aikaa niiden siveellisten johtopäätösten syvempään pohtimiseen, joihin individualistinen elämänasenne vei. Näin kävi vasta, kun vapautumisliike ilmeni uskonnon alalla, johon Italian renessanssi oli ollut enimmäkseen negatiivisessa tai välinpitämättömässä suhteessa. Uskonnon alalla individualistinen virtaus puhkeaa esiin Lutherin alkamassa saksalaisessa reformaatioissa.

Ei ollut mikään sattuma, että reformaatio alkoi juuri Saksasta. Sillä vanhastaan oli individualismi ollut germaanien keskeinen luonteenpiirre. Yksilöllistä vapautta oli heidän keskuudessaan aina kunnioitettu. Luther oli tässä suhteessa germaanisen hengen tyypillinen edustaja, ja sen-  
vuoksi yksilöllisen autonomian aate uskonnollisellakin alalla löysi hänestä syvän kaikupohjan. Kaikessa yksinkertaisuudessaan ja koruttomuudessaan on hänen sanoiltaan Wormsin valtiopäivillä: »Tässä seison enkä muuta voi», monumentaalinen luonne. Niissä tulee tunne yksilön itsenäisyydestä alkuvoimaisella tavalla ilmoille. Mutta samalla se pohjautuu arvoihin, jotka alusta pitäen olivat sisältyneet kristinuskoon, joskin ne keskiaikana kirkon auktoriteettilaitos oli pimittänyt. Luther tahtoi uudelleen elvyttää kristityn välittömän suhteen Jumalaan.<sup>8</sup> Sentähden hän hylkäsi kaiken kirkollisen välittäjälaitoksen ja tehosti jokaisen kristityn pappiutta; samasta syystä hän poisti ripin. Näissä toimenpiteissä voimme nähdä ilmauk-

sen siitä demokraattisesta hengestä, joka alkujaan läpikuntasi kristinuskon. Mutta niissä on myös mukana individualistinen riippumattomuuden momentti. Nämä puolet ilmenevät Lutherin tunnetussa lauseessa, että »kristitty ihminen on kaikkien asioiden vapaa herra eikä kenellekään alamainen.»

Jos ihmisen uskonnollisen autonomian ja riippumattomuuden tehostaminen oli tärkeä piirre Lutherin vaikutuksessa, oli yhtä merkityksellinen hänen korostamansa sisäisyyden periaate eli tarkemmin sanoen se seikka, että hän katsoi uskon vanhurskautuksen ainoaksi edellytykseksi. Siinä hän liittyi siihen ajatuskantaan, jota Paavali, Augustinus ja saksalaiset mystikot olivat edustaneet, joilta kailta Luther, kuten tunnettua, oli saanut voimakkaita vaikutteita.

Lutherilla tosin sekä autonomia että sisäisyysprinsiippi ovat vielä täysin uskonnollisesti väritettyjä eivätkä eettisiä periaatteita. Luther itse oli läpikotaisin uskonnollinen luonne ja tähän aikaan ei etiikka vielä muutenkaan ollut irroitunut teologiasta. Mutta ajan mittaan, kun eettinen ajattelu emansipoitui uskonnosta, ei ollut vältettävissä, että nämä katsomukset tulivat mitä syvällisimmin vaikuttamaan eettisiin käsityksiin sellaisinaan. Syntyi etiikka, joka kehitti protestantismin antamia aatteita radikaalisiin johtopäätöksiin ja samalla eettisiin problemeihin, joiden kanssa vielä meidänkin aikamme kamppailee.

Luther oli suuri uskonnollinen persoonallisuus, mutta ei mikään systemaattinen ajattelija, ja senvuoksi häneltä jäivät huomaamatta ne vaikeudet, joihin uusi oppi saattoi viedä, vaikeudet, jotka olivat osaksi loogillista, osaksi psykologista ja yhteiskunnallista laatua. Suurin pulma oli: missä ovat takeet siitä, että uskoa on olemassa? Seurauksena saattoi olla loppumaton epävarmuus ja omantunnon kidutus tai myös se, että yksilö uskon omaamisen varjon alla salli itselleen mitä hyvänsä. Luther tosin antaakseen

uskonnolliselle elämälle kiinnekohtia teki Raamatun protestantismiin »formaaliprinsiipiksi», mutta voidaan syystä kysyä, eikö hän tällöin toiminut uuden opin syvintä henkeä vastaan, kun hän aikaisemman auktoriteetin kirkon sijaan asetti uuden auktoriteetin, Raamatun sananmuodon ja teki sen pätevyyden tieteellisistä tulkinnoista riippuvaiseksi.

Katolinen kirkko tuli Lutherin ja yleensä protestantismiin vaikutuksen johdosta tietoiseksi siitä, että se aivan ratkaisevassa kohdassa, nim. auktoriteettien ja yksilön välistä suhdetta koskevassa kysymyksessä, oli täysin päinvastaisella kannalla. Se huomasi edustavansa toista eetilistä ja uskonnollista katsomusta, joka epäilemättä on yhtä mahdollinen: auktoriteetti ratkaisee, mikä on oikeata ja väärää, eikä yksilön oma tietoisuus. Tässä meillä on alkuperäinen arvostusvastakohta, jota millään järjen harkinnoilla ei voida poistaa maailmasta. Se ilmeni aluksi uskonnollisella alalla, mutta sittemmin se eri hahmoissa ilmenee myös siveellisellä. Tulemme tuonnempana vielä palaamaan tähän kysymykseen ja samalla niihin varsin painaviin psykologisiin näkökohtiin, joita katolinen katsantokanta saattaa esittää hyväkseen. Mutta jo tässä voi olla paikallaan hiukan valaista mainittua ristiriitaa.

Protestanttisuuden individualistinen käsitys johti siihen, että omatunto mitä laajimmassa mitassa asetettiin kirkon ulkonaisen auktoriteetin sijaan. Asetuttiin sille kannalle, että uskon valistama omatunto on »Jumalan ääni» ihmisessä. Tässä suhteessa voitiin vedota Augustinukseen, jonka mukaan siveyslaki on jumalallinen laki, joka on ihmisten sydämiin kirjoitettu (»scripta in cordibus hominum»). Näin jouduttiin siihen dogmiin, ettei omatunto sinänsä voi erehtyä. Se oli siveellisyyden kiinteä piste. Tiedämme, että tämä käsitys sittemmin jyrkässä muodossaan esiintyy Kantilla ja Fichtellä, jotka selittävät myös omantunnon erehtymättömäksi. Jälkimmäinen sanoo,

että jos omatunto erehtyy, todistaa se, että siveellisen tuomion langettanut instanssi ei ollutkaan omatunto, vaan sitä ainoastaan luultiin siksi.

Tällaista käsitystä vastaan katolisuus asettaa yhtä jyrkän dogminsa, että kirkko ei voi erehtyä, kun taas omatunto on inhimillinen kaikenlaisista tilapäisistä tekijöistä riippuvainen elin, jonka tuomioiden pätevyyteen ei ole luottamista.

Kirkon auktoriteetin erehtymättömyyden johtaa katolisuus Jumalan vaikutuksesta siihen. Sitävastoin ei jumallaisella hengellä ole mitään vaikutusta kirkosta eristettyyn yksilöön; sentähden: *nulla salus extra ecclesiam*. Tämä kanta on siis aivan vastakkainen, mutta muuten analoginen protestanttiselle käsitykselle, että yksilö periaatteessa ammentaa kaiken siveellisyyden Jumalan suoranaisesti valaisemasta omastatunnostaan kirkon ainoastaan kyetessä ohjaamaan ja opastamaan häntä pääsemään omassa sisimmässään oikean perille. Kirkko ei ole yksilön lopullinen tuomari eikä käskijä, vaan omatunto. Viimemainittu sai siis protestantismin piirissä jonkinlaisen yliluonnollisen elimen luonteen, samaten kuin katolisuudessa kirkko oli yliluonnollisten, ettemme sanoisi maagillisten voimien läpitunkema.

Reformaation jälkeisessä eurooppalaisessa hengenkehityksessä kieltämättä protestanttisuuden aatteet olivat johtavina myöskin katolisissa maissa.<sup>9</sup> Länsimainen sielu oli ilmeisesti saanut kääntein individualismiin ja subjektivismiin päin. Sen jälkiä havaitsemme paitsi eetillisen ajat-lun piirissä uudemmassa filosofiassa yleensä. Kirkon auktoriteetin murruttua etsitään kiinnekohtaa yksilön omasta tajunnasta. Hänet tehdään ajattelun lähtökohdaksi.

On oireellista, että uudemman filosofian perustaja Descartes näkee filosofiansa alkutosiasian tajuavan yksilön olemassaolossa: *cogito ergo sum*. Individualistinen henki

huokuu myös Leibnizin spiritualistisesta monadiopista, jossa jokainen yksilö on suljettu kokonaisuus, jolla ei ole mitään suoranaista yhteyttä muun olemiston kanssa. Yksilöllisen tajunnan tosiasiat ovat myös Berkeleyyn ja Locken lähtökohtina. Filosofien pyrkimyksenä oli osoittaa, miten oli mahdollista, että maailma, joskin se tunnetaan ainoastaan subjektiivisen tajunnan näkökulmasta, kuitenkin muodostaa lakiperäisen kaikille samanlaisena ilmenevän suuren kokonaisuuden. Tällöin ei kuitenkaan monestikaan päästy perille olettamatta jonkinlaista jumalallista vaikutusta tajuntaan. Maailma on hajoamaisillaan subjektivistiseksi kaaokseksi, mutta Jumala pitää sitä koossa. Tämän piirteen näemme jo Descartesilla, kun hän olettaa Jumalan antavan yksilön tajunnalle todenperäisiä mielteitä, Berkeleyyllä, kun hän olettaa Jumalan aiheuttavan tajunnassa esineiden kuvat, okkasionalisteilla, kun he panevat Jumalan aikaansaamaan sielun ja aineen tapahtumien rinnakkaisuuden ja Leibnizillä, kun hän muodostaa *harmonia praestabilita*-käsitteensä. Näemme siis, että Jumala on kristinuskon traditionaalisesta opista säilytetty apukäsitteenä, millä asiat saadaan menemään lukkoon. Voisi myös sanoa, että Jumalalle barokkiajan filosofiassa on osoitettu eräänlainen *deus ex machina*-tehtävä. Hänet tuodaan näyttämölle sinä hetkenä, jolloin hän osoittautuu filosofisen systeemin moitteettomalle toimimiselle tarpeelliseksi. Mutta miten oli käyvä silloin, kun ei enää katsottu mahdolliseksi käyttää Jumalaa selityspäätteenä? Seurauksena oli skeptisismi, jonka tärkein aikaisempi edustaja on Hume. Tälle skeptisismille asetti, kuten tunnettua, Kant sulun olettamalla yleispäteviä apriorisia subjektiivisia kategorioita, jotka pakottavat maailman esiintymään säännön mukaisena ja järjestettynä. Hän teki ihmisestä »luonnon lainlaatijan». Mutta hän sai skeptillisen virtauksen ainoastaan joksikin aikaa tyrehdyttyä. Tämä näkyy ei ainoastaan sellaisista myöhemmistä il-

miöistä kuin pragmatismi sen eri muodoissa, vaan myös välillisesti siitä, että osassa filosofista maailmaa nykyään kokonaan tahdotaan hyljätä subjektivistinen lähtökohta ja katsoa esineet annetuiksi ennen tajuavaa subjektia.

Olemme lyhyesti viitanneet tähän tietoteorian alalla tapahtuneeseen kehitykseen, koska se on analoginen etiikan alalla tapahtuneen kehityksen kanssa ja on filosofiassa kulkenut sen edellä. Sittenkuin oli luovuttu siitä käsityksestä, että omatunto oli Jumalan ääni ihmisessä, selitettiin siveellisessä tajunnassa ilmenevän eräitä yleisinhimillisiä normeja, ja Kant vihdoin näki siveyslaissa apriorisen praktillisen järjen kategorian. Hänen jälkeensä alkoi individualistinen skeptisismi, joka saavutti huippukohtansa Nietzschessä.

Vielä emme kuitenkaan historiallisessa katsauksessamme ole päässeet niin pitkälle. Olemme tulleet niinsanottuun valistusajkaan. Tälle kaudelle oli luonteenomaista suuri optimismi ihmisen luontaisiin taipumuksiin nähden: arveltiin, että oli olemassa kaikille ihmisille yhteinen järki, joka omin voimin kykeni ratkaisemaan olevaisen arvoitukset, kunhan se vapautettiin vahingollisista ennakkoluuloista, ja vastaavasti siveellisellä alalla luontainen halu hyvään, jonka sisällys kuviteltiin kaikilla jokseenkin samanlaiseksi, yleisinhimilliseksi. Lähtökohtana oli kylläkin yksilö, mutta yksilöt käsitettiin pohjaltaan suunnilleen samankaltaisiksi järjen, siveellisen tietoisuuden ja uskonnollisten tarpeiden puolesta.<sup>10</sup> Valistusajka oli individualismin, mutta numeriallisen, kvantitatiivisen individualismin aikaa. Sikäli kuin yksilöissä ilmeni erilaisuuksia, ne käsitettiin satunnaisiksi eikä yksilöiden sisimpään olemukseen ja ytimeen ulottuviksi. Filosofian tehtävänä oli nyt ennenkaikkea tuon yhteisen, yleisinhimillisen esiinkuoriminen. Puhuttiin luonnollisesta »uskonnosta», jonka sisällykseen kuuluivat Jumala, sielun kuolemattomuus ja vapaa tahto, ihmisen »luontaisista oikeuksista» j. n. e.

Valistusajan merkeissä tapahtuu myöskin Kantin filosofinen ajattelu, joskin hän samalla menee syvemmälle ja pitemmälle. Simmel sanoo, että Kant on »valistusajan syvin ylevöitymä ja sisällistymä».

Tietoteoriassa Kant selittää yleispätevän tiedon mahdollisuuden osoittamalla, että tajuavissa subjekteissa on »apriorisia» muotoja, jotka muovaavat kaiken kokemuksen itsensä mukaiseksi. Emme tunne esineitä, vaan ainoastaan »ilmiöitä». Mutta »ilmiöiden» taakse olettaa Kant kuitenkin objektiivisen, transcendentin todellisuuden, »olioiden sinänsä» maailman, joka on olemassa tajuavista subjekteista riippumatta. Tätä hän ei kuitenkaan voi todistaa; transcendentti maailma on uskon varassa. Mutta sen olemassaolo on Kantille sangen tärkeä, koska se säilyttää hänelle mahdollisuuden praktillisessa filosofiassaan sijoittaa sinne esim. Jumalan, sielun »intelligibelin» ytimen ja vapaan tahdon.

Juuri Kantin etiikassa ilmenee selvimmin hänen filosofiansa protestanttinen luonne. Siinä huomaamme, mitenkä selvä side yhdistää Kantin Lutheriin.<sup>11</sup> Protestantismin eettilliset pääajatukset: autonomia ja sisäisyysprinsiippi ovat Kantin etiikan peruskiviä. Hän on vain vapauttanut nämä ajatukset uskonnollisesta aineksesta ja esittänyt niiden pelkän eettillisen ytimen. Tutkiessaan inhimillistä siveellistä tietoisuutta Kant tuli siihen johtopäätökseen, että yksilö on siveellisyyden materiaaliseen sisällykseen nähden vapaa. Hän on velvoitettu toimimaan autonomisesti, hänen ainoana lakinaan on »kategorinen imperatiivi», apriorinen käsky, joka vaatii, että »yksilön toiminnan maksimin tulee soveltua yleiseksi laiksi». Sen, missä määrin ihminen toimii siveytlain määräysten mukaisesti, ilmaisee hänelle omatunto. Kantin kuten myöhemmin Fichten mukaan ei ole mitään »erehtyvää omaatuntoa», mutta ihminen voi tekeytyä omantunnon äänelle kuuroksi. Jottei näin kävisi, tulee hänen »kultivoida omaatuntoaan».



Sisäisyyden piirre Kantin etiikassa näkyy siinä, että hän katsoo teon siveellisyyden yksinomaiseksi kannattajaksi tahdon. Ainoastaan se voi olla siveellisesti hyvä tai paha. Yleisesti tunnettu on Kantin lause: »Ei voida ajatella mitään maailmassa eikä maailman ulkopuolella olevaa, jota voitaisiin rajoituksetta nimittää hyväksi paitsi hyvä tahto.»<sup>12</sup>

»Hyvän tahdon» Kant määrittelee tahdoksi, jonka sisällyksenä on kategorisen imperatiivin täyttäminen. Eräässä suhteessa hän siis materiaalisesti määrää siveellisyyden sisällyksen, olkoon, että tämä määre onkin peräti yleinen ja abstraktinen. Yksilöltä vaaditaan, että hänen pitää toimia niin, että hän voisi tahtoa toimintatapaansa noudattavan yleisenä sääntönä. Tämä yksilön toiminnan yleispätevyyden vaatimus Simmelin mukaan osoittaa Kantin riippuvaisuuden valistusajalle ominaisesta individualismista. Oli tämä käsitys oikea tai ei, joka tapauksessa etiikan seuraava kehitys monilla ajattelijoilla vie tämän katsantokannan ulkopuolelle. Aletaan esittää, että on erilaisia velvollisuuksia ja oikeuksia yksilöiden mukaan. Näin eliminoidaan etiikasta viimeinenkin sisällyksellinen momentti.

Myös toisessa suhteessa voi Kantissa nähdä valistusajan hengenheimolaisen, nimittäin siinä, että hän antaa siveellisyydessä ratkaisuvallan harkitsevalle järjelle. Hän olettaa ihmisessä »käytännöllisen järjen», jonka todellisesta luonteesta tosin on vaikea saada täsmällistä käsitystä. Siveellisessä toiminnassa yksilö harkitsee loogillisesti, missä määrin toiminta soveltuu yleiseksi säännöksi.

Kuitenkin voidaan tätä kantaa vastaan tehdä se huomautus, joka monesti onkin tehty, että kategorisen imperatiivin tapainen ylimalkainen sääntö huononpuoleisesti soveltuu konkreettisen toiminnan lähtökohdaksi. Sillä jokainen tilanne ihmiselämässä on ainutlaatuinen. Sen tähden ei mistään toimintatavasta, kun sitä katsotaan

laajemmassa yhteydessä, voida sanoa, että se sopisi yleis-päteväksi säännöksi, jollei valita mielivaltaisesti eräitä piirteitä, joiden katsotaan konstituioivan noudatettavan maksiimin. Mutta tällöin taas voidaan puolustaa millaista toimintatapaa hyvänsä sääntönä. Ei esim. se seikka, että jokin maksiimi johtaisi elämän loppumiseen, voi loogillisesti katsoen tehdä mitään esteitä sille, joka Schopenhauerin tapaan pitää koko olemassaoloa pahana tai arvottomana. Eikä se seikka, että toiminta johtaisi yhteiskunnan hajoamiseen, voi pidättää sitä, joka mielellään näkee näin tapahtuvan. Mutta vaikk'ei mennäkään tällaisiin äärimmäisyyksiin, vaan pysytellään niiden välimailla, tulee epäselväksi, millä kategorioilla on loogillisesti askarreltava; niiden valitseminen jää, kuten sanottu, mielivallan asiaksi; ja edelleen syntyy epävarmuutta siitä, missä määrin konkreettinen tapaus on niiden alle subsumoitava vai ei.<sup>13</sup>

Näin ollen ei Kantin kategorinen imperatiivi ole johdonmukaisesti toteutettavissa.<sup>14</sup> Voidaan myös epäillä, vastaako se edes ihmisten enemmistön siveellistä tietoisuutta, vai eikö se lopulta enemmän ole Kantin oman tai hänen henkisen ympäristönsä eettisen vakaumuksen ilmaus. Luultavasti Kantin oman luonteen teoreettisuus ja siihen liittyvä oikeudenmukaisuus osaltaan johti asettamaan tämän prinssiipin, joka ei suinkaan lankea yhteen esim. rakkauden vaatimusten kanssa. Osaksi taas puhuu kategorisesta imperatiivista preussilainen velvollisuudentunto.

Kantin etiikan loogillista formalismia kuitenkin lieventää se asianhaara, että hän antaa »käytännöllisen järjen» puhua vaistonomaisesti omantunnon kautta. Positiivisemmän merkityksen kuin Kantilla saa omatunto Fichten filosofiassa. Hänen mukaansa omatunto on »välitön tietoisuus määrätystä velvollisuudestamme». Omatunto ilmaisee meidän minämme ytimen. Se on »välitön puhtaan alkuperäisen minämme tajunta, jota pitemmälle ei mikään tajunta pääse.»<sup>15</sup> Näin ollen siveellinen toiminta on sisim-

män minuutensa mukaisesti toimimista. Kategoriselle imperatiiville Fichte antaa myös muodon: toimi oman tuntosi mukaan! Tässä voimme panna merkille selvän liittymäkohdan Fichten ja Nietzschen käsityksen välillä. Jälkimmäinen nimittäin myös tahtoo, että yksilön on toimittava olemuksensa mukaisesti: »Mitä sanoo oma tuntosi? — Sinun pitää tulla siksi, mikä olet.»<sup>16</sup> Myöskin siinä lankeavat heidän vakaumuksensa yhteen, että kumpikin tehostaa siveellisyyden ikuisuustustusta. Fichte esittää seuraavan kategorisen imperatiivin muodostelman: »Toimi niin, että voit ajatella toimintasi periaatetta itsellesi ikuisiksi laiksi.»<sup>17</sup> Tästä ei ole kaukana se Nietzschen ajatus, että on toimittava siten, että voidaan tahtoa saman tilanteen kautta aikojen yhäti uudistuvan. Varsinkin jos Nietzschen »ikuinen paluu» käsitetään eettilliseksi symboliksi, kuten esim. Ewald ja Vetter<sup>18</sup> sen käsittävät, eikä fysikaaliseksi ilmiöksi kuten tosin Nietzsche itse toisinaan tahtoi itselleen uskotella, on hänen ja Fichten opin sukulaisuus silmiinpistävä tässä kohdassa.

Mutta Fichten ja Kantin erottaa Nietzschestä se, että he käsittävät minän ytimen järjelliseksi eikä biologiseksi valtatahdoksi. Minän ytimeen, »intelligibeliin minään», he sijoittavat sen, mikä protestanttisessa käsityksessä oli maailmalle siveellisiä lakeja säätävä Jumala. Ihmisen sydämessä oleva transcendentti siveyslaki, josta Kant puhuu, ja Fichten absoluuttisesta minästä haarautuva »puhdas minä» eivät ilmeisestikään ole muuta kuin protestanttinen Jumala uudessa muodossa. Auktoriteetti, joka ennen oli ollut jossakin määrin yksilön ulkopuolella, oli saatettu niin lähelle häntä, että se melkein lankei yhteen hänen itsensä kanssa. Ihminen oli todella Jumala sikäli kuin hän oli »intelligibeli minä». Omassatunnossa esiintyvä »sisäinen tuomari» oli Jumala, mutta samalla yksilö itse. Nyt oli vain otettava vielä se askel, ettei erotettu toisistaan »intelligibeliä» ja ajallista, luonnollista minää, vaan näh-

tiin ihmisen kaikessa tahtomisessa pelkästään hän itse eikä mitään transcendenttia. Tämän askelen otti Nietzsche.

Täytynee myöntää, että Kantin mielipide siveellisyuden lähteestä ihmisessä oli jonkinverran kompromissin-luontoinen eikä senvuoksi myöskään oikein selväpiirteinen: toiselta puolen hänen mielestään yksilöllä vain täysin vapaana, vain silloin, kun hän »ei noudata muuta lakia, kuin minkä hän itselleen antaa», voi olla siveellistä arvokkuutta (Würde), mutta toiselta puolen hän esittää yksilön yleispätevän siveyslain sitomaksi ja siihen velvollisuussuhteessa olevaksi. Hän olettaa siis, että kun yksilö toimii siveellisesti, hän toimii tavalla, joka jo edeltäkäsinkin voidaan eräissä suhteissa formaalisesti määritellä, nim. siinä, että se on Kantin esittämän kategorisen imperatiivin mukaista. Tämä merkitsee kuitenkin sitä, että ihmisen intelligibelistä olemuksesta on voitu sanoa jotakin sangen täsmällistä, vaikka Kantin mukaan siitä ei pitäisi voida mitään tietää. Ilmeisesti on kategorisen imperatiivin oppi lopulta uskon varassa. Se sisältää uskon, että meissä on korkeampi intelligibeli minän puoli, johon olemme siveellisessä velvollisuussuhteessa. Kant ei kuitenkaan sano, että velvollisuus kohdistuisi intelligibeliin minään, vaan transcendenttiin siveyslakiin. Abstraktista lakia kohtaan ei kuitenkaan voida tuntea kunnioitusta, jollei sen takana tavalla tai toisella ole henkilöitä. Esilläolevassa tapauksessa kunnioituksen voi otaksua kohdistuvan joko intelligibeliin minään tai sellaiseen jumaluuteen, josta intelligibeli minä on jonkinlainen emanaatio tai olemismuoto, tai sitten voidaan ajatella, että sen kohteena on yksilöistä erillään oleva itenäisellä auktoriteetilla varustettu jumala. On tietysti mahdotonta sanoa, mikä näistä käsityksistä oli Kantin sisin ja omin käsitys. Mutta velvollisuusmomentin keskeytyksen hänen etiikassaan antaa aiheutta otaksua, että hänen käsityksensä sittenkin lähenteli viimeksimainittua. »Siveyslaki» on Kantilla luultavasti lopultakin etupäässä

vanha protestanttinen Jumala, tosin ylevöityneimmässä ja abstraktisimmassa muodossaan, ja ihmisen siveellinen vapaa tahto lankee Kantin mukaan yhteen kategorisen imperatiivin kanssa samalla puoleksi maagillisella tavalla, kuin uskon sisällyksen luterilaisuuden formaaliprinsiipin mukaisesti oletetaan lankeavan yhteen Raamatun sisällyksen kanssa. Mutta epäilemättä on Kantin opissa alkeita myös toisenlaisiin ajatusvirtauksiin, jotka kulkivat osaksi individualisempaan osaksi panteistisempaan suuntaan. Näitä virtauksia, sikäli kuin ne ilmenivät uskonnonfilosofian alalla, tulemme vielä tuonnempana lyhyesti koskettelemaan. Mutta tällä kohdalla on meidän käännyttävä tarkastelemaan niitä individualistisia ajatuksia, jotka itivät valistusaikaa seuranneen uushumanismin ja romantiikan maaperässä.

Uushumanismin ihanteena oli helleeninen, luontaisia kykyjensä kaikenpuolisesti harmoniseksi esteettiseksi kokonaisuudeksi kehittävä ihminen. Se edusti siis taaskin sitä individualismia, jonka kohteena on yksilö. Siinä suhteessa se muistutti renessanssin aristokraattista individualismia. Se oli pikemmin esteettistä kuin eettillistä. Sikäli kuin siihen liittyi eettillisiä tekijöitä, nämä olivat usein uskonnollisista tunnelmista peräisin.

Tyypillinen tälle katsantokannalle on Goethen säe: »Höchstes Gut der Menschenkinder sei doch die Persönlichkeit!» sekä hänen Wilhelm Meisterinsä lause, että hän elämänsä päämääräksi on asettanut: »itseni kehittämisen aivan sellaisena kuin olen». Samanlaisen hengen valtaamana nuori Schleiermacher lupaa itselleen: »Tullä yhä enemmän siksi, mikä olen, se on ainoa tahtoni; jokainen teko on tämän yhden tahdon erikoista kehitystä.»<sup>19</sup> Suuria, omaperäisiä, luovia persoonallisuuksia kunnioitettiin ja ihannoitiin, olivat ne sitten omia aikalaisia kuten Napoleon tai kuuluivat menneisiin aikoihin kuten Schillerin näytelmien henkilöt (esim. Wallenstein). (Schillerissä voidaan

kuitenkin havaita kehittymistä esteettisestä eettiseen asenteeseen. Myöhemmin häneen vaikutti ainoastaan moraalinen suuruus.) Tätä aikaa voisi yksinkertaisimmin sanoa eräänlaiseksi esteettisen neronpalvonnan ajaksi. Se on saanut ilmauksensa erityisesti Friedrich Schlegelin aikaisemmassa tuotannossa (erityisesti romaanissa »Lucinde»). Kasvaa esille se ajatus, että suurilla henkilöillä on omat eettiset imperatiivinsa, sitten se, että sellaiset on jokaisella yksilöllä <sup>20</sup>, kunnes vihdoin tullaan siihen äärimmäisyyteen, että yksilö itse luo suvereenisti omat velvollisuutensa ja oikeutensa. — Myöhempi »yli-ihmismoraali» saa näin aineksia romantiikasta ja Kant-Fichteläisestä individualistisesta omantunnon etiikasta 1800-luvun alkupuolella. Hiukan myöhemmältä kaudelta on mainittava Carlyle, jonka sankaripalvonta on jo jonkinlainen yli-ihmiskultin esiaste. Carlyle, josta Nietzsche tosin itse usein puhuu varsin pilkallisesti, on kuitenkin katsottava hänen edelläkävijäkseen ja on häneen tiedottomasti saattanut vaikuttaa. Toiselta puolen Carlyle itse oli vastaanottanut voimakkaita vaikutteita Goethen taholta. Carlyle puhuu sankareiden maailmasta, jossa jokainen on oma Messiaansa. Mutta lopultakaan hänen sankarinsa eivät ole itsenäisiä, omia arvojaan edustavia ihmisiä, vaan jumaluuden lähettejä. Samansuuntainen käsitys kuin Carlylellä suurista yksilöistä tavataan amerikkalaisella Emersonilla.

Individualismi on voittopuolisesti germaanisille kansoille ominainen katsantokanta. Ranskassa esiintyy vähemmän sen aseenkantajia 1800-luvun alkupuolella. Lähinnä olisi sellaisina mainittava Flaubert ja Renan, joitten individualismi oli neron aristokratian apoteoosia, sekä Proudhon, jossa se sai nihilistisen leiman. Tärkeimmät individualististen aatteiden kuuluttajat olivat kumminkin saksalaisia.

Näistä ansaitsevat huomiota erityisesti runoilija Heinrich Heine sekä filosofi Max Stirner, joka eräissä kohdin on

äskemainitun Proudhonin sukulaissielu. Heistä on epäilemättä Heine syvällisempi ja ilmeisesti rehellisempi ja rohkeampikin. Hän oli epäluuloinen kaikkea systeemifilosofiaa kohtaan; mutta hän on omalla tavallaan jo nuoruudessaan konsipioinut individualistisen maailmankatsomuksen ydinajatuksen. Tunnustuksissaan hän sanoo: »En ole koskaan ollut abstraktinen ajattelija, ja minä omaksuin tutkimatta Hegelin opin synteessin, koska sen johtopäätökset hivelivät turhamaisuuttani. Olin nuori ja ylpeä, ja ylpeydelleni teki hyvää, kun Hegeliltä kuulin, ettei, kuten isoäitini arveli, rakas Jumala, joka asuu taivaassa, vaan minä itse olin rakas Jumala täällä maanpäällä. Tällä järjettömällä ylpeydellä ei ollut ollenkaan turmiollista vaikutusta tunteisiini... Olinhan nyt itse moraalin elävä laki ja kaiken oikeuden ja vallan lähde.»<sup>21</sup>

Stirnerin kirjan nimi on »Der Einzige und sein Eigentum», ja sen mottona on Goethen runosäe: »Ich hab' mein Sach' auf nichts gestellt». Siinä hän esittää äärimmäisen egoismin moraalin, joka ei piittaa mitään mistään auktoriteeteista, olivat ne mitä laatua hyvänsä, jumalallisia tai inhimillisiä, moraalisia tai yhteiskunnallisia. Intohimoi-sella dialektisella säälimättömyydellä hän repii alas kaikki arvot asettamatta niiden sijalle muuta kuin tyhjän nume-rollisen minän. Stirnerin individualismi on sitä tyyppiä, jossa yksilön moraalin sisällyksenä on vapaus tehdä mitä hyvänsä ilman velvollisuutta mihinkään (ei esim. kykyjensä kehittämiseen, valtapiirinsä laajentamiseen t. m. s.) ja jossa moraalin objektina on yksistään minä, mutta minä, joka ei ole muuta kuin tyhjä käsite. Stirnerin filosofialla on merkityksensä ajatuskokeiluna, jommoinen kerran joka tapauksessa oli tehtävä, ja oireellista oli, että se luotiin juuri sinä aikana, jolloin se luotiin, mutta se on liiaksi konstruoitu ja teoreettinen omatakseen käytännöllistä vaikutusta. Ja kaikkein vähimmän tämän opin luoja itse eli sen hengessä. Se kuitenkin annettakoon hänelle

anteeksi, sillä ainako ajattelijat muutenkaan elävät oppinsa mukaisesti! Ei Nietzschekään, huomauttaa Leo Berg, ollut mikään »yli-ihminen», Carlyle ei ollut mikään »sankari» eikä Emerson mikään »ihmiskunnan edustaja» ja lisää: »Jos he olisivat sellaisia olleet, he eivät olisi kirjoittaneet kirjoja, vaan olisivat toimineet.»<sup>22</sup> Pahempi on, että Stirnerin egoistinen individualismi ei näytä olevan edes ajatuksissa ja mielikuvituksessakaan todella elettyä. Se on pelkkä ajatusrakennelma ja sentähden se on ansiosta jäänyt suhteellisen merkityksettömäksi. —

Individualistisen etiikan kehitymisessä on Schopenhauerilla, joka muuten on niin valtavasti vaikuttanut myöhempään aikaan, jokseenkin vähäinen suoranainen osuus. Schopenhauerin etiikkahan on metafyyssillisesti perusteltu säälietiikkaa. Säälässä yksilö tajuaa yksilöllisen olemassaolonsa tilapäisyyden ja näennäisyyden. Mutta välillisesti, välittämässä siirtymää Kantista ja Fichtestä Nietzscheen oli Schopenhauerilla hyvinkin suuri merkitys etiikan alalla. Kun Kant oli erottanut ihmisessä ikäänkuin kahdenlaista tahtoa, vietinomaisen taipumuksen, joka luonnostaan pyrkii pahaan ja tietoisin, järjellisen, intelligiibelin maailman yhteydessä olevan tahtomisen, joka on siveyslain läpätunkema, julistaa Schopenhauer kaiken tahdon pahaksi ja samalla pohjaltaan sokeaksi luonnonvietiksi, joka aseeksensa, olemassaolonsa turvaamiseksi, on luonut järjen. Hän katsoo tahtomista aluksi naturalistisemmalta, biologisemmalta kannalta kuin Kant. Mutta kun hänen nyt on tällaiselta pohjalta lähtien perusteltava etiikkansa, hän kietoutuu vaikeuksiin, sillä on arvoituksellista, miten sääli voi kulkea päinvastaiseen suuntaan kuin luonnollinen tahto, ja vielä vaikeammin on ymmärrettävissä täydellisen tahdonkääntymyksen mahdollisuus, missä tahto alkaa tahtoa omaa häviämistään, jommoista kuitenkin Schopenhauerin mukaan esiintyy eräissä, tosin harvalukuisissa henkilöissä. Kysymme: mistä on peräisin tämä »hyvä»



tahto? Se on suoranainen ihme. Asiaa ei auta paljonkaan selitys, että yksilö on nähnyt »Majan harson» lävitse ja oivaltanut individuaalisen olemassaolonsa näennäisyyden. Sillä tämä näkeminen kaiketi olisi tiedoitsemistoimintaa, mutta sehän Schopenhauerin mukaan on tahdon palveluksessa. Kuinka voi puu kantaa omalle laadulleen vieraita hedelmiä? Mutta vaikkakaan Schopenhauer ei osaa tyydyttävästi perustella omaa etiikkaansa metafyyssillisesti, oli kuitenkin tärkeä merkitys sillä seikalla, että hän tehosti tahdon ja senkautta eettillisten arvostusten riippumattomuutta älytoiminnasta. Tässä kohden hän raivasi tietä Nietzschen opille.

Hegelin filosofia ei suoranaisesti kulkenut individualistisia uria. Pikemminkin oli sen henki individualismin vastainen eettillisessä suhteessa, kun nimittäin Hegel antoi kollektiivisille kokonaisuuksille metafyyssillisen merkityksen. Hänen eettillisessä »universalismissaan» on yksilö yhteisön alle alistettu. Mutta Hegelin jumaluuskäsityksessä piili ituja individualismiin, joita sittemmin nuorhegeliläiset kehittivät edelleen. Hegelin mukaan jumala on jumala ainoastaan, mikäli hän tulee tietoiseksi itsestään ja tämä tapahtuu ihmisessä. Kun Hegel sitäpaitsi esitti, että jumala on alinomaisessa »tulemisen» (werden) tilassa, ei tarvittu kovinkaan pitkää harppausta siihen, että juuri yksilöt olivat jumaluuden kannattajia, että he loivat itsensä jumalan ja tavallaan olivat jumala. Jumala oli ihmisen itsensä luoma korkeampi minä. Tällaiseen ajatukseen saattoi jo Kantin praktillinen filosofia johtaa, mutta sillä oli juurensa jo kauempanakin menneisyyden uskonnollisessa ajattelussa, saksalaisessa panteistisessa mystiikassa, varsinkin siinä myöhemmässä mystiikassa, jonka tapaamme Angelus Silesiuksella. Tämä sanoo: »Cherubinischer Wandersmann»-kirjassaan esim.:

»Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nun kann leben;  
Werd' ich zu nicht, er muss vor Not den Geist aufgeben.»

»Ich bin so gross als Gott, er ist als ich so klein;  
Er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein.»

»Der ungewordne Gott wird mitten in der Zeit,  
Was er nie ist gewest in aller Ewigkeit.»

»In Gott wird nichts erkannt: Er ist ein ewig Ein.  
Was man in ihm erkennt, das muss man selber sein.»<sup>13</sup>

Nuorhegeliläisistä uskontofilosofeista ansaitsee erityistä huomiota Ludwig Feuerbach. Hänessä Hegelin aatteet saavat naturalistisen käänteän. Jumala on selitettävissä psykologisesti ihmisen toivekuvitelmaksiksi, mutta hän on kuitenkin projektio ihmisen äärettömän olemuksen puolesta. Hän on ihmisen olemus vapautettuna yksilöllisen, todellisen, ruumiillisen ihmisen rajoituksista. Jumala on tämä olemus havainnollisessa muodossa ja palvottuna itsenäisenä oliona. »Näin ollen usko jumalaan ei ole muuta kuin uskoa inhimilliseen arvokkuuteen (Würde), ihmisen uskoa olemuksensa absoluuttiseen realiteettiin ja merkitykseen». Jumala on ihmisen itsetunto puhdistuneena kaikesta vastenmielisyydestä, jumalan rakkaus on jumalalliseksi tehtyä itserakkautta.<sup>24</sup> Samansuuntaista jumaläkäsitystä kannatti Hegelin koulusta lähtenyt Bruno Bauer myöhemmällä iällään.

Näin syntynyt uusi katsantokanta oli kuitenkin vielä siinä suhteessa valistusajan ja klassisismien hengen vallassa, ettei se kiinnittänyt päähuomiotaan määrättyyn, yksityiseen ihmiseen, vaan ihmiseen lajina. Se ihmisen olemus, josta jumala oli projektio hänen tajunnassaan, oli samanlainen kaikilla yksilöillä ja se aitaus, mikä uskonnollisessa tunteessa murrettiin, oli yksilön ja lajin, yleisinhimillisen välillä. Uskonnon arvokkaan ytimen näkee Feuerbach rakkaudessa puhtaasti inhimilliseen olemukseen. Seuraava aste oli, että painopiste siirrettiin yleisinhimillisestä tarkasti yksilölliseen olemukseen ja nähtiin siinä arvokkainta,

mitä oli olemassa, sekä samalla tehtiin siitä uskonnonkaltaisen palvonnan esine.

Yksilön tärkeyttä moraalin ja uskonnon piirissä tehostaa varsinkin tanskalainen Søren Kierkegaard. Hänellä on yksilöllinen tai ehkä mieluummin subjektivistinen asenne erinomaisen jyrkkä. Mutta hän puolestaan riippuu kiinteästi kiinni kristinuskon jumalakäsitteessä. Myöskin Kierkegaard oli kuten useimmat yllämainitsemamme ajattelijat saanut dialektisen koulutuksensa Hegelin filosofian kautta. Tarkastamme hieman lähemmin hänen ajatusmaailmaansa.

Kierkegaardissa tulevat radikaalisina näkyviin ne kaksi piirrettä, jotka olemme havainneet protestanttiselle mentaliteetille tunnusmerkillisiksi, nim. sisäisyys ja individualismi.<sup>25</sup> Hän ei tahdo tunnustaa mitään muuta oikeata uskonnollista elämystapaa kuin yksilösielun välittömän suhteen jumalaan otaksuen siten palaavansa alkukristilliseen käsitystapaan. Tämä suhde on niin välitön, ettei ajatus, joka olemuksensa mukaisesti aina liikkuu yleisissä kategorioissa, voi sitä käsittää. Se on sentähden irrationaalinen, jopa paradoksaalinen. Tässä kohdin Kierkegaard liittyy siihen antirationalistiseen hengenvirtaukseen, jonka yllä tapasimme Schopenhauerissa<sup>26</sup> ja merkillepantavaa on, että molemmat kääntyivät Hegeliä vastaan hänen oppinsa liiallisen ratsionalismin ja abstraktisuuden vuoksi. Yksilösielu viimeisessä konkreettisuudessaan on Kierkegaardille ainoa todellinen realiteetti, niin pian kuin siitä etäännyttään, joudutaan epätodelliseen ajatuskangastusten maailmaan. Tämän mukaisesti ei myöskään todellinen totuus ole muuta kuin totuutta yksilöllisestä sielusta. Ajatus yrittää läpituokea yksilösielun todellisuuden. Sitä on tosin ajatuksen yleisen luonteen tähden mahdotonta täysin toteuttaa, ja sentähden se on loputon prosessi, mutta pääasiana ei olekaan ajatuksen intellektuaalinen tulos sinänsä, vaan juuri tämä prosessi »itseyyden ilmitulo».

Tässä on kyseessä sielullinen tapahtuma, josta tuskin kukaan lienee tehnyt niin syvällisiä ja länsimaisen uskonnollis-eettillisen ajattelun kannalta tärkeitä huomioita kuin Kierkegaard. Yksilön sielun tosiolimus on lähinnä tuntematon, mutta sikäli kuin ihminen on henkiolento, hän ei voi jäädä tähän tilaan, epätietoisuuteen omasta sielustaan, se tietää samalla: niistä erikoisista imperatiiveista, joita hän kantaa itsessään. Se jännitys, joka syntyy, kun syvempi minä pyrkii ilmi, mutta ei saa siihen tilaisuutta, aiheuttaa tuskan ('Angest'); mutta kun se tulee ilmi, aiheutuu uusi tuska siitä, ettei tätä itseyyttä omaksuta täydellisesti, vaan asetetaan ulkonainen itsetehostustaan takaa-ajava minä sen sijalle. Näin saadaan erilaisia tuskan muotoja, joita Kierkegaard on nerokkaasti eritellyt kirjassaan »Sygdommen til Døden.»<sup>27</sup> Tässä sekä kirjassa »Om Begrebet Angest» ovat tärkeät varsinkin ne kohdat, joissa Kierkegaard selvittelee sitä sielunasennetta, joka syntyy silloin, kun »itseys» ('Selvet') tavallaan tulee tietoiseksi, mutta ei täydellisesti, koska intellektuaalinen refleksio ja siihen liittyvä itsekylläinen minuudellisuus pimitävät sen. Tällöin puuttuu se »sisäisyys», joka on oikean eettis-uskonnollisen elämän välttämätön edellytys. Refleksio ei sinänsä ole mikään tae siitä, että itseys »tulee ilmeiseksi»; sen tähden myös tuska on mahdollinen sen yhteydessä. Refleksiota uhkaa alati se mahdollisuus, ettei se tuo itseyyttä sinänsä, sisäisessä konkreettisuudessaan esiin, koska se pelkää täydellistä ilmituloa. Kierkegaard esittää tämän pelon »hyvän pelkäämiseksi» ('Angest for det Gode') ja nimittää sitä toisella nimellä »demoniseksi» tuskaksi. Hän mainitsee useita »demonisuuden» tunnusmerkkejä: demoninen on »kätkeytyä» ('det innesluttede') ja »tiedottomasti ilmenevää» ('det ufrivilligt aabenbare') se on »äkkillistä», se on sisällyksetöntä, ikävää. Se perustuu vapauden poissaoloon, joka taas johtuu tahdosta tai oikeammin totuustahdon puutteesta; tällöin on huomattava, että totuus-

tahto koskee yksilöä itseään ja yksistään häntä. Vapaus, totuus, sisäisyys ja tahto ovat Kierkegaardilla läheisissä yhteyksissä keskenään, mutta niiden suhteet ovat vaikeasti käsittein selitettävissä, varsinkin käyttämällä hegeliläistä dialektiikkaa kuten Kierkegaard tekee. Tämä vaikuttaa, ettei myöskään »demonisen» käsite tule täysin selväksi. Vapauden suhteesta demoniseen sanoo Kierkegaard:

»Demoninen ei tietysti riipu intellektuaalisesta sisällyksestä, vaan vapauden suhteesta annettuun sisällykseen ja sen suhteesta mahdolliseen intellektuaaliseen sisällykseen, kun nimittäin demooninen voi ilmetä velttoutena, joka ajattelee toista kertaa; uteliaisuutena, josta ei tule muuta kuin uteliaisuutta, epärehellisenä itsepetoksena; — —»<sup>28</sup>

Vapaudesta ja totuudesta taas Kierkegaard sanoo: »Vapauden sisällyksenä on intellektuaalisessa suhteessa totuus ja totuus tekee ihmisen vapaaksi. Mutta juuri senvuoksi on totuus vapauden aikaansaannos, niin että se alati synnyttää totuuden.» Mutta tätä totuutta ei ole ajateltava yleiseksi loogilliseksi totuudeksi, josta spekulatiivinen filosofia puhuu. »Se mistä minä sitävastoin puhun, on aivan yksinkertaista ja mutkatonta, että totuus on ainoastaan olemassa yksityiselle hänen itsensä synnyttäessä sen toiminnassa. Jos totuus on yksilölle jollakin muulla tavalla, ja jos hän estää sen olemasta itselleen sillä tavalla, on meillä demonisen alalle kuuluva ilmiö. »Totuudella on aina ollut monta äänekästä julistajaa, mutta kysymys on, tahtooko ihminen syvimmissä mielessä tunnustaa totuuden, antaa sen läpitunkea koko olemuksensa, omaksua sen kaikki johtopäätökset . . .»<sup>29</sup> Kun Kierkegaard puhuu toiminnasta, tarkoittaa hän määrätynlaista refleksion toimintaa, joka täydellisesti omaksuu tarjoutuvan sisällyksen. Se ei ole kontemplaatiota, sillä tämä tarkastelee passiivisesti objektiaan ja sen kautta jää sen ulkopuolelle. »Tämä itse-tajunta ei ole kontemplaatiota, sillä se, joka niin luulee, ei ole ymmärtänyt itseään, nähdessään, että hän samalla

kertaa on tulemistilassa, eikä sentähden voi olla mitään kontemplaatiolle valmista ('afsluttet'). Tämä itsetajunta on sentakia toimintaa, ja tämä toiminta taaskin on sisäisyyttä, ja aina kun sisäisyys on vastaamatta tätä tajuisuutta, on kyseessä demonisen muoto, kun sisäisyyden poisjääminen ilmenee sen hankkimisen pelkona.»<sup>30</sup> Sisäisyyden poisjäämisen yleisen olemuksen Kierkegaard ilmaisee näin: »Jokainen sisäisyyden poisjäämisen muoto on joko aktiviteetti-passiviteettia tai passiviteetti-aktiviteettia, ja kummassakin tapauksessa se riippuu itse-refleksistä.»<sup>31</sup>

Tämä kaikki on kieltämättä kokolailla hämärää puhetta. Eikä asiaa paranna suinkaan se, että Kierkegaard puhuesaan totuudesta samalla kertaa ajattelee sekä intellektuaalisia ja eetillisiä että uskonnollisia elämyksiä. Esitys olisi tullut epäilemättä puetuksi selvempään muotoon, jos Kierkegaardilla olisi ollut käytettävinsään alatajunnan ja tajuttoman käsite ja jos hän lähinnä, jättämällä uskonnolliset näkökohdat syrjään, olisi tarkastellut tajunnan ja alitajunnan keskinäistä kommunikaatiota. Itse asiassa nimittäin on Kierkegaardilla kysymys siitä, että alatajunnan sisällitys ei pääse tajuntaan sellaisenaan, vaan joko vaillinaisesti tai vääristettynä, ja hän osoittaa, mitkä tekijät ehkäisevät sen akseptoimisen selvässä tajunnassa. Hänen analyysinsä liikkuvat siis samojen sielullisten ilmiöiden piirissä, joita meidän aikanamme, varsinkin psykoanalyysi on tahtonut valaista. Analogiasta Kierkegardin ja psykoanalyysin välillä on huomautettu, niin m. m. Jaspers, joka kuitenkin samalla panee merkille sen eroavaisuuden, että psykoanalyysissa tajuisiksi pyrkivät voimat kuuluvat alimpiin, Kierkegaardilla taas korkeimpiin.<sup>32</sup>

Meille on tärkeätä Kierkegardin opissa, että hän panee eetillis-uskonnollisen elämän pääpainon totuudellisuuteen, yksilön vääjäämättömään tahtoon saattaa syvin persoo-

nallisuutensa itselleen tajuiseksi. Tätä prosessia hän, kuten näimme, nimittää »ilmeiseksi-tuloksi» ('at blive aabenbar'). Kierkegaardilla näin ollen tulee jo selvästi näkyviin, miten läheisesti yksilöllinen etiikka liittyy totuudellisuuden vaatimukseen.

Totuudellisuus merkitsee lähinnä syvemmän tajunnan arvojen ilmituloa, mutta se merkitsee samalla niiden tuntemista todella persoonallisiksi, yksilön o m i k s i arvoiksi. »Totuus» on tämän tähden jotakin enempää kuin pelkkää intellektuaalista sisällystä. Sen tajuamiseen tarvitaan elämys, joka ei ole puhtaasti intellektuaalinen. Kierkegaard nimittää tätä elämystä »varmuudeksi» ('Vished') tai »sisäisydeksi» ('Inderlighed'). Hän väittää, että viimeaikaisessa hengenelämässä puhtaasti intellektuaalinen totuus on määränsä puolesta kasvanut, mutta samalla siihen liittyvä »varmuus», »sisäisyys» on vähentynyt, josta on seurauksena ihmiskunnan tuskan ja levottomuuden lisääntyminen. »Minua ei haluta puhua suuria sanoja koko ajastamme, mutta tahtoisiko se, joka on tehnyt huomioita nykyjään elävästä sukukunnasta, kieltää, että siinä oleva epäsuhta ja sen tuskan ja levottomuuden syy on siinä, että yhteen suuntaan kasvaa totuus laajuutensa, massansa puolesta, osaksi myös abstraktisen kirkkautensa puolesta, kun toisaalta varmuus alati vähenee.»<sup>33</sup>

Varmuuden ja sisäisyyden olemusta on vaikea määritellä, sanoo Kierkegaard. Mutta hän mainitsee kuitenkin erään tärkeän tunnusmerkin, nimittäin vakavuuden. »Vakavuus tässä mielessä on persoonallisuus itse, ja ainoastaan vakava persoonallisuus on todellinen persoonallisuus . . .»<sup>34</sup> Tästä syystä »demoninen» ei koskaan voi olla vakavaa. Vakavuus taas tietää sitä, että ihminen toimii ikuisuuden merkeissä. Siksi »demoninen» ilmenee ikuisuuden kieltämisenä tai ulkonaistamisena.

Kierkegaard on täysin selvillä siitä, että tietoisuus, joka on eettillis-uskonnollisen edistymisen edellytyksenä, ei ole

riippuvainen pelkästään intellektuaalisista kyvyistä, vaan on tahdon asia. Tätä seikkaa koskee hänen analyysinsä varsinkin teoksessa »Sygdommen til Døden». Sokrateen mukaan on synty tietämättömyyttä; mutta, kysyy Kierkegaard, onko se alkuperäistä tietämättömyyttä, vai onko se aiheutettua, myöhempää tietämättömyyttä. Tuloksena on, että asianlaita on jälkimmäisellä tavalla. Yksilö himmentää itse tietoisuuttaan. Sokrateelta puuttuu eräs määre, määritellessään synnin, nim. tahto, uhma. »Toisin sanoen: kreikkalaisuudella ei ole uskallusta sanoa, että ihminen tietäen tekee väärin, tietäen, mikä on oikein, tekee väärin, ja niinollen se pelastuu pulasta sanomalla: jos joku tekee väärin, niin hän ei ole ymmärtänyt, mikä on oikein.»<sup>35</sup>

Sitävastoin »kristillisuus menee hieman kauemmaksi taaksepäin ja sanoo asian johtuvan siitä, ettei hän tahdo sitä ymmärtää, ja tämän vuorostaan siitä, ettei ihminen tahdo sitä, mikä on oikein . . .»<sup>36</sup> Tätä kristillistä katsantokantaa Kierkegaard pitää paradoksaalisena. Sitä ei voida ymmärtää, vaan se on uskottava. Uudemman psykologian kannalta ei sen kuitenkaan tarvitse näyttää yhtä käsittämättömältä. Nykyjään on jo kyllin tunnettua, miten alatai puolitajuiset pyrkimykset kykenevät ehkäisemään tajuntaa. On hyvinkin käsitettävää, että sellainen ei tule tietoiseksi, jonka tietoiseksi tuloa pidetään epämieluisana. Ainoastaan se Kierkegaardin esittämä seikka jää uskon asiaksi, että se, minkä pitäisi tulla tietoiseksi, olisi erikoinen kristillistä. Jos Kierkegaardia seurataan, pitäisi voida sanoa: »sinä et omaksu kristinuskoa, koska alatajuisesti tahdot olla sitä omaksumatta!» Mutta voidaan kysyä, oliko edes se, mitä Kierkegaard itse ajoi takaa, enää kristinuskoa tämän sanan perinnäisessä mielessä. Tosin oli Kierkegaard itse tästä vakuutettu. Hän omasta mielestään juuri edusti puhtaan kristinuskon asiaa ja näki kristinuskon historiallisissa muodoissa ja varsinkin oman aikansa ja ympäristönsä virallisessa kirkollisuudessa



kristinuskolle vierasta ulkonaistumista, suunnattoman häväistyksen tämän opin henkeä vastaan. Mutta sittenkin on mahdollista, että hän oli joutunut jonkinlaisen itsepetoksen uhriksi tässä kohdin, vaikka hän yleensä kaikin voimin koetti taistella sitä vastaan. Kenties yhtä hyvin voidaan käsittää asia niin, että Kierkegaard itse asiassa oli päätenyt uuteen etiikan ja uskonnollisuuden muotoon: individualistiseen. Kenties oli Brandes oikeassa vertauksellisesti sanoessaan, että Kierkegaard löytöretkellään, Intiaa etsiessään oli päätenyt Amerikkaan, mutta väitti yhäti kivenkovaan, että hänen löytämänsä maa oli Intia. Hän luuli löytäneensä alkuperäisen kristinuskon, mutta tosiasiaassa oli löytänyt muuta: »yksityisen ihmisen» (den Enkelte). Kierkegaard koetti pakottaa tekemänsä uudet eetillis-psykologiset huomiot vanhoihin kaavoihin, jotka eivät enää kyenneet täysin tätä sisällystä vastaanottamaan. Me voimme myöntää, että kristinuskon alkuajatuk-sissa piili ituja sellaiseen käsitykseen kuin Kierkegaardin, mutta niitä ei voida samastaa hänen äärimmäisen individualistisen oppinsa kanssa. Kierkegaardin sovitteleva pyrkimys johtui hänen auktoriteettialtiudesta: hänen oli saatava sovitetuksi se auktoriteettivastaisuutensa kanssa, ja tuloksena oli omituinen kompromissi. Kun me tässä tarkastelemme Kierkegaardia, täytyy meidän eliminoida pois hänen oppinsa kristilliset ainekset. Ja silloin näyttäytyy meille ennenkaikkea eetillinen individualisti, joka epätoivoisella vimalla koettaa pitää kiinni auktoriteetista, jolle hän antaa traditsionaalisen Jumalan piirteet. Nietzscheässä tapahtuu irtautuminen auktoriteetista, mutta yhtä väkivaltaisella ja epätoivoisella tavalla.

Muuten nämä kaksi miestä ovat sielullisen struktuurinsa ja henkihistoriallisen asemansa puolesta hyvin samantaisia. Kierkegaardin »den Enkelte» ja Nietzschen »yliihminen» ovat läheistä sukua toisilleen. Eikä edellistä suinkaan ilman syytä ole joskus sanottu »pohjoismaiseksi

Nietzscheksi». Heistä sanoo Jaspers: »Molemmat vetoavat ihmisessä tapahtuvaan elävään prosessiin, yksityisen edesvastuuseen, syvimpään individualistiseen vakavuuteen rehellisyydessä ja suoruudessa kaikkea kohtaan itsesään.»<sup>37</sup>

Ei voi olla suinkaan sattuma, että 1800-luvun keskivaiheen kummankin puolen esiintyi kaksi niin radikaalista individualistista oppia kuin Kierkegaardin ja Nietzschen. Ne olivat epäilemättä ajan merkkejä. Kumpikaan niistä ei tosin alussa saavuttanut huomiota muuta kuin varsin rajoitetussa piirissä. Ne olivat vielä liian uusia ja mullistavia. Mutta ne eivät myöskään unohtuneet ja hävinneet ihmisten tietoisuudesta, vaan päinvastoin aikaa myöten niiden vaikutus lisääntyi. Tämä seikka on epäilemättä symptomaattista laatua. Se osoittaa, että individualistiset eettinen virtaus voimistui ja levisi yhä laajempiin piireihin vuosisadan kuluessa.

Siirrymme nyt Nietzscheen, joka meidän aiheellemme on merkitsevin 19:n vuosisadan ajattelijoista. Hän, kuten jo olemme huomauttaneet, saattaa päätökseen ajatusvirtauksia, jotka aikaisemmin olivat olleet liikkeellä, tekee johtopäätöksiä, joihin hänen edeltäjillään ei ollut ollut uskallusta. Hän on monessakin suhteessa individualistisen etiikan huipistuma. Mutta hänen oppinsa on kuitenkin etiikkaa, joskin toisenlaista kuin sovinnainen sosiaalinen.

Jo Schopenhauerilla tavataan arvostus, joka täydellisesti poikkeaa siihenastisesta perinnäisestä länsimaisesta arvostuksesta: se, että olemassaolo on jotakin ei-ollapitävää, pahaa. Tämä oli ennenkuulumatonta länsimailla, ja se seikka, että sellaista mielipidettä kävi puoltaminen yhtä vahvoilla perusteilla kuin käsitystä, että oleminen oli arvokasta ja hyvää, oli jo omiaan saattamaan perinnäiset arvostukset kyseenalaisiksi. Mutta Schopenhauerin etiikka suppeammassa merkityksessään kulki kuitenkin vanhoja uria, mitä siveellisyyden sisällykseen tuli, ja näinollen

hänen alkuarvostuksensa, joka tietysti jo sekini oli eetilistä, sai fantastisen leiman. Sitä ei otettu täysin vakavalta kannalta eikä se sen enempää järkyttänyt mieltä. Mutta toista oli, kun esiin astui henkilö, joka saarnasi oppia, joka merkitsi suurimman osan vanhoja hyveitä mitättömiksi, repi alas vuosituhantisia kunnianarvoisia ihanteita. Sitä pidettiin ainakin ensi näkemältä moraalisen anarkiana, äärimmäisenä egoismina, täydellisenä immoralismina, joksi se itsekin itseään nimitti.<sup>38</sup> Mutta tällöin se käytti harhaanjohtavaa nimitystä itsestään. Sillä tosiasiaa se oli etiikkaa, joskin uutta, eikä edes sitäkään, koskapa sen alkeita oli kaikkialla, varsinkin protestanttisen eettillisen ajattelun piirissä. Siitä persoonallisesta edesvastuusta, joka oli ollut tämän etiikan kardinaalikohtia, teki Nietzsche täyttötotta. Hän oli vain johdonmukaisempi ja meni pitemmälle: hän ei perinnäisen etiikan mukaisesti tyytynyt siihen, että yksilö oli edesvastuullinen toimistaan määrätyn perinnäisen kaikkia koskevan moraalien normien puitteissa, vaan vaati, että yksilön tuli itse määrätä, valita koko moraalisensa ja tehdä se oman persoonallisen olemuksensa mukaisesti. Edesvastuu hänen opissaan oli tuskin pienempi kuin esim. Kantin, Fichten ja Kierkegaardin opeissa, vaan pikemminkin suurempi, pingoitettu murtumispisteeseensä asti. Sillä nyt oli yksilö jätetty täydellisesti oman itsensä varaan: hän tosin oli ilman minkään auktoriteetin painostusta, mutta myös ilman minkään auktoriteetin tukea, eettisesti täysin yksin. Juuri edesvastuumomentti erottaa Nietzschen perinjuurisesti Stirneristä, niin monia muodollisia, ulkonaisia yhtäläisyyksiä kuin heidän oppiensä välillä muuten voitaneenkin havaita. Stirner ei tunne persoonallisesti eletyn arvon käsitettä, joka Nietzscheissä on aivan keskeinen, olkoon että hän käsittää arvon täysin subjektiiviseksi. Nietzscheillä yksilö on arvojen kannattaja, Stirnerillä sisällyksetön abstraktiopiste, jolla ei ole mitään eetilistä ulottuvaisuutta, ei subjektiivisesti eikä objektiivisesti katsoen.

Protestanttista perua Nietzscheä oli äärimmäisen sisäisyyden prinssiipi. Hän arvosteli melkein pä ankarammin sitä, mikä rajoittui pelkkään sisämaailmaan kuin sitä, mikä sai ilmauksensa ulkonaisessa teossa. Tätä kuvastaa sellainen aforismi kuin seuraava: »Jollemme säästä toisten henkilöiden kunniaa yhtä paljon yksinpuheluissamme kuin julkisuudessa, olemme säädyttömiä ihmisiä.»<sup>35</sup> Sisäelämän, ihmisen syvimpien ajatusten ja tarkoitusten huomioonottaminen eettisesti relevantteina tekijöinä meni Nietzscheä niin pitkälle, että hän tahtoi tehdä yksilön vastuunalaiseksi myöskin siitä, mitä hänessä tiedottomasti tapahtuu, hänen alitajuisista tunteistaan, tahtomuksistaan ja ajatuksistaan. Tästä syystä hänen etiikkaan totuudellisuudella positiivisena ja itsepetoksella, epätotuudellisuudella negatiivisena taipumuksena on niin keskeinen asema, kuten pian tulemme näkemään.

Protestanttista Nietzscheä on edelleen hänen individualisminsa ja subjektivisminsa sekä yksilön eettillisen autonomisuuden tehostaminen. Mutta tässäkin suhteessa hän menee pitemmälle kuin edeltäjänsä. Luther hylkäsi maalliset auktoriteetit, mutta piti sitä ankarammin kiinni Jumalasta ja Raamatusta, Kant julisti ihmisen siveellistä autonomiaa, mutta säilytti auktoriteettina vielä transcendentin siveyslain, joka hänellä astui Jumalan tilalle, samoin teki Fichte, ja Kierkegaardilla on kaikesta subjektivismista huolimatta taustalla Jumala lopullisena tuomarina. Romantiikka oli puhunut siitä, että ihmisen tuli pyrkiä olemaan vain oma itsensä, muttei ollut rohjennut ulottaa tätä vaatimusta eettiselle alalle. Kun Schiller sanoo, että »oikeassa on jokainen omaperäinen luonne, joka on sopusoinnussa itsensä kanssa», näki hän kuitenkin persoonallisuuden enemmän esteettisesti. Hebbelillä tosin jo astuu yksilöllisen etiikan, yksilöllisten imperatiivien mahdollisuus esiin. Hänellä on rohkeutta siihen, mitä romantiikka ei uskaltanut, sanoo Horneffer<sup>39</sup>, mutta

hänellä on samalla tietoisuus siitä, että tällöin yleispätevää normia rikotaan. Yksilöllisen etiikan noudattamiseen liittyy paha omatunto. Vasta Nietzscheellä tapahtuu irtaantuminen kaikista auktoriteeteista <sup>40</sup>, kaikista normeista, olivatpa ne sitten uskonnollista tai eettistä laatua, lopulta intellektuaalisistakin normeista. Nietzsche ei enää tunnusta edes yleispätevää totuutta yksilön toimintaa sitovana instanssina. Sekin on hänestä taikauskoa, viimeinen mucto, mihin transcendentti auktoriteetti pukeutuu. Sekin on dekadenssi-ilmio ja elämän vapaan kehityksen ehkäisijä, ja sekin on — niin paradoksaaliselta kuin se tuntuu — ihmissuvun itsepetoksen aikaansaannos, sen hienoin, subliimein aste. Subjektiivisuus menee Nietzscheessä niin pitkälle, että se lopulta hävittää objektiivisen totuuden, kuten Kierkegaardilla näimme käyvän. Mutta Nietzsche ei pysähdy edes tähänkään, joka oli Kierkegaardin äärimmäinen kohta; hän menee tästäkin etemmäksi, joutuen johtopäätöksiin, joista vasta saamme puhua.

Protestanttista alkuperää oli Nietzscheessä myös yksilön toiminnan asettaminen ikuisuuden näkökulman alle ja sen yhteydessä oleva siveellinen vakavuus. <sup>41</sup> Ei tosin niin, että Nietzsche vakavuutta nimenomaan opissaan suosittelisi, päinvastoin hän tekee sen kysymyksenalaiseksi. Mutta hän menettelee niin sentähden, ettei vakavuuden tavanomainen merkitys sisältänyt niin suuta edesvastausta, niin suurta vakavuutta, kuin hän vaati. Hän näki siinä pintapuolisuutta tai valheellisuutta. Pintapuolisuuden, puuttuvan vakavuuden vuoksi ei Nietzsche voinut hyväksyä David Straussin kristinuskon kritiikkiä, vaikka tämän olisi voinut luulla olevan juuri hänen mielensä mukaista. Hän näki Straussissa poroporvarin. Samasta syystä hän ei voinut sietää esim. J. St. Millin ja Spencerin filosofiaa. Tämä vastenmielisyys oli lähinnä vain piirre hänen luonteessaan ja persoonallisuudessaan; mutta hänen

eetillinen vakavuutensa sai myöhemmin ilmauksensa myös hänen filosofiassaan, lähinnä »ihmisen paluun» ajatuksessa. Tämä oppi on epäilemättä Nietzschen — joskohta loogillisesti epätydyttävä — yritys saattaa etiikkansa »ikuisuuden näkökulman» alle. Oscar Ewald antaa tälle Nietzschen opille seuraavan normatiivisen muodon (Kantin kategorisen imperatiivin tapaan): 'Toimi niin, kuin jokaisella hetkellä olisi ikuisuusarvo ja kuin samalla keskittäisit tähän jakamattomaan nykyisyyteen kaiken tulevaisuuden!' ja huomauttaa siitä suunnattomasta vastuunalaisuustietoisuuden enenemisestä, mitä tällainen käsky merkitsee. Jokaisen yksilön luoman arvon tulee ilmetä hänelle ikuisena. Olemme yllä viitanneet, miten lähelle Fichten katso-  
musta<sup>42</sup> Nietzsche näin tulee, ja sukulaisuus Kierkegaardin pistää myöskin silmään.

Sisäisyys, subjektiivisuus, yksilön autonomia ja vastuunalaisuus ovat kaikki läheisessä riippuvaisuussuhteessa toisiinsa, ne kuuluvat elimellisesti yhteen, ja sentähden on ymmärrettävää, että ne ovat esiintyneet eetillisessä ajattelussa yhdessä. Ne ovat käsitteellisen erittelyn avulla saatuja eri puolia yhdestä yhtenäisestä eetillisestä asenteesta, joka ennenkaikkea on tavattavissa protestantismien tai protestanttisuuden vaikutuksen alaisen hengenelämän piirissä. Niin omituiselta kuin kuulostaneekin, täytyy meidän siis sanoa, että määrätty kehitysviiva yhdistää Nietzschen Fichteen ja Kantiin ja vihdoinkin Lutheriin. Hän on puhdasverinen saman protestanttisen mentaliteetin edustaja, ja eräässä mielessä ja eräin rajoituksin hänen oppinsa on protestantismia ilman sen uskonnollisia käsityksiä. Nietzsche kyllä filosofi näköjään eristettynä, mutta ainoastaan ulkonaisesti, ei aatteellisesti. Jälkimmäisessä suhteessa hän oli kiinteässä kosketuksessa ajanhengen ja kehityksen suunnan kanssa.

Myöskin yli-ihmisajatus pohjautui aikaisempiin hengenvirtauksiin, joskaan siitä ei voida sanoa, että se samassa

määrin koskettaisi protestantismin aatemaailmaa. Olemme nähneet sen alkeita renessanssissa <sup>43</sup> ja romantiikassa, jotka molemmat näkyvät voimakkaasti vaikuttaneen Nietzscheen; sittemmin Carlylen sankaripalvonta, Renanin nerokultti ja Saksassa Paul Lagarden uuden germaanisen aatelin haaveet raivasivat osaltaan tietä tälle ajatukselle.

Mitä yli-ihminen Nietzscheellä lopulta on, jää tosin epäselväksi. Milloin se on omaa minäänsä häikäilemättömästi muita vastaan ja muiden kustannuksella tehostava yksilö, jolloin Cesare Borgia ja Napoleon soveltuvat sen esimerkeiksi, milloin taas se on jotakin sisäisempää, yksilö, joka on sisäisesti vapautunut ja asettaa omat arvonsa kaiken normiksi. Milloin se on todellinen tai ainakin mahdollinen ilmiö, milloin taas ihanne tai eettinen postulaatti. Toisinaan tuntuu siltä kuin yli-ihminen olisi astunut vanhan jumalan tilalle, kuin Nietzsche olisi yli-ihmisen ja ikuisen paluun opin varaan tahtonut pystyttää jonkinlaisen uuden uskonnon, siinä mielessä nimittäin, että hän tahtoi uskottavan näihin asioihin kuin johonkin pysyvästi arvokkaaseen olevaisessa. »Kuolleita ovat kaikki jumalat, nyt me tahdomme, että yli-ihminen eläisi», sanoo Zarathustra <sup>44</sup>. Nietzsche julistaa uskontoa, jonka ytimenä on ihmisjumala, jumala, jonka ihminen luo itsessään. Kuten yllä huomautimme, oli jo uushegeliläisten, varsinkin Feuerbachin uskontofilosofia kulkenut tähän suuntaan vieviä uria. Saman ajatuksen, että jumala on etsittävä reaalisesta ihmisestä sinänsä, tapaamme samanaikaisesti kuin Nietzscheellä ja myöhemmin hämäränä aavisteluna muillakin kirjailijoilla, kuten Berg kirjassaan *Der Übermensch* osoittaa. Hänen mainitsemiensa lisäksi olisi ehkä ollut mainittava Carl Spitteler, jonka »Prometheus und Epimetheus» ilmestyi hiukan ennen Nietzschen »Zarathustraa». Tässä runoteoksessa kuvaillaan käyttämällä syvällistä symboliikkaa uuden jumaluuden syntymä-

prosessia. Spittelerin teoksen on psykologisesti, oman teoriasa valossa, analysoinut C. G. Jung. <sup>45</sup> Spitteleriä pidetään syystä Nietzsche-sukuisena henkenä; hän oli muuten ensimmäisiä, joka laajemmassa arvostelussa osoitti huomiota Nietzsche tuotannolle. <sup>46</sup> — Näyttää mahdolliselta, että Nietzsche yli-ihmisihanne syvimmältään on suorastaan lähtenyt juuri uskonnollisesta tarpeesta (ei esim. Darwinin kehitysteoriasta, se tuli vasta myöhemmin ajatusmotiiviksi). Tämä käy ilmi esim. Zarathustran II:sen osan luvusta »Auf den glückseligen Inseln». Zarathustran puhe antaa ymmärtää, että yli-ihminen luodaan täyttämään jumalan paikkaa, joka on osoittautunut valheelliseksi ja elämälle vahingolliseksi kuvitelmaksiksi.

Kuitenkin: yli-ihmisajatuksella ja niillä spekulatioilla, jotka Nietzsche siihen yhdistää, on meille tässä toisarvoinen merkitys. Sillä yli-ihminen ja yli-ihmisiikka kuuluvat Nietzsche profetalliseen julistukseen eikä siihen teoreettisempaan eetilliseen tarkasteluun, joka metoodisesti ja loogillisesti, mutta myös ajallisesti Nietzsche toiminnassa kulkee tämän julistuksen edellä. Tosin on myönnettävä, ettei Nietzsche kirjoituksissaan osaa aina pitää erillään tieteellistä kritiikkaa ja profettaa, joskin hän on tietoinen tämän eron periaatteellisesta tarpeellisuudesta. Arvostaja ja arvojen uudestaan arvioija pyrkii alati saatamaan äänensä kuuluville keskellä teoreettista analyysia.

Kuten tunnettua on Nietzsche moraalikritiikin summana se, ettei ole mitään objektiivisia eikä absoluuttisia arvoja, kaikki arvot ovat subjektiivisia. Niiden luuloteltu objektiivisuus perustuu ihmisten vuosisatoja ja -tuhansia jatkuneeseen itsepetokseen, jonka takana taas ovat puhtaasti biologiset tahtotendenssit. Turvatakseen olemassaolonsa ja laajentaakseen minänsä valtapiiriä ovat ihmiset luoneet moraalinormeja, eetillisiä ihanteita ja antaneet niille transcendentin, yliluonnollisen, jumalallisen sanktion. Monessa tapauksessa nämä ihanteet ja moraalikäskyt ovat



heikkojen, elämään huonosti sopeutuvien, dekadenttisten ihmisten luomia. Se on heidän keinonsa tehostaa itseään olemassaolon taistelussa — vetäytyä eettillisten ja uskonnollisten aatteiden turviin, tuomita kaikki vapaa, voimakas elämä ja asettaa heikkojen elämänasenne noudatettavaksi ihanteeksi. Tällaista mentaliteettia edustaa Nietzsche mukaan ennen kaikkea kristinusko. Nietzscheillä on taistellessaan perinnäisiä eettillisiä ja uskonnollisia ihanteita vastaan vaikuttimena kaksi seikkaa: toinen se, että nämä ihanteet ja arvot ovat heikkojen ihanteita ja ovat omiaan edistämään heikkoutta ja heikkojen vallassa tai ainakin elämässä pysymistä, toinen se, että ne ovat valheellisia, epärehellisiä, itsepetoksen tuotteita. On vaikea sanoa, kumpi motiivi Nietzscheillä on voimakkaampi: halu hävittää kaikki raihnas ja heikko vaiko tahto totuuteen. Tässä on jonkinlaista häilyväisyyttä, joka vie omituiseen antinomiaan, kun Nietzsche ryhtyy esittämään omia ihanteitaan ja arvojaan. Nietzsche tunsi tämän itse, se esiintyy hänelle totuudellisuuden probleemina (*Problem der Wahrhaftigkeit*). Näyttää siltä kuin hän ainakin teoreettisesti olisi lopulta hylännyt totuudellisuuden valtatahdon hyväksi eettillisenä imperatiivina. Persoonallisesti hän ei sitä vastoin voinut vapautua totuudellisuuden primaatista. Mutta katsokaamme ensin Nietzscheen oppia tarkemmin.

Objektiivisen kritiikin kannalta ovat kaikki arvot Nietzscheen mukaan subjektiivisia. Hän ei kuitenkaan tyydy tähän toteamaan, vaan pystyttää se lähtökohtanaan oman etiikkansa. Hänen destruktiivista filosofiaansa täydentää konstruktiivinen. Arvot eivät ole esineissä, vaan ne pannaan niihin; arvot asetetaan ja ne asettaa yksilön tahto. Ja koska yksilöt olemukseltaan ovat erilaisia, he asettavat erilaisia arvoja. Nämä arvot eivät ole mitään »totuuksia», eivät yleispäteviä, eikä niitä voida todistaa oikeiksi kuten logiikan lausemia. Ne ovat täysin sen yksilön varassa, joka ne tahdolla asettaa. Mutta tämä

seikka ei voi estää yksilöä kaiken loogillisuuden ulkopuolella tekemästä niille propagandaa, värväämistä ihmisiä arvojensa puolelle. <sup>47</sup> Nietzschen oma etiikka oli tietoisesti tällaista yksilöllisten arvojen propagoimista. Siksi hän sen itse käsitti. Hän oli profeetta, mutta sellainen, joka kriittisesti oli perustellut profeettatehtävänsä. <sup>48</sup> Tätä omaa yksilöllistä arvosysteemiään Nietzsche ajaa »Zarathustrassa».

Kuitenkin voimme Nietzschen kriittisen moraali-filosofian ja hänen persoonallisen julistuksensa välille konstruoida siirtymävaiheen, joka loogillisesti on tarpeellinen, joskaan se ei ole saanut hänen teoksissaan selvää ilmaisua. Nietzsche alkaa nimittäin konstruktiiivisen toimintansa sillä, että hän tahtoo yksilön itsenäisesti asettavan arvoja tai sanoaksemme asian toisin: »tulemaan siksi, mikä hän on». Olemme jo yllä viitanneet hänen aforismiinsa »Fröhliche Wissenschaftissa»: »Mitä sanoo sinulle omatuntosi? — Sinun pitää tulla siksi, mikä olet!» Ja edempänä toisessa kohdassa samaa kirjaa <sup>49</sup> hän sanoo: »Mutta me tahdomme tulla siksi, mitä olemme — uusiksi, ainutlaatuisiksi, vertaamattomissa oleviksi, itselleen lakeja säätäviksi, itsensä luoviksi! — — Sentähden: Eläköön fysiikka! Ja vielä enemmän eläköön se, mikä meidät siihen pakottaa, — rehellisyytemme!» Vielä »Antichristissa» hän sanoo: »Päinvastaiseen käskivät syvimmat säilymis- ja kasvamislaite: että jokainen löytäisi itselleen oman hyveensä, oman kategorisen imperatiivinsa.» <sup>50</sup> (Tässä tosin näemme, miten biologiset näkökohdat työnnetään etualalle.) Voisimme pukea sen etiikan, johon tällaiset lausunnot viittaavat, abstraktisesti seuraavaan muotoon: Jokainen toteuttakoon ne arvot, jotka hänen persoonallisuutensa asettaa! Näin käsitettynä Nietzschen oppi on äärimmäisen individualistista, mutta eettisenä kantana se ei ole kovin etäällä aikaisemmin

Saksan filosofiassa esitetyistä opeista. Siinä on vain auktoriteetiksi täydellä todella tehty subjekti itse.

Nietzschen oppi tässä mielessä on myös äärimmäisen formaalista. Siinä on poistettu sekin sisällyksellinen aines, että toiminnan maksiimin tulee soveltua yleiseksi periaatteeksi, minkä tapaamme Kantin etiikassa. Tällaisena ei Nietzschen etiikka sisällä sitäkään, että yksilön toiminnan tarkoituksena olisi hänen itsensä tehostaminen, voimakkaaksi tekeminen, omien kykyjensä vaaliminen, elinkelpoisuuden lisääminen. Tällaiset momentit ilmenevät vasta hänen profeetallisessa yli-ihmisiitikkassaan.

Eräs materiaallinen momentti kuitenkin on, joka miltei välttämättömästi kietoutuu tähän muuten formaaliseen etiikkaan siinä tapauksessa, että yksilö omaa tämän ominaisuuden, hän voi toteuttaa omat arvonsa, olla oma itsensä. Se on samalla ainoa tekijä, joka voi ehkäistä yllämainittua etiikkaa suistumasta moraaliseksi holtittomuudeksi. Mutta Nietzsche oli samalla tietoinen siitä, miten vaikeasti toteutettava totuudellisuuden vaatimus on. Kenties tätä silmälläpitäen hän sanookin: »Tule siksi, mikä olet»: se on kehoitus, joka on sallittu aina vain harvoihin ihmisiin nähden, mutta joka kaikkein harvimpiin näistä harvoista nähden on tarpeeton.»<sup>51</sup>

Nietzschen oikeus esiintyä uuden etiikan julistajana siis loogillisesti perustui siihen yleiseen eettilliseen periaatteeseen, että yksilön oli edustettava oman olemuksensa arvoja. Hänen oma, persoonallinen etiikkansa oli siis ikäänkuin äskennmainitun formaalisen etiikan ylärakennus eikä voida katsoa loogilliseksi virheeksi, että se sisältää runsaasti materiaalisia aineksia.

Näiden aineiden joukossa on — tahdonlujouden, itsekurin, rohkeuden y. m. ominaisuuksien ohella — myös totuudellisuus. Hän nimittää sitä eri tavoin: »Wahrhaftigkeit», »Redlichkeit», »intellektuelle Rechtschaffenheit», »intellektuelle Sauberkeit», »intellektuales Gewissen» — vaikea

on havaita näiden eri nimitysten merkityksissä mitään oleellista eroa; joskus hän käyttää tässä merkityksessä sanontatapaa »Wille zur Wahrheit»; myös »rein»-sanan merkitys tuntuu viittaavan samaan käsitteeseen. Monesta lausunnosta näkyy, miten korkealle Nietzsche tämän ominaisuuden asetti. Hän käsittää sen erikoisesti omaksi hyveekseen, »meidän (s. o. N:n ja niiden, jotka ovat hänen hengenheimolaisiaan) hyveeksemme.» Niin seuraavissa aforismeissa:

Die guten vier. — Redlich gegen uns selbst und was sonst uns Freund ist; tapfer gegen den Feind; grossmütig gegen die Besiegten; höflich — immer: so wollen uns die vier Cardinaltugenden. <sup>52</sup>

Redlichkeit — gesetzt, dass dies unsre Tugend ist, von der wir nicht loskönnen, wir freien Geister — nun, wir wollen mit aller Bosheit und Liebe an ihr arbeiten und nicht müde werden, uns in unsrer Tugend, die allein uns übrig blieb, zu »vervollkommenen. <sup>53</sup>

Totuudellisuus on uusi, kehittyvä (werdend), ennen vain vähän viljelty hyve:

Auf dieser Stufe der Wahrhaftigkeit stehen noch viele brave Menschen . . . Man beachte doch, dass weder unter den sokratischen noch unter den christlichen Tugenden die Redlichkeit vorkommt: diese ist eine der jüngsten Tugenden, noch wenig gereift, noch oft wechselt und verkannt, ihrer selber noch kaum bewusst, — etwas werdendes, das wir fördern oder hemmen können, je nachdem unter Sinn steht. <sup>54</sup>

Vieles krankhafte Volk gab es unter denen, welche dichten und gottstüchtig sind; wütend hassen sie den Erhemmenden und jene jüngste der Tugenden, welche heisst: Redlichkeit. <sup>55</sup>

— bis sie endlich falsch vor sich selber sind . . . Habt da gute Vorsicht, ihr höheren Menschen! Nichts nämlich gilt mir heute kostbarer und seltner als Redlichkeit. <sup>56</sup>

Totuudellisuus on toistaiseksi vielä erinomaisen harvainen ominaisuus ihmisissä. Nietzsche sanoo, että hän yhä uudestaan tekee saman havainnon, eikä tahdo sitä uskoa: »den Allermeisten fehlt das intellektuale Gewissen» (»kaikkein useimmilta puuttuu intellektuaalinen omatunto»). Väkirikkaimmissa kaupun-

geissakin on kuin erämaassa. Mitä auttavat hyväsydämissyys, hienous ja muut avut, jos ihminen tässä suhteessa on puutteellinen.<sup>57</sup> Eräässä toisessa paikassa Nietzsche sanoo, ettei hän ole taipuvainen tunnustamaan mitään suuruutta, jollei siihen ole liittyneenä »Redlichkeit gegen sich».<sup>58</sup> Hän toivoo, että kerran on tuleva aika, jolloin rehellisyyttä kaikkeen todellisuuteen nähden pidetään säädyllisyyteen kuuluvana.<sup>59</sup>

Pääasiallisin syy siihen, että Nietzsche tunsi vastenmielisyyttä sovinnaisessa mielessä »hyviä» ihmisiä kohtaan oli se, että hän katsoi heidän olevan epärehellisiä itseään kohtaan. Hän sanoo: ». . . gute Menschen reden nie die Wahrheit. Alles ist in den Grund hinein verlogen und verbogen durch die Guten.»<sup>60</sup> »Siveellisyyden kieltäminen» eräässä mielessä merkitsee Nietzscheillä sitä, että hän väittää sen olevan hienompaa tai karkeampaa itsepetosta. Hän otaksuu että kenties niissä, jotka ovat hyveellisyydestään ylistetyimpiä, on selaista enimmäin.<sup>61</sup>

Nietzsche menee niin pitkälle totuudellisuuden korostamisessa, että hän asettaa tietoisien valheen tiedottoman valheen edelle. Jälkimmäisessä hän näkee valheen perusmuodon:

Die gewöhnlichste Lüge ist die, mit der man sich selber belügt, das Belügen anderer ist relativ der Ausnahmefall.<sup>62</sup>

Eräässä toisessa kohdassa hän sanoo: Meidän nykyiset sivistyneemme, meidän »hyvät» ihmisemme, eivät valehtele — se on totta; mutta se ei ole heille kunniaksi! He eivät tunne oikeata, voimakasta, päättäväistä valhetta, vaan käyttävät epärehellistä valhetta, s. o. pettävät itseään siihen nähden, mikä heissä itsestään on »totta» tai »epätotta».<sup>63</sup>

Erikoisesti on kaikki usko — varsinkin uskonnollisessa mielessä — omiaan edistämään epätotuudellisuutta; siitä Nietzschen kielteisyys kaikkia uskonnollisia käsityksiä ja erikoisesti kristinuskoa vastaan; ja kääntäen: usko johtuu

usein sisäisestä epärehellisydestä. »Uskon omaksuminen pelkästään sen vuoksi, että se on tapa, sehän merkitsee: että on epärehellinen, että on pelkuri, että on veltto. — Ja niin olisivat siis epärehellisyys, pelkuruus ja velttous siveellisyyden edellytyksiä.»<sup>64</sup> Että usko ja epätotuudellisuus ovat toisilleen sukua, on pääteemoja varsinkin »Zur Genealogie der Moralissa» ja »Antichristissä». Nietzsche on sitä mieltä, että synnintuntokin usein on valheellista. »Näille hyveen näyttelijöille kristinusko asetti pidättimen: sitä varten se keksi inhoittavan synnillä komeilemisen ja prameilemisen, se toi valheellisen synnillisyyden maailmaan . . .»<sup>65</sup> Nietzsche kohdistaa yleisesti kaikkia uskonnon perustajia ja heidän kaltaisiaan vastaan moitteen puuttuvasta totuudellisuudesta, he eivät koskaan ole elämyksistään tehneet tietämisen omantunnonasiasia, eivät ole tulleet kysyneeksi: »Mitä olen oikeastaan kokenut?»<sup>66</sup> Tästä syystä on rehellisyys aina ollut kaikkien fanaatikkojen suuri kiusaaja (esim. Lutherin).<sup>67</sup>

Uskonto ja perinnäiset moraaliset ihanteet on pystytetty epärehellisuuden varaan. Realiteetilta riistettiin sen arvo, sen totuus, kun sen tilalle valehdeltiin ideaalinen maailma.<sup>68</sup> Nietzschestä ei ollut pahinta, että tuo ideaalinen maailma oli totuuden vastainen, vaan hänestä oli eettisesti vaarallisin se sielullinen tila, josta se oli versonut esille. Ja omassa toiminnassaan hän piti arvokkaimpana juuri sitä sielullista, joka teki mahdolliseksi vanhojen käsitysten voittamisen. Niinpä hän sanoo:

Die neuen Wahrhaftigen. — Überwindung des Dogmatischen und seines »Dünkels»: die zugehörigen Seelen Zustände als bisherige höchste Errungenschaft (von mir für mich).<sup>69</sup> Hän pitää itseään uranuurtajana juuri siinä suhteessa, että hän ottaa teoreettisen toimintansa eettisesti, totuudellisuusilmämääränään, että häntä johtaa »jener sublime Hang des Erkennenden, der die Dinge tief, vielfach, gründlich nimmt und nehmen will: als eine Art Grausamkeit des intellektuellen Gewissens und Geschmacks . . .»<sup>70</sup> Hän toteaa kuitenkin, että aikalaisten jou-

kossa todellisia »tietämisen idealisteja» ovat vain ne harvat, jotka eivät usko mihinkään ihanteisiin paitsi totuuteen; vain näissä asuu »intellektuaalinen omatunto». <sup>71</sup>

Näitä yksityisiä rehellisiä ajatteliijoita lukuunottamatta Nietzsche piti filosofeissa ja olletikin moraalifilosofoissa epätotuudellisuutta suorastaan konstitutiivisena ominaisuutena, ja sentähden hän ei voinut nähdä heissä hengenheimolaisiaan. Näin on ollut kautta aikojen: . . . das Bedürfnis des Gegners als Kriterium der Wahrheit, das Bedürfnis des Gegners als Fragezeichen zur Weisheit: diese Falschheit, Falschmünzerei geht durch die ganze Geschichte der Philosophie. Die achtbaren, aber nur spärlichen Skeptiker abgerechnet, zeigt sich nirgends ein Instinkt von intellektueller Rechtschaffenheit. <sup>72</sup> Absoluuttisten arvojen kunnioittaminen johtaa vääristelyyn:

Die Verehrung ist die hohe Probe der intellektuellen Rechtschaffenheit: aber es gibt in der ganzen Geschichte der Philosophie keine intellektuelle Rechtschaffenheit — sondern »die Liebe zum Guten» . . . <sup>73</sup>

Nichts ist seltener unter den Philosophen als intellektuelle Rechtschaffenheit: vielleicht sagen sie das Gegenteil, vielleicht glauben sie es selbst. Aber ihr ganzes Handwerk bringt es mit sich, dass sie nur gewisse Wahrheiten zulassen; sie wissen, was sie beweisen müssen, sie erkennen sich beinahe daran als Philosophen, dass sie über diese »Wahrheiten» einig sind. <sup>74</sup> Usein uskon kaipuu kuvitellaan pyrkimykseksi totuuteen. Näin on laita esim. Carlylella. <sup>75</sup> Nietzschen itsensä vaatima »hengen vapaus» merkitsee ankarinta totuudellisuutta ja häikäilemättömintä rohkeutta, mikä on tähän asti filosofiassa tuntematon. Se on: hundertmal den Philosophen und andern Jüngern der »Wahrheit» durch Strenge gegen sich überlegen sein, durch Lauterkeit und Mut, durch den unbedingten Willen Nein zu sagen, wo das Nein gefährlich ist — ich betrachte die bisherigen Philosophen als verächtliche Libertins unter der Kapuze des Weibes »Wahrheit». <sup>76</sup> Filosofin mittana on:

Wieviel Wahrheit er trägt, wieviel Wahrheit wagt ein Geist? — . . . Der Irrtum ist eine Feigheit . . . jede Errungenschaft der Erkenntnis folgt aus dem Mut, aus der Härte gegen sich, aus Sauberkeit gegen sich . . . <sup>77</sup>

Nietzsche on kuitenkin tietoinen siitä, että se totuudellisuus, joka hänessä ja hänen kaltaisissaan ilmenee perinnällisen moraalien ihanteitten ja kristinuskon käsitysten alarepimistähtona, itse asiassa johtaa juurensa näistä samaisista ihanteista ja kristinuskosta. Se on viimeinen absoluuttinen eetillinen vaatimus, mikä jäi jäljelle, kun kaikki muut kumoutuivat. Monessa kohdassa hän viittaa tähän tosiasiaan:

Man sieht, was eigentlich über den christlichen Gott gesiegt hat: die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtvater-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis.<sup>78</sup>

Aber unter den Kräften, die die Moral grosszog, war die Wahrheit: diese wendet sich endlich gegen die Moral, entdeckt ihre Teleologie, ihre interessierte Betrachtung — und jetzt wirkt die Einsicht in diese lange eingefleischte Verlogenheit, die man verzweifelt von sich abzutun, gerade als Stimulans...<sup>79</sup>

Nietzsche tunsikin ainakin omasta puolestaan, että häntä moraali- ja uskontokritiikissään oli johtanut eetillinen vaikutin: epätavallisen ankara, tinkimätön totuudellisuus. Verraten tätä kritiikkiään tragediaan («Tragödie der Tragödien») hän sanoo siitä eräänlaisella itseironialla: »olen itse neljännessä näytöksessä ottanut kaikki jumalat hengiltä — sulasta moraalisuudesta! Mitä nyt on tuleva viidennestä?»<sup>80</sup> Todella, hän oli joutunut vaikean pulman eteen. Hän ratkaisee sen kääntymällä profetalliseen julistukseen, aloittamalla filosofiassaan eräänlaisen uskonnollisen vaiheen, mutta samalla ollen pakotettu alogisuuteen, joka tuskin jää jälkeen niistä uskonnollisten oppien muodoista, joita hän itse oli niin ankarasti kritisoinut. Hän kulkee tästä lähin loogillista ja — mitä häneen itseensä tulee — psyykkistä kaaosta kohti. Tässä tahdomme kiinnittää huomiota hänen ajatustensa edelleenkehittymiseen ainoastaan, mikäli ne ovat yhteydessä totuudellisuuden kanssa.

Nietzsche oli viimeisiin asti pitänyt kiinni totuudellisuu-



desta eräänlaisena yleispätevänä arvona, se oli viimeinen ja ainoa hyve, jonka hän sinänsä oli säilyttänyt itselleen kristillisestä tai pikemminkin protestanttisesta etiikasta, ja se oli ollut hänen kritiikkinsä voimakkaimpana käytteenä. Nyt hän alkaa epäillä sen arvoa, ja tämä tapahtuu hänessä samanaikaisesti t o t u u d e n arvon ja käsitteen epäilemisen kanssa.

Nietzschen oli pakko joko hylätä molemmat samalla kertaa tai sitten pysyttää molemmat, sekä totuus että totuudellisuus. Ei käynyt päinsä hylätä totuutta ja kuitenkin väittää tekevänsä tämän totuudellisuutensa vuoksi, tai vaatia, että on oltava totuudellisia. Nietzscheillä kuitenkin tapaamme tällaista epäjohdonmukaisuutta. Niinpä hän sanoo:

Dass es nicht darauf kommt, ob Etwas wahr ist, sondern wie es wirkt —: absoluter Mangel an intellektueller Rechtschaffenheit.<sup>81</sup> Tässä näemme, miten Nietzsche pyrkii pysyttämään totuudellisuuden totuuden poistamisen jälkeen. Samanlaisen taipumuksen totuuden poiseliminoimiseen totuudellisuuden hyväksi tapaamme Kierkegaardilla.<sup>82</sup> Totuudellisuuden pysyttäminen ilman totuutta on kuitenkin mahdotonta, niinkuin lyhyt asian tarkastelu osoittaa.

Jos käsitämme totuudellisuuden pyrkimykseksi adekvaattiseen tietoon omien tajuntasäilysten laadusta, ei ole mahdollista olettaa tämän pyrkimyksen olemassaoloa ilman totuuden käsitteen hyväksymistä. Totuuden idean täytyy olla tajunnassa ainakin »regulatiivisena ideana» ja asianomaisen täytyy uskoa, että hänen totuudellisuutensa on sen noudattamista ja vaikk'ei hän ehkä uskoisi, että hän pyrkimällä totuuteen saavuttaakaan sitä täydellisesti, täytyy hänen kuitenkin olla vakuutettu siitä, että hän siten pääsee lähemmäksi totuutta, että siten tarjoutuu paremmat edellytykset sen saavuttamiseen. Pääseekö hän siten todella lähemmäksi totuutta, on toinen asia, tässä

teroitamme vain, että totuuteen uskominen on psykologisesti tarpeellista. Myöskin on ajateltavissa mahdolliseksi, että totuutta katsotaan voivan olla ainoastaan minän tietoisuutena omista sielullisista tiloistaan eikä ulkomaailmasta, mutta enempiä ei vaaditakaan, jotta totundellisuutta tarkoittamassamme mielessä voisi olla olemassa.

Jos käsitetään totuudellisuus realisoiduksi ko-ordinaatioksi todellisten elämysten ja tajuisten elämysten välillä, muodostuu suhde toisenlaiseksi. On ilmeistä, ettei totuudellisuutta voida tällöin ajatella olevan olemassa, jollei oleteta totuuden mahdollisuutta. Sillä se suhde, missä tajuisen sisällyksen oletetaan olevan objektiinsa, on juuri totuus. Asianomainen ei ehkä voi aikaansaada ko-ordinaatiota tajuisen elämyksensä ja tajuttoman sielunsisällyksensä välillä; tällöin hän ei ole totuudellinen, mutta totuus on oletettava ideana. Taikka voi tapahtua, että hän sen saavuttaa, vaikk'ei subjektiivisesti edes uskokaan totuuteen; tällöin on totundellisuutta vastoin subjektin omaa uskoa. Niin esim. skeptikko, joka sanoo epäilevänsä kaikkea, jopa omaa epäilyäänkin, voi puhua totta ja olla totuudellinen, jos nim. hän todella epäilee. Hän voi tietysti myös pettää itseään; ehkä hän ei itse asiassa epäilekään. Tällöin hän ei ole totuudellinen, mutta näin voidaan väittää ainoastaan edellyttämällä totuuden ideaa.

Vihdoin on huomattava, että totuudellisuutta pelkkänä sielullisena pyrkimyksenä, jolla on määrätty kvaliteetti, ei voida senkään tähden olettaa irrallaan totuuden ideasta, koska ilman tätä ideaa ei voida väittää minkään asiantilan olemassaoloa, siis ei myöskään totuudellisuuden.

On siis katsottava mahdottomaksi säilyttää totuudellisuus ilman totuutta. Ja me näemmekin, mitenkä Nietzsche lopulta on valmis tuomitsemaan sen perikatoon yhdessä totuuden kanssa. Valitettavasti ei hän ole selvästi ilmaissut käsitystään totuudellisuuskysymyksestä, joten emme voi seurata hänen ajatustensa loogillista kulkua, vaan

meidän on pakko turvautua hajanaisiin lausuntoihin. Se vain on varmaa, että Nietzschen pani totuudellisuutta epäilemään hänen oma totuudellisuutensa, se sai hänen olemaan epäluuloinen kaikkea kohtaan sekä muissa että varsinkin itsessään ja siis myös vihdoin omaa totuudellisuuttaan vastaan. Hän sanookin: »...er (= der Philosoph) hat heute die Pflicht zum Misstrauen, zum boshafte Schielen aus jedem Abgrunde des Verdachts heraus.»<sup>83</sup> Hän epäili, voiko ihminen yleensä saada tietää totuuden itsestään, onko itsetuntemus ylimalkaan mahdollinen. »Tämä epäluulo on», hän sanoo, »melkeinpä varmintä, mitä itsestäni tiedän.» »Minussa täytyy olla eräänlainen vastenmielisyyys u s k o a mitään määrättyä itsestäni.»<sup>84</sup> Hänessä syntyy ajatus, ettei ehkä olekaan mitään oikeata totuudellisuutta, vaan että sekin on eräs inhimillisen itsepetoksen muoto. »Siihen nähden, mitä 'totuudellisuus' on, ei ehkä kukaan vielä ole ollut kyllin totuudellinen.»<sup>85</sup>

Nyt totuus ihanteena ja absoluuttisena arvona oli Nietzschen käsityksen mukaan entisen Jumala-idean subliimein muunnos, usko totuuteen oli vielä eräänlaista transcendenttiin kohdistuvaa uskoa. Päästyään näin pitkälle Nietzsche piti jo yhdentekevänä sen, pääsikä totuus-tahto »totuuden» perille vai ei, vaan pääasiana oli, miten se vaikutti. Mitä merkitsee kaikki tahto totuuteen? hän kysyy »Zur Genealogie der Moralisa» (af. 27):

Nachdem die christliche Wahrhaftigkeit einen Schluss nach dem andern gezogen hat, zieht sie am Ende ihren stärksten Schluss, ihren Schluss gegen sich selbst; dies aber geschieht, wenn sie die Frage stellt, »was bedeutet aller Wille zur Wahrheit?«... Und hier rühre ich wieder an mein Problem, an unser Problem, meine unbekanntenen Freunde (— denn noch weiss ich von keinem Freunde): welchen Sinn hätte unser ganzes Sein, wenn nicht den, dass in uns jener Wille zur Wahrheit sich selbst als Problem zum Bewusstsein gekommen wäre?... An diesem Sich-bewusst-werden des Willens zur Wahrheit geht von nun an — daran ist keine Zweifel — die Moral zu Grunde: jenes grosse Schauspiel in hundert Akten, das den

nächsten zwei Jahrhunderten Europas aufgespart bleibt, das furchtbarste, fragswürdigste und vielleicht auch hoffnungsreichste aller Schauspiele...»<sup>86</sup> Tässä ehkä voidaan »tahto totuuteen» käsittää laajemmassa mielessä kuin se, missä ymmärrämme sanan totuudellisuus. Mutta eniten tulee joka tapauksessa juuri tämä muoto totuustahtoa kysymykseen. Nietzsche esitys on ylläolevassakin kohdassa hämärä, mutta koettakaamme selvittää itsellemme, miten hänen tarkoittamansa moraalinalalla syntynyt uusi tilanne on käsitettävä. Moraali oli totuudellisuuden yhä enetessä joutunut siihen, ettei ollut mitään yleispäteviä arvoja, paitsi totuudellisuus itse. Mutta tämänkin varaan saatettiin vielä pystyttää moraali: jokainen toimikoon omantuntonsa mukaisesti! Se edellytti totuudellisuutta ainoana ehdottomana hyveenä. Mutta onko sitten totuudellisuus ehdottomasti arvokas hyve? Eikö se ole omiaan tekemään ihmistä heikoksi, eikö se taistele elämän syvimpiä voimia vastaan? Onko epäily, joka alati on totuudellisuuden seuralainen, jotakin suositeltavaa? Nämä olivat tärkeitä kysymyksiä ja vaarallisia, varsinkin Nietzscheille itselleen, ja me näemme, miten ankaraasti tämä probleemi askarrutti hänen mieltään. Se uhkasi tavallaan koko hänen oppiaan. Juuri puuttuvan totuudellisuuden syytöksen varassa hän oli kumonnut vanhat käsitykset ja nyt kysyttiin, onko koko totuudellisuuden vaatimus ollenkaan oikeutettu. »T o t u u d e l l i s u u d e n p r o b l e e m i o n a i v a n u u s i . O l e n h ä m m ä s t y n y t . M e k a t s o m m e s e l l a i s e t l u o n t e e t k u i n B i s m a r c k i n t ä s s ä s u h t e e s s a s y y l l i s i k s i h u o l i m a t t o m u u d e n , W a g n e r i n k a l t a i s e t v a a t i m a t t o m u u d e n p u u t t e e n v u o k s i ; m e t u o m i t s i s i m m e P l a t o n i n j a h ä n e n *pia frausinsa*, K a n t i n h ä n e n k a t e g o r i s e n i m p e r a t i i v i n s a j o h t e l u n t ä h d e n , k u n h ä n e n u s k o n s a s i i h e n v a r m a s t i k a a n e i o l e t u l l u t h ä n e l l e t ä t ä t i e t ä . — V i h d o i n e p ä i l y k ä ä n t y y i t s e ä ä n k i n v a s t a a n : e p ä i l y n e p ä i l y . J a k y s y m y s t o t u u d e l l i s u u d e n o i k e u t u k s e s t a j a s e n l a a j u u d e s t a o n e d e s s ä m e .»<sup>87</sup> Ken-

ties oli totuudellisuuskin noita kristillis-asteettisen ajatus-tavan synnyttämiä hyveitä, jotka on voitettava, jotta yli-ihminen tulisi mahdolliseksi? Sekin satoi ihmistä ja minkä hyväksi? Transcendentin kuvitelman »totuuden» hyväksi, joka kenties ei ollut muuta kuin eräs valheen, erheen muoto! »Totuus» oli vain käytännöllisin tapa pettää itseään, mutta totuuspyrkimyksestä oli tehty moraalinen kategoria.<sup>88</sup> Koska »totuus» esiintyi skemaattisuutena, muuttumisen, moninaisuuden, ristiriitaisuuden pois-eliminoimisena, päätettiin, että todellinen maailma oli muuttumatonta, itsensä kanssa ristiriidatonta. Tämä ajatustapa esiintyi moraalisisella alalla siten, että konsipioitiin totuudellisen ihmisen ihanne, ihmisen, joka oli samanlaisena pysyvä, ristiriidaton. Kun nyt todellinen maailma on tulemista ja muuttuvaisuutta, oli totuudellisuus luonnonvastainen tendenssi. Se oli moraalisesti perustettu yritys tehdä maailma »todeksi» s. o. valheelliseksi, ja näin ollen oli totuudellisuus vain korkeampi potenssi valheellisuutta. »Jotta totuudellisuus olisi mahdollinen, täytyy ihmisen koko näköpiirin olla siisti, pieni ja kunnioitettava: edun pitää joka suhteessa olla totuudellisen puolella.» Eräässä toisessa kohdassa Nietzsche sanoo:

Moral der W a h r h a f t i g k e i t in der Herde. — Tatsächlich ist es Sache der Erziehung, das Herdenmitglied zu einem bestimmten Glauben über das Wesen des Menschen zu bringen: sie macht erst diesen Glauben und fordert dann daraufhin »Wahrhaftigkeit.»<sup>90</sup>

Me näemme siis, että Nietzsche ainakin teoriassa uhraa sen hyveen, mikä hänelle persoonallisesti oli ollut kallein ja arvokkain: totuudellisuuden. Hän pitää sitä mahdotto- mana siinä mielessä, että sillä päästäisiin »totuuteen», ja hän tuomitsee sen moraalisisena pyrkimyksenä. Hän oli epäilemättä tehnyt huomionsa totuudellisuudesta omasta itsestään. Kun hän sanoi, että »totuudellisuus lopulta kääntyy itseään vastaan», tiesi se samaa kuin että Nietzsche itse kääntyi itseään vastaan: niin pitkälle oli hänessä

mennyt »intellektuaalisen omantunnon julmuus». Hän kielsi totuudellisuuden — äärimmäisestä totuudellisuudesta! Mutta tällä hän oli ottanut askelen kohti täyttä kaaosta. Hänellä ei enää ollut mitään *t e o r e e t t i s t a* kiinnekohtaa kiellettyään *t o t u u d e n*, mutta ei myöskään mitään *m o r a a l i s t a*, kiellettyään *t o t u u d e l l i s u u d e n*. Minkä nimessä hän nyt enää filosofi? Valtatahdon? Mutta siihen hän oli päässyt juuri totuudellisuuden kautta: hän oli huomannut, että kaikki on valtatahtoa (esim. altruismikin)<sup>91</sup>, vaikka sille annetaan kauniita moraalisia nimityksiä. Jos nyt totuudellisuus julistettiin arvottomaksi, toi se mukanaan otaksuman, että koko valtatahtokonseptio on luonnonvastaisen tendenssin tuote, ehkä sairaaloinen kuvitelma, dekadenttisten aivojen aikaansaannos. Ja miksi nyt enää asettua vastustamaan kristinuskoa ja muita transcendentteja dogmijärjestelmiä ja etiikkoja? Kysymyshän ei enää voinut olla siitä, että ne olivat valheellisia, eikä siitä, että ne olivat valheellisen mielenlaadun ilmauksia, nythän oli vain enää kyseessä se, miten paljon kukin saattoi houkutellessa ihmisiä puolelleen ja siten laajentaa valtapiiriään. Eikö silloin ollut parhain se järjestelmä ja oppi, joka loihti ihmisten mieliin kuvitelmia Jumalasta, absoluuttisesta totuudesta, ikuisesta siveyslaista, kun ihmiset ne kerran saatiin omaksumaan? Eivätkö tällaisten oppien julistajat olleet todellisia yli-ihmisiä, kun he eivät kammoneet rakentaa uskontoja ja moraalijärjestelmiä valtansa laajentamiseksi ja olivat niin voimakkaita, että kykenivät itse niihin uskomaan, ihmisiä, joiden valtatahto oli niin suuri, että he, grandioosissa itsepetoksessa, samastivat subjektiiviset käsityksensä absoluutin kanssa ja istuttivat ne absoluuttisuuden varjon alla ihmisiin?

Nietzschen edessä oli oikeastaan enää vain yksi mahdollisuus: olla todella uusi uskonnonperustaja, joka asettui Jeesuksen, Muhammedin, Zoroasterin tasolle. Hän tunsi

tämän välttämättömyyden; mutta hänen omat psykologiset edellytyksensä olivat sellaiset ja hänen oppinsa kehityshistoria oli sellainen, ettei se ollut hänelle mahdollista. Hän oli kulkenut eteenpäin tietämisen, itsetuntemuksen tietä, ja itsetuntemus oli riistänyt häneltä voiman. Hän ei uskonut totuuteen, hän ei uskonut omaan itsetuntemukseensa, tuskinpa hän enää tiesi, tahtoiko hän todella »yli-ihmistä» vai mitä hän tahtoi:

Jetzt —  
 einsam mit dir,  
 zwiesam im eignen Wissen,  
 zwischen hundert Spiegeln  
 vor dir selber falsch,  
 zwischen hundert Erinnerungen  
 ungewiss,  
 an jeder Wunde müd,  
 an jedem Froste kalt,  
 in eignen Stricken gewirgt.  
 S e l b s t k e n n e r !  
 S e l b s t h e n k e r ! <sup>91</sup>

Nietzschen filosofia on herättänyt paljon huomiota ihmisten joukossa ajatuspitoisuutensa, syvällisten psykologisten huomioittensa, loistavan esitystapansa vuoksi. Mutta hänen elämäntyönsä pääteho ei kuitenkaan ole siinä. Hänen filosofiansa on katkonaista, ristiriitaista ja hänen käsitteensä usein epäselviä. Sen voima perustuu siihen, että se on tosi ilmaus hänestä itsestään ja että hän eli täydellisesti oppinsa. Suurta ei lopultakaan ole tämä filosofia sinänsä ajatustuotteena, vaan hänen filosofointinsa eettillisenä prosessina. <sup>93</sup> Se ruumiillistaa ennen kaikkea sen puolen hänen persoonallisuudestaan, joka oli hänessä keskeinen: hänen vääjäämättömän totuudellisuutensa. <sup>94</sup> Tämä oli hänessä olemassa, vaikka hänen filosofiansa olisi väääräkin, vaikka hän lopulta tuomitsikin totuudellisuuden. Hän oli kerran saanut johtotähdexseen tinkimättömän totuudellisuuden ja seurasi sitä, ja kun hän vihdoin tahtoi siitä

vapautua, ei hän enää voinut, vaan sortui sen vaatimuksen alle. Nietzsche oli vaatinut, että jokaisella olisi oma hyveensä, oma kategorinen imperatiivinsa: totuudellisuus oli luonnostaan hänen hyveensä, hänen kategorinen imperatiivinsa. Sitä seikkaa, että se johti hänet perikatoon, ei voida pitää vastaväitteenä hänen hyvettään vastaan, sillä jokainen ylimmaksi kehitetty hyve voi johtaa yksilön perikatoon — esim. rakkaus ja urhoollisuus —, ja tavallisesti tekeekin sen jonkinlaisella sisäisellä välttämättömyydellä. Ei mikään johdonmukaisesti kehitetty ja noudatettu ominaisuus ole vaarojaan vailla. Nietzsche ei suinkaan ollut mikään yli-ihminen ulospäin suuntautuvan valtatahtonsa puolesta, mutta hän oli epätavallinen ja esikuvallinen ihminen, mitä tulee ajattelumistahdon puhtautteen ja pelkäämättömyyteen. T ä s s ä ilmeni h ä n e n yli-ihmissäälimättömyytensä. Tämä ei — niinkuin sanoimme — ollenkaan merkitse sitä, että hänen oppinsa teoreettisena muodostuksena olisi oikea. Nietzsche eli itse persoonallisen totuudellisuusmoraalinsa sen viimeisiin johtopäätöksiin asti ja samalla sen syvimmän problematiikan. Emme nimittäin voi sanoa, että hän olisi totuudellisuuden probleemia ratkaissut. Hän siirsi sen suurena tehtävänä tuleville sukupolville.

Nietzsche oli individualisti, pääasiallisesti siinä mielessä, että hän tahtoi yksilön eettistä autonomiaa, tahtoi, että jokainen ilman muiden auktoriteetteja määräisi moraalisensa; mutta osaksi myös siinä, että hän tahtoi yksilön toiminnan koituvan tämän omaksi hyväksi tai ainakin määrättyjen korkeampien yksilöjen hyväksi. Tässä jälkimmäisessä mielessä, jota Nietzsche itse ei pitänyt kyllin tarkoin erillään edellisestä, individualismi etiikkana ei tunnu tulevaisuudenopilta. Olkoon että sitä eräässä mielessä käytännössä noudatetaan hyvinkin runsaasti meidän päivinämmme: siveellinen tajunta ei yleisemmin puhu sen puolesta. Tietysti voidaan ajatella, että kun yksilön mo-



raali asetetaan hänen itsensä varaan, seurauksena on oleva egoistinen moraalii. Mutta useimmiten ei näin liene asianlaita, sen havaitsee yksilö, jos hän on itselleen rehellinen. On mahdollista, ettei Nietzsche tätä huomannut, ettei hän tahtonut sitä huomata. Tässä kohdassa voi hänessä todella olettaa totuudellisuuden puutetta, varsinkin senjälkeen, kun valtatahtojatus oli hänet temmannut mukaansa. Kenties oli tämä itsepetos patologista alkuperää.<sup>95</sup>

Nietzschen kautta ja osaksi myös hänestä riippumatta oli autonominen yksilöllinen etiikka astunut Euroopan kulttuuritietoisuudessa päiväjärjestykseen. Eri muodoissa ja eri tahoilla tapaamme toisiakin hänellä esiintyviä ajatusaiheita: yli-ihmicidean ja totuudellisuuden kysymyksen.<sup>96</sup> Varsinkin kirjallisuus, joka useinkin parhaiten ilmaisee ajan valtimon sykinnän, kuvastaa näitä virtauksia. Mainitsimme jo ylempänä Spittelerin. Myös Ibsen oli jo ennen Nietzscheä alkanut pohtia draamoissaan ajan uusia probleemeja. Hänellä on esillä probleemi yksilön autonomiasta ja hänen suhteestaan vallitsevaan sovinnaiseen moraaliiin ('Norassa' ja 'Brandissa' v. 1867 ja 1879), yli-ihmismotiivi (varsinkin 'Kuninkaanaluissa' v. 1863), ja myöskin yksilön sisäisen valheellisuuden ja itsepetoksen kysymys häntä askarruttaa. ('Peer Gyntissä' v. 1866 ja 'Villisorsassa' v. 1884). Ibsen on osannut iskevästi erottaa individualistisen moraaliiin eri lajit asettamalla »Peer Gyntissä» toisiaan vastaan imperatiivit: ole itsesi! ja ole itsellesi kylläksi!<sup>97</sup> »Villisorsassa» annetaan esimerkki »yli-ihmisestä», jonka koko elämä on sisäistä valhetta, mutta itsepetoskysymystä ei lopullisesti ratkaista, sillä meidän täytyy myöntää, että myös tohtori Relling on tavallaan oikeassa sanoessaan, että jos ihmiseltä otetaan pois »elämänvalhe», riistetään häneltä kaikki. Ibsen on kirjallisuudessa ehkä selvimmin esittänyt ajan probleemit; hänen runoilijatoimintansa kulki eetillisen itse- ja yhteiskuntatutkistelun merkeissä punniten siihenastisia arvoja. Tun-

nettu on Ibsenin lause, että runoileminen on »tuomiopäivän pitämistä itsensä kanssa».

Ibsenin aikalaisista on tässä mainittava hänen rinnallaan Dostojevski, jonka romaanissa »Raskolnikov» (v:lta 1868) yli-ihmismotiivia on käsitelty sukeltamalla ihmissielun syvyyksiin. Siinä esitetään meille henkilö, joka teoriassa asettuu sovinnaisen moraalin yläpuolelle ja tekeytyy eräänlaiseksi yli-ihmiseksi sekä tämän kuvitelman vallassa tekee murhan. Mutta sen jälkeen hän joutuu omantunnontuskiin ja havaitsee yliarvioineensa kykynsä asettua poikkeusihmisen asemaan eettisessä suhteessa sekä ilmiäntä itsensä. Kirjan loppu saattaa ilmoille eettillisen ihanteen, joka on hyvin kaukana nietscheläisestä yli-ihmisestä. Erikoisesti herättää huomiota Dostojevskin erilainen suhtautuminen kärsimykseen eettisenä tekijänä. Dostojevski niinkuin venäläiset yleensä antavat kärsimykselle metafyyssillisen merkityksen, samantapaisen kuin länsimaalaiset antavat aktiiviselle tahdolle (voluntarismi). —

Emme voi ottaa tässä tehtäväksemme tarkastella nyt puheenaolleiden virtausten esiintymistä Euroopan kaunokirjallisuudessa viime vuosisadan loppupuolella ja tämän vuosisadan alussa.<sup>98</sup> Voimme tyytyä vain yleisesti toteamaan, mitenkä yksilön eettisten arvostusten konfliktit sovinnaisen moraalin kanssa ovat tavallisimpia teemoja romaani- ja draamakirjallisuudessa, sekä että useimmiten kirjoittajan myötätunto näyttää olevan yksilöetiikan puolella. Kannattaa ehkä myös muistuttaa siitä, että vuosisadan loppupuolen huomattavin pohjoismainen kriitikko Brandes erikoisesti taisteli yksilömoraalin aatteiden puolesta. Individualistit Kierkegaard, Ibsen ja Nietzsche saivat suureksi osaksi kiittää häntä tunnetuksi tulemisestaan suuren yleisön keskuudessa.

T a i t e e n alalla muutenkin vallitsi vuosisadan lopulla individualistinen virtaus. Se esiintyi ensin realismina, joka kiintyi yksilöön konkreettisenä objektiivisena tosi-

asiana, sittemmin se siirtyi subjektiiviselle alalle kuvailemaan taiteilijan omia elämyksiä ja antamaan niille välittömän ilmauksen. Taideteosten arvon mittapuuksi alettiin yhä enemmän asettaa kuvattujen elämysten ja taiteilijan persoonallisuuden omaperäisyys. Vanhoja esteettisiä normeja ruvettiin halveksimaan. Tämän individualismin uskontunnustuksen sisälsi v. 1890 ilmestynyt kirja<sup>99</sup> »Rembrandt als Erzieher», joka sai hyvin innostuneen vastaanoton ja aivan harvinaisen laajan levikin. Siinä oli lauseita sellaisia kuin: »Individualismi on taikasana, joka murtaa kaikki salvat.»

Yhteiskunnalliselta ja valtiolliselta alalta voidaan mainita analogisia ilmiöitä. Individualistisen käsityksen mukaisesti voitti alaa mielipide, että yksilön vapautta ja »vakaumusta» on kunnioitettava. Pääsi valtaan n. s. liberalismi l. vapaamielisyys. Vaadittiin uskonvapautta, painovapautta, kokoontumisvapautta, ja useimmissa Euroopan maissa nämä vaatimukset johtivat positiivisiin lainsäädännöllisiin toimenpiteisiin. Sittemmin ovat vaatimukset vielä lisääntyneet. Niinpä Skandinavian maissa saadaan kieltäytyä asevelvollisuuden suorittamisesta »omantunnonsyiden» perusteella. Muutenkin ovat individualistiset aatteet saaneet parhaimman maaperän Skandinavian maista ja niiden ohella Saksasta ja Englannista. Ei liene sattuma, että juuri nämä maat ovat protestanttisia ja germaanisen rodun asuttamia. Tosin samat virtaukset ovat levinneet myös romaaniisiin ja slaavilaisiin maihin, mutta huomommalla menestyksellä tai huomommalla tuloksin.

Tämä pitää paikkansa myös demokratiaan nähden, jolla ainakin osaksi on individualistiset juuret. Yleisen ja yhtäläisen äänioikeuden voi olettaa perustuvan yksilön kunnioittamisen periaatteeseen. Koska toisen arvoa on mahdollon mitata, finigeerataan kaikki yksilöt saman arvoisiksi, ja jokaisella on senjohdosta vaaleissa yksi ääni ja teoreetti-

sesti katsoen yhtä suuri sananvalta. Demokratia ja parlamentarismi ovat osoittautuneet paremmin menestyvän germaanis-protestanttisissa maissa, kuin muualla. Tuntuu siltä kuin niissä henkilökohtainen edesvastuuntunne olisi yleisempi. Sentähden ei niissä individualistinen vapaus johda yhtäsuuriin väärinkäytöksiin kuin maissa joissa vapautteen ei liitetä vastuunalaisuuden tunnetta. Näissä on auktoritatiivinen periaate yhteiskunnallisessa elämässä soveliaampi. Tästä kenties on jossakin määrin selitettävissä fascismi Italiassa.

Individualismin vastakohta auktoritarismi on kuten tunnettua suurenmoisimmassa muodossaan ruumiillistunut roomalaiskatolisessa kirkossa. Se edustaa, kuten Jaspers huomauttaa <sup>100</sup>, päinvastaista hengen asennetta kuin se, mikä huipistuneena ilmenee Nietzschessä, ja anti-individualistiset virtaukset Euroopassa ovat lähteneet aina vastareformaatiosta lähtien sen taholta. Tosin voitaisiin ehkä noihin vastavirtauksiin lukea myös sosialismi, mutta vain eräin rajoituksin. Sosialismin lopputendenssi on tosin individualismin vastainen, varsinkin taloudellisella alalla, jossa se kääntyy kapitalismia — selvästi yksilöllistä taloudellista suuntaa — ja vapaata kilpailua vastaan. Mutta maaperää on sosialismille ainakin länsi-Euroopassa varmaankin valmistanut juuri individualismi. Kuten Ziegler huomauttaa, oli sosialismin edellytyksenä vallallepäässyt liberalismi. »Ilman liberalismia ei ole sosialismia; viimeksi-mainittukin on liberaalista, vapauttavan kritiikin henki on sen edellytyksenä. Kaikki ne esteet, jotka liberalismi on raivannut tieltään tai joita vastaan se vielä taistelee, ovat senkin esteitä, siinä se kulkee käsikädessä liberalismin kanssa; onpa se tarkkaan ottaen vieläkin liberaalimpaa pyrkiessään uuteen vapautukseen, työmiehen vapauttamiseen kapitaalın ylivallan alta . . . Sekin on näinollen itse asiassa taistelua yksilöstä.» <sup>101</sup> Mitä laatua se henki on, joka nykyjään on eteenpäinajavana voimana sosialismissa, ja

erityisesti millainen eettinen katsomus siinä on keskeinen, on kysymys, jota emme voi ottaa tässä pohdittavaksi. Kommunismin henki on ilmeisesti aivan epäindividualistinen, mutta se on meidän tarkoin erotettava sosialismista, ja merkillepantavaa on, että kommunismi on saanut valtaansa juuri Venäjän, missä eurooppalainen eettinen individualismi ei ole saanut jalansijaa. On kyllä olemassa venäläistäkin individualismia, mutta sen luonne on toinen kuin länsimaisen; se on anarkinen, destruktiivinen, epäjohdonmukaisuutta mitä suurimmassa määrässä salliva ja vaativa, hämäriin tuntemuksiin pohjautuva, kykenevä milloin hyvänsä vaihtumaan yksilöllisyyden sammuttamiseksi.

Vastakohta individualismin ja auktoritarismin välillä, joksi voimme päinvastaisen kannan merkitä, on — kuten olemme tehostaneet — syvä arvostusvastakohta, jota ei voida millään rationaalisilla harkinnoilla ratkaista. Toinen kanta pitää korkeimpana yksilön autonomiaa ja siihen liittyvää vastuunalaisuutta, toinen uhrautuvaa alistumista auktoriteetin alle. Kumpikin suunta voi tuoda puolustukseen perusteita, mutta loppujen lopuksi näillä ei voi olla mitään ratkaisevaa merkitystä. Sillä joko on niin, että nämä perusteet ovat käytännöllistä laatua, ja että esitetään etuja tai epäkohtia, joita oma tai toisen kanta tuo mukanaan: silloin voidaan sanoa: olkoon, että tuo kaikki pitää paikkansa, niin korkeita eettisiä arvoja, joista tässä on kysymys, ei voida uhrata puhtaasti käytännöllisten näkökohtien perusteella. Eettisellä alalla ei voida ottaa ylimmäksi johtotähdeksi sitä, missä määrin jokin moraali on toteutettavissa vai ei, vaan se, mikä on arvokkainta. Jos taas viitataan noihin ylimpiin arvoihin itseensä, on objektiivinen ratkaisu eo ipso mahdoton. Voidaan esim. sanoa, että auktoritarismi johtaa pintapuolisuuteen, ulkonaisuuteen, orjamaiseen riippuvaisuuteen, tylsyyteen, ja toisaalta individualismi mielivaltaisuuteen, anarkiaan, egoismiin,

itsepetokseen tai ylenmääräiseen omantunnonkidutukseen ja eetilliseen epäröintiin. Tämä kaikki saattaa olla totta ja voidaan ehkä osoittaa tosiasioilla oikeaksi. Sittenkin se on toisarvoista.

Mutta joskin näin on asianlaita, on kuitenkin syytä tarkastaa jonkinverran niitä väitteitä, joita on auktoritaarisen katsomuksen taholta suunnattu individualistista etiikkaa vastaan. Ne nimittäin osoittavat selvästi, mitenkä *punctum saliens* lopulta tulee koskemaan juuri totuudellisuuden mahdollisuutta ja arvoa. Niinkuin luonnollista on, lähtee tämä negatiivinen kritiikki ennenkaikkea katolisuuden piiristä ja on suunnattu protestanttisen etiikan »omantunnon prinssiippiä» vastaan.

Kokemus todistaa, esitetään tältä taholta, miten epäluotettava tuomioistuin omatunto on. Saman ihmisen omatunto tuomitsee milloin niin, milloin näin. Joskin joku toimii omantuntonsa mukaisesti, hän siitä huolimatta voi myöhemmin katua tekoaan. Itsekkäät pyyteet saavat »omantunnon» kääntymään tarkoitusperiensä mukaiseksi. Omatunto ei suinkaan ole mikään muuttumaton, yksilön siveellisestä yleiskehityksestä riippumaton elin, vaan psyykkillisen kausaliteetin alainen. Protestanttisten teologiien ja filosofien — sellaisten kuin Kantin ja Fichten — väite, että omatunto periaatteessa aina tuomitsee oikein ja että vain voidaan erehtyä siinä, onko omantunnon ääni kyseessä, leimataan sofisteriaksi. Eihän ole kumminkaan mitään kriteeriota, jonka nojalla kävisi päättelemisen, milloin »todellinen» omatunto puhuu. Näin on siveellisyydestä kaikki varmat kiinnekohdat hävitetty. Kun omatunto kohotetaan ylimmäksi instanssiksi, on seurauksena, että erinäisissä tapauksissa murha, aviorikos, varkaus j. n. e. voivat olla eivät vain sallittuja, vaan syvästi siveellisiä tekoja. Omantunnonetiikan seurauksena on siveellinen anarkia.

Uusia vaikeuksia johtuu siitä, että omantunnon etiikka on mielialaetiikkaa, jonka mukaan arvokkaita eivät ole

teot, vaan sisäiset tilat, tahdonsuunta. Ihmisen tahdon puhtautta ei voi tarkistaa mikään muu kuin hänen omatuntonsa. Mutta tämä on, huomauttaa katolinen kanta, kuten oli puhe, erehtyväinen, ja sitäpaitsi ovat sisäiset tilat aina samanaikaisesti sekä hyviä että pahoja, korkeita ja alhaisia. Omatunto ei kykene tämän kaaoksen joukosta erottamaan sitä, mikä on hyvää ja hylkäämään sitä, mikä on pahaa.

Sentähden on, sanotaan edelleen katoliselta taholta, myöskin epäasianmukaista vaatia ihmiseltä sellaista pelkätään sisäistä tilaa kuin usko, kuten protestantismi tekee. Yksilön on mahdotonta tietää, onko hänessä sitä vai eikö.

Luther vaatiessaan ihmiseltä ensi kädessä »uskoa» ja Kant »hyvää tahtoa» olivat merkillisen heikkoja psykologeja, sanoo Th. Lessing kirjassaan 'Studien zur Wertaxiomatik', jota tässä olemme seuranneet. »Kuinka psykologi, joka tuntee s u b j e k t i i v i s e l t a puolelta vaikuttimien hienot taka-ajatukset ja niiden käsittämättömät kietoutumat ja itsepetokset, koskaan voi päästä omien saatikka sitten muiden tekojen varmaan arviointiin, on minun mahdotonta ymmärtää.»<sup>102</sup> Juuri sentähden, ettei ihminen voi tietää mitään varmaa sisäisistä tiloistaan ja niiden arvosta, on tarpeellista, ettei siveellisyyttä aseteta omantunnon varaan. Tarvitaan auktoriteetteja, jotka sanovat, mikä on hyvää, mikä pahaa, ja vaaditaan tekoja, jotka ovat sekä yksilön itsensä että muiden selvemmin kontrolloitavissa. Teoista sitten kyllä vähitellen kasvaa myös oikea mieliala esiin. Postuumissa teoksessa »Allgemeine Ethik» myös esim. Fr. Jodl tuomitsee liikanaisen mielialaetiikan: »Mielialamomentin yliarviointi, minkä tapaamme monilla viimeisten vuosisatojen eetikoilla, on ilmeisesti protestanttisen dogmatiikan jälkivaikutusta.»<sup>103</sup>

Mutta protestanttisen »ethoksen» kannalta on suorastaan mahdotonta ymmärtää, miten mikään muu kuin mieliala voisi olla eettisesti relevanttia. Protestanttinen kanta voi

ainoastaan myöntää niinsanoaksemme p e d a g o g i s e s t i arveluttavaksi mielialan ylenmääräisen tähdentämisen, koskapa näet monikin on taipuvainen tyytymään vain »hyvään tahtoon» laiminlyöden teot, huomaamatta, että sellainen tahto, joka ei tahdo tekoja, on arvottomampi kuin se, joka niitä todellisesti tahtoo. Mielialan yksinomainen tehostaminen johtaa helposti itsepetokseen. Juuri itsepetoksen mahdollisuuden huomioonottaen tuomitsee auktoritatiivinen katsantokanta, kuten huomasimme, individualistisen moraalin ja suosittelee omaa etiikkaansa, jossa tämä vaara on redusoitu paljoa pienemmäksi, osaksi sen kautta, että moraalit on asetettu tekojen varaan, osaksi vapauttamalla yksilö välttämättömyydestä saada oman tunnon sanktiota toiminnalleen. Kuitenkaan se seikka, että jokin oppi sisältää vaaroja ja on vaikeasti toteutettavissa, ei protestantismille koskaan voi antaa aiheutta sen hylkäämiseen. On selvää, ettei protestantismille oman tunnonprinsiippi ole ollut edullinen myöskään esim. siinä suhteessa, että se on vienyt moninaisten lahkokuntien syntymiseen, kun taas katolinen kirkko on säilyttänyt yhtenäisyytensä. Mutta yhtävähän kuin tätä näkökohtaa on protestantismin piirissä pidetty pätevänä vasta väitteenä, yhtävähän on yllämainittua psykologista vaaraa sellaisena pidetty. Protestantismilla on sitäpaitsi mahdollisuus soveltaa vajavainenkin itsetuntemus mielekkäästi omaan peruskatsomukseensa. Joskin ihmisen on vaikeata oppia tuntemaan todellinen mielialansa, voi p y r k i m y s tähän kuitenkin olla vilpitön hänessä, hän voi kuitenkin olla totuudellinen. Ja jo pyrkimys sinänsä on ansiollinen. Näin tulee protestantismin opin mukaisesti totuudellisuus olemaan kaiken moraalin edellytyksenä.

Ainoastaan siinä tapauksessa, että voidaan osoittaa, ettei ole olemassa mitään totuudellisuutta, t.s. ettei yksilö v o i edistyä omantuntonsa kehittämiseksi, voidaan sanoa tämän etiikan kärsineen auttamattoman haaksirikon.



## TOTUUDELLISUUSVAATIMUKSEN METAFYYSILLISET JA EETILLISET EDELLYTYKSET.

Eetilliset käsitykset ilmenevät käytännössä lähinnä normeina ja arvostusperustuksina, eivät tietosisällyksinä. Mutta niihin liittyy välttämättömästi myös aina selvempiä tai hämäämpiä metafysiillisiä käsityksiä. Nyt on tosin vaikeasti ratkaistava asia, missä suhteessa määrätyt eetilliset kannanotot ovat metafysiillisiin tietosisällyksiin: synnyttävätkö eetilliset arvioinnit tietosisällyksen vai onko metafysiikka primäärinen ja eetillinen katsomus sekundäärinen, vai ovatko ne ehkä molemmat yhteisiä seurauksia jostakin vielä syvemmästä. Nykyjään monella taholla vallitsevan voluntaristis-pragmatistisen katsantokannan mukaisesti ollaan taipuvaisia näkemään tahtotaipumuksissa primäärinen, ja tämän johdosta kai olisi metafysiilliset katsomukset selitettävä sekundäärisiksi ilmiöiksi.<sup>1</sup> Mutta täytyy myöntää, etteivät tosiasiat aina anna täyttä tukea tällaiselle käsitykselle. Tapahtuu nimittäin, että metafysiikka ja tietoteoria kulkevat edellä ja etiikka tulee perästä historiallisessa kehityksessä. Niinpä on kuten olemme nähneet länsimaisessa hengenelämässä subjektivismi aikaisemmin esiintynyt tietoteoreettisella ja metafysiillisellä alalla kuin etiikassa. Samaten relativistinen virtaus on miltei epäaikaisemmin saanut jalansijaa teoreettisella alalla kuin eetillisellä. Kuitenkin on tietysti mahdollista, että se, mikä myöhemmin esiintyy käsitteellisesti formuloituna eetillisenä teoriana, on saattanut jo paljon varhaisemmin olla ollut olemassa arvostussuuntana asianomaisessa yhteisössä ja että kulttuurin ethos ensiksi on

pukeutunut metafysiikaksi ja sitten vasta etiikaksi. Joka tapauksessa vallitsee korrelaatiosuhte etiikan ja metafysiikan välillä: metafysiikka edellyttää määrätynlaista eetillistä arviointia ja eetillinen arviointi edellyttää määrättyä metafysiikkaa. Tämä korrelaatiosuhte on niin kiinteä, etiikka ja metafysiikka läpitukevat toisensa siinä määrin, että tuntuu siltä kuin ne syntyisivät samasta juuresta, kasvaisivat esille yhteisestä henkisestä alkupohjasta. Ne eivät suinkaan ole sellaisessa loogillisessa suhteessa, että ne voitaisiin johtaa toinen toisestaan: sillä olevasta ei voida loogillisesti johtaa mitään arvoja eikä normeja, eikä toisaalta arvoista tai normeista voida johtaa mitään olevaa. Se on tosiasia, joka nykyään jo on niin tunnettu, ettei kannata tuhlata siihen sen enempiä sanoja. Etiikan ja metafysiikan suhte on sellainen, ettei voida puhua mistään, mikä on arvokasta tai minkä pitää olla, jollei olla selvillä siitä, mikä on; toiselta puolen ei voida määrittellä, mitä on, jolleivät tietämistoimintaa johtamassa ole määrätty arvot. Me tiedämme ainoastaan sen, mikä on tärkeätä tietää, jolloin »tärkeällä» ei suinkaan tarkoiteta esim. vain sitä, mikä olevaisen hallitsemiseksi on tärkeätä, kuten pragmatismi yksipuolisuudessaan luulee, vaan mikä määrättyjen arvojen kannalta on tärkeätä.

Sen länsimailla ja varsinkin germaanis-protestanttisessa maailmassa kehkeytyvän etiikan, josta meillä tässä on puhe ja jota voimme nimittää individualistiseksi totuudellisuusetiikaksi, ydinkohtana on, kuten olemme teroittaneet, että yksilön pitää pyrkiä olemuksensa ilmituomiseen toiminnassaan ja tämän ohella olemuksensa tuntemiseen, osaksi, koska jälkimmäinen on edellisen edellytyksenä, osaksi, koska se on itse eräs vaihe olemuksen ilmitulossa. Katsokaamme niitä metafysiillisiä käsityksiä, jotka selvempinä tai hämäämpinä ovat tämän etiikan edellytyksinä.

Länsimaisen tieteellisen formaalis-mekaanisen katsantokannan mukaan on fyysillinen todellisuus kvalitatiivisesti

homogeenista; kaikki erot siinä ovat kvantitatiivisia eroja. Kaikkialla tapaamme ilmauksia samasta perussubstansista energiasta; se on epämääräinen dynaaminen jokin, jonka laatu ei tiedettä kiinnosta, vaan ainoastaan se, millaisissa kvantitatiivisesti määrättävissä konstellaatioissa se esiintyy. Energian piirissä on tapahtuminen matemaattisesti edeltäpäin laskettavissa niiden kokemusten perusteella, mitkä toisena aikana ja toisessa ympäristössä on tapahtumiseen nähden tehty. Fyysillisessä maailmassa on siis vallalla mitä pisimmälle ulottuva samanlaistuminen, nivelointi, välttämättömyys ja mekaanisuus. Niin ainakin tähänastisen teorian mukaan, joka tosin on viime aikoina tullut jonkinverran modifioiduksi, sittenkuin pragmatistinen katsantokanta on päässyt kehittymään huippuunsa. Nykyjään nimittäin on ruvettu ajattelemaan, että ehkä sittenkin pienimmät energiayksiköt ovat pohjaltaan erilaisia ja kenties luonnonlaitkin vain suurten lukujen lakeja. Mutta näillä viimeaikaisilla spekulatioilla ei vielä ainakaan ole ollut mitään ratkaisevaa merkitystä yleiseen tieteelliseen katsantokantaan ja kyseellistä on, voivatko ne sitä koskaan saadakaan, niinkauan kuin länsimaisen tieteen yleinen tendenssi pysyy nykyisillään s. o. lopulta tarkoittaa maailman teknillistä hallitsemista.

Kuten tunnettua, on sielutieteenkin piirissä ollut kauan vallalla analoginen katsantokanta, äärimmäiseen nivelointiin pyrkiminen, mitä sielullisten tapahtumien perustekijöihin tulee. Sielulliset tapahtumat on tahdottu käsitellä periaatteessa samanlaisiksi kuin fyysikaaliset: joko suoraan niiden korrelaatioiksi tai kokoonpannuiksi sielullisten »atomien» mekaanisesti tapahtuvista liikkeistä. Sielutiede oli eräänlaista sielufysiikkaa. Osoittautui kuitenkin, ettei täällä tämä menetelmä kantanut yhtä otollisia hedelmiä kuin aineellisella alalla. Se ei vienyt sielun teknilliseen hallitsemiseen, ja tässä oli eräs syy siihen, että vähitellen on alettu luopua siitä toisenlaisten menetelmien

hyväksi (hahmopsykologia, struktuuripsykologia, psykanalyysi) tai on kokonaan luovuttu tutkimasta sielua sinänsä ja rajoitettu ainoastaan ruumiillisiin ilmiöihin (kuten behaviorismi tekee). Mutta nämä teoriat kuuluvat kaikkein viimeiseen aikaan. Joka tapauksessa ovat klassillisen assosiaatiopsykologian käsitykset tyypillisiä sille yleiselle kvantitatiivis-mekaaniselle katsomukselle, mikä länsimaisessa tieteessä on ollut vallalla.

Kun otamme huomioon tämän positiivisen tieteen yleisen katsantokannan, tuntuu kieltämättä oudolta, että länsimailla kehittyvä etiikka viittaa aivan toisenlaiseen käsitykseen yksilön olemuksesta, nim. siihen, että kukin yksilö olemukseltaan laadullisesti eroaa kaikista muista yksilöistä. Voimme ymmärtää tämän omituisen vastakohtaisuuden ainoastaan siten, että näemme yksilöiden olemuksen ainutlaatuisuuden korostamisessa tiedottoman vastavaikutuksen tieteessä vallallaoleville tendensseille: Mitä enemmän tiede on tehostanut ilmiöiden mekaaniisuutta ja kvantitatiivisuutta, sitä jyrkemmin on etiikassa reagoitu päinvastaiseen suuntaan. Kun etiikassa aikaa myöten on yhä ankarammin esitetty se vaatimus, että yksilön pitää toimia oman erikoisolemuksensa mukaisesti, ja yhteiskunnallisissa ja valtiollisissa suhteissa on yhä enemmän vaadittu yksilön erikoislaadun huomioon ottamista, täytyy tämän eetillisen virtauksen pohjana olla metafyyssillinen ajatus, että todella yksilöt olemukseltaan ovat laadullisesti erilaisia, että heidän ihanteittensa, eetillisten vakaumustensa, arvostuksiensa erilaisuus ei johdu yksistään homogeenisten kvantitatiivisesti määriteltävien tekijöiden satunnaisista erilaisista ryhmittymisistä kunkin yksilön kohdalla. Länsimaisen etiikan hengen vastaista on ajatella, että yksilöiden erilaisuus olisi periaatteessa samantapaista, kuin esim. rautajauhohiukkasten muodostamien läjien välinen erilaisuus on fysikaalis-kemiallisessa katsantokannassa. Jälkimmäinen erilaisuus

on satunnaista, edellinen olemuksellista. Jos todella ihmisten individualiteetit käsitettäisiin pelkiksi mekaanisten luonnonlakien determinoimiksi satunnaisiksi muodostumiksi, on aivan käsittämätöntä, kuinka niille voitaisiin vaatia kunnioitusta sillä tavalla, kuin länsimainen individualistinen moraali vaatii yksilöä kunnioittamaan. Ja vielä käsittämättömämpää on, kuinka tällöin etiikassa voidaan asettua sille kannalle, että arvokkainta ihmisessä on juuri hänen eettillinen yksilöllisyytensä, ihminen eettillisten vakaumusten kannattajana. Formaalis-loogillisesti se tosin on mahdollista, koska olemisarvostelmat eivät loogisesti voi vaikuttaa normi- ja arvoarvostelmiin eivätkä päinvastoin, mutta psykologisesti ja maailmankatsomuksellisesti se on mahdotonta. Yksilö, jota kunnioitetaan ja joka katsotaan arvokkaaksi, ei voi olla satunnainen, mekaaninen, kvantitatiivinen olio, vaan jollakin tavoin olemukseltaan välttämätön, telekliini ja kvalitatiivinen. Nyt kuitenkin ei länsimainen positiivinen tiede voi assimiloida itseensä tällaisia elementtejä, koska sen peruspiirustus sulkee pois nämä mahdollisuudet. Senvuoksi voi ainoastaan metafysiikka, joko käsitettynä positiivisen tieteen täydennyksenä harjoitetuksi hypoteesien rakenteluksi tai sitten omaperäiseksi tietämisen muodoksi, ottaa nämä kysymykset pohdittaviksi. Tähän asti metafysiikka on kuten varsinkin Scheler kirjoituksessaan »Probleme einer Soziologie des Wissens»<sup>2</sup> on osoittanut, ollut länsimailla lapsipuolen asemassa, ja on sen paikan omaksunut itselleen ennenkaikkea dogmiuskonto, mutta sitä mukaa kuin uskonto — tässä muodossaan — menettää vaikutuksensa ihmismieliin ja kun oivalletaan, että etiikka vaatii metafysiikkaa rinnalleen, on otaksuttavissa, että viime mainittu on pääsevä suurempaan arvoon kulttuuripiirissäme omintakeisesti harjoitettuna ajatteluna. Nyt metafysiikka elää elämäänsä hämärinä maailmankatsomusalkeina länsimaisessa mentaliteetissa. Mutta jo näistä alkeista näemme,

että sen suunta on toinen kuin positiivisen tieteen, että sen piirissä toiset kategoriat ovat pääsemässä valta-asemaan. Tämän ei tarvitse ollenkaan merkitä sitä, että metafysiikka olisi oleva ristiriidassa tieteen tulosten kanssa, vaan ainoastaan, että siinä uudet olemisen tasot joutuvat muokkauksen alaisiksi. Yksilöllinen persoonallisuus, jonka länsimainen etiikka postuloi, kuuluu toiselle olemistasolle kuin se todellisuus, mihin positiivinen tiede kohdistuu. Me emme mitenkään voi väittää, että tämä olemistaso olisi haaveellisempi ja epätodennäköisempi kuin se maailman puoli, joka on positiivisen tieteen objektina, päinvastoin se on läheisempi ja todellisemmalla tuntuva (joskaan emme voi sanoa, että sitäkään välittömästi tuntisimme samoin kuin emme tunne aineellisen todellisuuden maailmaa). Ja ennenkaikkea tämä persoonallisen olemisen taso on meidän kannaltamme katsoen arvokkaampi ja sikäli tärkeämpi. Sen tärkeys ilmenee siitä, että eetillisen käsityksen mukaisesti tärkeätä ei ole ollenkaan se, mitä kausaalismekaanisesti tapahtuu, vaan yksinomaan tahdon laatu tai viimeistään sen persoonallisuuden laatu, mikä jotakin tekee. Teot saavat arvoa yksinomaan persoonallisuuden kautta, siis välillisesti. Mutta kun esitetään tämä väite, edellyttää se, että todella on olemassa persoonallisuus ja samalla, että jossakin määrin voidaan oppia tuntemaan sen laatu ja olemus. Sillä kun sanotaan, että ratkaisevia eetillisessä suhteessa ei ole teot, vaan mielenlaatu ja persoonallisuus, joka on niiden takana ja että sen mukaan ihmistä on eetillisesti arvostettava, merkitsee tämä, että on olemassa tietämistä mielialan laadusta ja persoonallisuuden luonteesta.

Kysymys on nyt, millaista tämä tietäminen on. Jokseenkin selvää on, ettei se voi olla samanlaista formaalimekaanista tietämistä kuin ulkonaiseen luonnontapahtumiseen kohdistuva; sellainen ajatus, että koettaisimme sen tietämiskaavan mukaisesti, mitä matematiikka ja teoreettinen fysiikka käyttävät, käsittää toisen henkilön moraali-

sen arvostuksen alaiseksi joutuvan persoonallisuuden, on suorastaan absurdi. Tämä viittaa siihen, että on olemassa toisenlaista tietämistä, ja viime aikoina on tehty useampia yrityksiä sen luonteen määrittämiseksi. Se on käsitetty intuitioksi (Bergson), eläytymiseksi, puhtaaksi havaitsemiseksi j. n. e. Toistaiseksi kuitenkin ei ole päästy pitemmälle kuin että katsotaan se »irrationaaliseksi», mikä käsite kuitenkin, jos tahdotaan olla rehellisiä, ei toistaiseksi voi merkitä muuta, kuin että se on positiivisen tieteen formaalis-mekaanisesta tiedoittamistavasta poikkeavaa tietämistä. Siis täysin negatiivinen määre. Myöskin eräs toinen tosiasia alkaa vähitellen valjeta nim. se, että formaalis-mekaanisen tiedoittamissuunnan lähtökohtana oleva sielullinen asenne on haitallinen sille kvalitatiiviselle olemustiedolle, mihin irrationaalinen tiedoittaminen pyrkii. Edellisen tiedoittamisen tarkoituksena on, kuten Bergson ja Scheler ovat osoittaneet ja kuten pragmatismien yleisestä periaatteesta ilmenee, olevaisen välineellinen hallitseminen (Baconin: »tieto on valtaa»). Positiivisen tieteen totuudet ovat välineitä, mikä ei suinkaan estä, etteivätkö ne samalla olisi tietoa maailman todellisesta luonnosta, sillä mikään väline ei voi olla kelvoinen, ellei se ole sen esineen mukainen, minkä muokkaamiseen ja hallitsemiseen sitä käytetään.

Formaalis-mekaaninen, pragmatistisesti orientoitu tietäminen valitsee todellisuudesta ainoastaan erään puolen, sen, joka on tärkeä vitaaliselle hallitsemisvietille, »valta-  
tahdolle». Ainoastaan tämä puoli käsitetään positiivisen tieteen kannalta olevaksi. Mutta olisi erehdys uskoa, että ainoastaan se on olemassa, mihin voidaan vaikuttaa ja lisäksi vaikuttaa niin, että se palvelee ihmisen vitaalisia viettejä. Niin oikeaa kuin pragmaattinen tiedoittaminen lieneekin, olisi erehdys julistaa sitä ainoaksi tiedoittamiseksi ja arvella, ettei maailmasta voida saada muuta tietoa kuin se, mitä esineiden hallitsemistahto vaatii tiedettä-

väksi, ja ainoastaan niiden funktioiden kautta, jotka on sen kanssa rinnastettu s. o. aistien ja mekaanis-ratsionaalisen ajattelun kautta. Ihmisessä on muitakin tendenssejä ja nämä ovat luoneet itselleen korrelatiivisia tiedoitsemisfunktioita, joista tosin länsimainen ajattelu ei toistaiseksi ole paljonkaan perillä. Näiden funktioiden avulla saamme tietoa sellaisista olevaisen puolista, jotka jäävät tuon toisen tiedoitsemisfunktion ulkopuolelle.

Nyt me tosin faktillisesti käyttelemme myös »irrationaalista tiedoitsemista» — koska se ilmeisesti kuuluu ihmisen olemukseen —, mutta meillä ei ole mitään teoreettista tietoa siitä ja sitä vallitsevista laeista. Tietoteorian mallina on etupäässä ollut eräiden tieteiden, ennenkaikkea fysiikan tietämismenetelmä, ja eräät idealistisetkin suunnat esim. Marburgin uskantilaisuus ovat orientoineet tietoteoriaansa täydellisesti eksaktisten luonnontieteiden mukaan. Sikäli kuin tietoteoriassa on otettu huomioon se tietäminen, mikä tulee kysymykseen eettillisen ja esteettisen arvostuksen asiallisena pohjana, on se koetettu pakottaa formaalis-mekaanisen kaavan puitteisiin, tietysti huonolla tuloksella. »Irrationalistinen» virtaus — varsinkin n. s. elämänfilosofian piirissä — tosin on yrittänyt luoda uutta tietoteoriaa, joka ottaa huomioon myös toiset kuin eksaktisten tieteiden piirissä sijansa saavat ilmiöt, mutta tämä tietoteoria on tehnyt sen virheen, että se on julistanut intuitiivisen, eläytyvän, irrationalistisen tiedoitsemisen varsinaiseksi, maailman varsinaiseen olemukseen yltäväksi tiedoitsemiseksi ja formaalis-ratsionaalis-mekaanisen fiktiiviseksi, väärentäväksi. Se on tosin sanoen mennyt vastakkaiseen äärimmäisyyteen. Hiljalleen, ennenkaikkea sellaisten miesten kuin Max Schelerin ja H. Kayserlingin herätteitten johdolla alkaa voittaa alaa se käsitys, että sekä tähän asti länsimaisessa kulttuurissa vallalla ollut formaalis-mekaaninen aistihavaintoihin perustuva tiedoitsemismuoto että eräät toiset tiedoitsemismuodot ovat



oikeutettuja ja avaavat kukin omia erikoisia olemispiirejä tajunnalle. Aletaan myös ymmärtää, että ainoastaan eurooppalainen mentaliteetti pitää formaalis-mekaanista tiedoitsemista ainoana tiedoitsemisena ja että itämaisissa kulttuureissa, kiinalaisessa ja intialaisessa, toiset tiedoitsemismuodot — taaskin yhtä yksipuolisesti kuin länsimaaisessa — ovat edustettuina. Se seikka, ettemme ymmärrä emmekä osaa antaa arvoa itämaiselle viisaudelle, joka kuitenkin toisissa suhteissa on meistä yhtäpaljon edellä kuin me olemme siitä formaalis-mekaanisessa ja teknillisessä tietämisessä, johtuu siitä, että emme ole kehittäneet itsessämme tähän tietämiseen kuuluvia sielullisia funktioita ja sitä sielutekniikkaa, joita niiden käyttäminen edellyttää. Tästä syystä jäävät itämaisen ajattelun käyttämät käsitteet meille vieraisiksi, ne näyttävät todistavan kehittymättömämpää ajattelua kuin meikäläinen; mutta tosiasiallinen syy on siinä, että meiltä puuttuu kykyä realisoida itsessämme niiden sisällystä. Esim. kiinalaisen ja intialaisen filosofian käsitteissä on eurooppalainen taipuvainen näkemään vain niiden kuvaannollisen asun, joka voidaan kääntää eurooppalaisille kielille, ja kuvittelee niiden sisällyksen rajoittuvan siihen eikä huomaa, että kuva on ainoastaan keino siitä riippumattoman merkityksen ilmaisuttamiseen, joka voi olla hyvinkin täsmällinen ja kaikkea muuta kuin aistihavainnollinen. Voidaan muuten kysyä, onko todella itämaisen ajattelun kuvaannollisuus niin suuri kuin länsimaalainen otaksuu. On huomattava, että itämaalaiset filosofiassaan useinkin käyttävät samoista asioista samoja konstantteja kuvia. On siis hyvinkin otaksuttavaa, että kuvaannollinen puoli näyttelee ajattelussa pienempää osaa kuin me luulemmé. Se on tekemisissä ainoastaan ajattelun traditsionaalisen muodon kanssa, ei sen sisällyksen. Meidät johtaa harhaan se seikka, että *m u o t o* on käännettävissä meidän kielellemme, mutta ei *a j a t u s s i s ä l l y s*.

Se tiedoitsemistapa, mikä sisältyy tieteen teknologiseen ajatteluun, ei ainoastaan ole soveltumaton tavoittamaan niitä olemispiirejä, joihin persoonallisuus kuuluu, vaan lisäksi on sen edellyttämä sielullinen asenne haitallinen näitä olemispiirejä tarkoittavalle tiedoitsemiselle. Scheler erottaa kolme eri lajia tietämistä: hallitsemistietämisen, sivistystietämisen ja lunastustietämisen (Herrschaftswissen, Bildungswissen, Erlösungswissen).<sup>3</sup> Positiivisen tieteen tietäminen on hallitsemistietämistä. Siihen on länsimaalainen etupäässä harjaantunut. Mutta kun on opittava tuntemaan persoonallisuus sellaisena kuin se on ainutlaatuisuudessaan, ei tämä tietäminen ole sopiva keino, vaan päinvastoin se on sillä hetkellä tukahutettava. Tässä näet ei ole tarkoituksena luoda edellytyksiä menestykselliselle ulkomaailmaan vaikuttamiselle, eikä siis tule kyseen, että tietäminen valitsisi objektista ainoastaan sen puolen, joka mainitun vaikuttamisen kannalta on tärkeä, vaan hengen on oltava täysin vastaanottavainen kaikelle, mikä objektissa on. 'Sivistys'- ja 'lunastustietämiselle' on ominaista antautuva, sympaattinen sielunasenne objektiin nähden. Tämä merkitsee samalla vapautumista vitaalisen minuuden vallasta, joka on 'hallitsemistietämisen' liikkeelle-panevana voimana.

Jos nyt katsomme näitä tiedoitsemisen alalle kuuluvia tosiasioita sen vaatimuksen taustaa vasten, että eettisessä suhteessa persoonallisuuden tulee olla johtavana, havaitsemme, että länsimainen kulttuuri on tullut asettaneeksi eettillisen vaatimuksen, minkä toteuttamiseen sillä ei ainoakaan vielä ole edellytyksiä. Länsimainen tiedoitsemistapa ja sen takana oleva sielullinen asenne on vieras persoonallisuustiedolle. Totuudellisuuden etiikka asettaa siis länsimaille lopulta suuren kulttuuritehtävän, joka ei rajoitu ainoastaan moraaliin, vaan ulottuu tietämiskulttuurin alalle. Etiikan kehitys äärimmäiseen individualismiin, joka sinänsä on niin tyypillinen länsimainen piirre, on vienyt

kohtaan, jossa kosketetaan itämaista hengenasennetta. Päästiin yhä enemmän selville eettisten arvostusten subjektiivisuudesta, tuli dogmiksi, että jokaisella on oma itsenäinen moraalinen tietoisuutensa ja että tämä erilaisuus on seurauksena yksilöiden erilaisuudesta. Ja tämän vakaumuksen rinnalle kehittyi eettinen vakaumus, että jokaisella on oikeus, jopa velvollisuus noudattaa moraalista erikoislaatuaan. Mutta nyt esiintyi kysymys: mikä sitten on kunkin yksilön persoonallinen erikoislaatu? Se tuli nyt olemaan tärkeä, jopa tärkein tieto-objekti eettiseltä kannalta katsoen. Voidaanko siihen tutustua käyttämällä tavallista länsimaista tiedoitemistapaa? Osoittautuu, ettei se ole mahdollista. Täytyy turvautua tiedoitemistapoihin, jotka länsimailla ovat vain vähän kehitettyjä, mutta itämailla tiedoitemistapoja kateksokhen. — Merkilläpantavaa siinä kehityksessä, minkä länsimainen ajattelu on suorittanut, on se, että eettisellä alalla näin on jouduttu taas tosiasiakysymyksen eteen, kysymykseen jokaisen yksilön sisimmästä laadusta; sillä tähän on yksilöllisen etiikan asiallisena lähtökohtana. Äärimmäinen subjektivismi on kääntymässä äärimmäiseksi objektivismiksi. Objekti olisi tällöin ihmisen henkinen minuus, joka tosin ei ole välittömästi tunnettavissa sen enempää kuin ulkomaailmakaan, mutta jota ei myöskään enää pidetä tiedolle täysin saavuttamattomana, kuten Kantin »intelligibili minä» aikoinaan oli.

Voimmekin huomata, miten nykyään vallitsee elävä harrastus juuri ihmisen sielullisen puolen tutkimisessa, jolloin yksilön sielulliset ilmiöt käsitetään kokonaisuudeksi, minäksi. Kun sielunelämää tutkitaan kokonaisuutena, on osoittautunut tärkeäksi, että sitä tarkastetaan biologiselta kannalta. Suurin osa sielullisia ilmiöitä on käsitettävissä biologista taustaa vasten: ne johtuvat vieteistä ja palvelevat käytäntöä. Yksilösielu kokonaisuutena perustuu sekin epäilemättä biologiseen tarkoituksenmukaisuuteen.

Keskushermosto ja sen korrelaattina oleva sielu on ilmeisesti kehittynyt lähinnä viettien purkautumisen regulaatiota varten. Mutta, voidaan kysyä, onko koko ihminen selitettävissä yksinomaan biologisesti? Eikö ihmisessä aikojen kuluessa ole kehittynyt jotakin uutta, eräs niinsanoaksemme korkeampi olemustaso, joka asettuu biologisen olemisen yläpuolelle? Siltä tuntuu. Henkisenä olentona ihminen suhtautuu maailmaan ottaen huomioon arvonäkökohtia, jotka saattavat olla ristiriidassakin biologisten tarkoituksenmukaisuusnäkökohtien kanssa. Hän alkaa biologisessa olemisessa nähdä vain e r ä i d e n arvojen toteuttamista, mutta ei voi tuntea, että biologiset arvot olisivat ainoita, mitä on olemassa. Hän havaitsee, että hänen arvojensa maailma on verrattomasti laajempi kuin se maailma, mikä sisältyy elämän ylläpitämiseen ja lisäämiseen. Tähän asti tosin on koetettu mikäli mahdollista tulkita kaikki ruumiillinen ja sielullinen oleminen pelkästään vitaalisten viettien kautta. Teoreettinen harrastus on tahdottu johtaa kokonaan käytännöllisestä ulkomaailman vallitsemisharrastuksesta, esteettinen harrastus elintenkäyttämistarpeesta tai sukupuolivietistä, uskonnollinen elämä itsensäturvaamistarpeesta tai eroottisista tunteista. Nyt ei voida todella kieltää, etteikö kehitys olekin kulkenut näiden vaiheiden k a u t t a. Mutta kysymys on, eikö ihminen näin ole johtunut uusien arvojen havaitsemiseen ja tahtomiseen, eikö hänen olemuksensa ole laadullisesti muuttunut. Ne, jotka eivät tahdo viimeksimainittua seikkaa myöntää, otaksuvat, että vietit ovat yhäti pysyneet samoina ja että ihminen kuvitellessaan tahtovansa uusia, ei enää biologisesti determinoituja arvoja, pettää itseään. Oikeastaan on vain viettimaailma olemassa ja vain vitaalisten pyrkimysten toteuttamista tahdotaan, mutta nämä ilmenevät tajunnalle pyrkimyksenä ei-biologisiin arvoihin. Tältä kannalta katsoi asiaa Nietzsche, tämä on myös vallitsevana kantana psykoanalyttisella taholla (varsinkin

alkuperäisen ortodoksisen psykoanalyysin piirissä) ja yleensä suuressa osassa tieteellistä maailmaa. Ellei — kuten usein on laita — ei-biologista pyrkimystä voida esittää tällä tavoin, julistetaan se sairaalloiseksi radaltasuistumiseksi. Mutta tällainen selitys ei ole paljонkaan arvoinen, ennenkuin biologisesti voidaan selittää, miten on mahdollista, että elämä tahtoo omaa heikentymistään tai häviämistään. Ihmiseen nähden tämän selittäminen olisi erinomaisen tarpeellinen asia. Sillä se, mikä ihmisessä on erikoisen merkillistä ja mikä hänet kaikkein suurimmassa määrin erottaa elämisestä, on, että hän tahtoo paljon, mikä hänelle, ainakin yksilönä, on biologisesti epäedullista, ja pitää tällaista tahtomista arvokkaana. On voitava tyydyttävästi selittää, mitenkä ihmisestä hyödytön, jopa vahingollinen ja kärsimyksellinen on arvokasta. Jos katsomme niitä teorioja, joilla tämä kieltämätön asiantila on yritetty selittää, näemme, että ne kauttaaltaan perustuvat kestävämmään kokemusainekseen. Näihin kuuluu se teoria, että määrätyt, alkujaan käytännöllisesti determinoidut funktiot aikaa myöten muuttuvat itsetarkoituksiksi. Kaikki on siis alussa käytännöllisesti arvokasta, mutta myöhemmin se tulee itsenäisesti arvokkaaksi (esim. teoreettinen tai esteettinen askartelu). Mutta tällöin jää sekä psykologisesti että historiallisesti käsittämättömäksi, mitenkä tämä siirtyminen välillisesti arvokkaasta itsenäisesti arvokkaaseen oikeastaan tapahtuu ja mitenkä tuo kerran syntynyt itsearvo sitten saattaa pysyä. Ei ole tavallista, että aikaisemmin hyödyllisiä, mutta sittemmin hyödyttömiksi käyneitä tottumuksia pidettäisiin arvokkaina; ja samoin on perinnäistapojen laita. Myöskin psykoanalyytinen poistunkemisteoria, jonka mukaan kulttuuri on syntynyt poistungetun viettienergian »ylevöitymisestä» ei, kuten Scheler on osoittanut viimeksi kirjassaan »Die Stellung des Menschen im Kosmos»<sup>4</sup>, kykene kestävään kritiikkiä. Jokainen, joka on tutustunut psykoanalyysin pois-

tunkemisoppiin, tietää, että poistunkeva yliminä j o e d e l l y t t ä ä eettisiä ja esteettisiä normeja. Näin ollen eivät kulttuuriarvot voi s y n t y ä sublimaation kautta raa'asta viettienergiasta, vaan energia ainoastaan asetetaan arvojen palvelukseen. Muutenkin tuntuu kummalliselta, kuinka »kuolemanvietti», josta Freudin viimeisen teorian mukaan yliminä saa energiansa, voisi puhtaasti mekaanisella tavalla synnyttää koko korkeamman kulttuurin. Vielä voidaan kysyä, mistä syystä sublimaatiot esiintyvät arvokkaina mutta eivät neuroosisymptomit. F. Alexander <sup>5</sup> on selittänyt tämän siten, että sublimaatiot ovat sosiaalisia, neuroosi taas on asosiaalinen. Mutta tähän taas voidaan sanoa: ovatko sublimaatiot arvokkaita sentähden, että ne ovat sosiaalisia, vai ovatko ne sosiaalisia sentähden, että ne ovat subjektille arvokkaita? Tässä sivuamme erästä teoriaa, joka myös toisinaan esitetään arvojen selittämiseksi nim. sitä, että arvokasta on se, mikä palvelee yhteisöä. Tällöin täytyisi otaksua ihmisessä olevan tehoisana sosiaalisen vietin, josta hän ei ole tietoinen ja joka hänen saa pyrkimään arvojen realisaatioon, joka kuitenkin ei lopulta tarkoita näitä arvoja, vaan sitä yhteisöä, jonka hyväksi arvojen toteuttamisaktit koituvat. T. s. yliyksilöllisesti arvokas on aina lopulta yhteisön kannalta biologisesti arvokasta. Mutta tämäkin teoria lepää todistamattomilla perusteilla. Ensinnäkin, jos katsomme asiaa arvojatahtovan yksilön kannalta, emme havaitse hänessä intellektuaalisiin, esteettisiin, uskonnollisiin ja usein emme eettisiinäkään arvoihin nähden vähäisintäkään muuta sosiaalista intentiota kuin sen, että hän tahtoo asettua toisten yhteyteen siksi, että hän näkee niissä arvokasta, josta hän tahtoo tehdä toiset osallisiksi tai johon hän tahtoo tutustua toisten kautta. Arvot yhdistävät ihmisiä sentähden, että he pitävät niitä arvoina, mutta ne eivät ole arvoja sentähden, että ne yhdistävät ihmisiä — tällaisena ilmenee asia sisäiselle havainnolle. Meidän täy-

tyisi sentähden otaksua tapahtuvan eräänlaista itsepetosta, tässä tapauksessa yhteisön hyväksi, samoin kuin erään toisen opin mukaan arvot ovat ilmauksia yksilön itsetehotuksesta. Mutta lisäksi tämä selitys edellyttäisi sitä metafyyssillistä otaksumaa, että on olemassa yksilöt sisäänsä sulkeva biologinen kokonaisuus, yhteisö, jolla on biologinen elämistahtonsa, joka kykenee toimimaan yksilöissä telekliinin itsepetoksen aiheuttajana. Ei ole todistettu, että näin on asianlaita.

Vielä on kiinnitettävä huomiota siihenkin selitykseen, joka näkee kaikissa — yliyksilöllisissäkin — arvoissa vain mielihyvän ja mielipahan kvantitatiivisten suhteiden ilmauksia. Tässäkin otaksutaan ilmenevän itsepetosta: asianomainen luulee, että hän tahtoo jotakin sentähden, että se on arvokasta tai arvokkaampaa kuin jokin toinen asia, mutta todellisuudessa hän tahtoo sitä siksi, että se tuottaa mielihyvää tai suurempaa mielihyvää tai pienempää mielipahaa kuin toinen asia. Usein kieltämättä on näin asianlaita, mutta liioittelua on väittää, että näin olisi aina. Ja ainoastaan sillä perusteellahan, ettei aina niin ole ja ettei niin välttämättömästi tarvitse olla, voi ihminen harjoittaa tätä itsepetosta. On sitäpaitsi aivan mielivaltainen ja pelkästään formaalis-teoreettisista syistä tehty otaksuma, että tapauksissa, jolloin jokin korkeammaksi katsottu arvo valitaan kärsimyksen hinnalla, odotetaan mielihyvää, joka paljoudessa voittaa kärsimyksen. Tosin odotetaan mielihyvää, mutta ei samanlaista kuin se olisi ollut, mikä olisi saatu toisen arvon valitsemisen kautta, vaan laatunsa puolesta erilaista. Kuten Scheler on osoittanut, kuuluu eri arvolajeihin eri mielihyvälajeja. Joskaan ehkä hänen teoriansa ei kaikissa kohdin olekaan oikea, pitää paikkansa, että arvo ja mielihyvän laatu ovat suhteessa toisiinsa ja että arvo konstituoi mielihyvän, arvon tahtominen tuottaa sisäisellä välttämättömyydellä siihen kuuluvan mielihyvätilan, joka muuten voi olla ole-

massa toiseen sielulliseen piiriin kuuluvan mielihahan kanssa. Tästä näyttävät monet olevan intuitiivisesti tietoisia, ja tämä antaa heille uskallusta arvorealisoiteihin, jotka ovat vitaalisen menestymisen vastaisia.

Näemme, mihin vaikeuksiin joudutaan, jos jätetään huomioonottamatta mahdollisuus, että inhimillisen aktiiviteetin primääreinä vaikuttimina ovat arvot. Tosin ovat johtavina arvoina useimmiten ja ainakin näkyvimmin vitaaliset ja mahtiarvot («der Wille zum Leben» ja «der Wille zur Macht»), mutta ne eivät ole a i n a, ja ihmisellä on ainakin kyky ajatella sellainen ihanne, jossa arvot, joita hän pitää korkeampina, ohjaavat toimintaa ja olemista. On myönnettävä, että jos arvot otaksutaan tapahtumisen ohjaajiksi, johdutaan maailmankatsomusprobleemiin, joka ei formaalis-mekaanisesti enää ole jäännöksettä ratkaistavissa, mutta ennakkoluuloton sisäinen havainto puhuu sen puolesta. Eikä ainoastaan sisäinen, vaan myös ulkoinen, eikä ainoastaan ihmisiin kohdistuva, vaan myös eläimiin ja kasveihin. Näiden elämässä ovat esim. esteettiset näkökohdat ilmeisesti tehoisina. Mutta vasta ihmisellä on kyky tulla tietoiseksi arvoista, vasta hänellä on kyky kokonaan vapautua vitaalisesta vietistä ja nähdä sen toteuttamisessa vain arvo arvojen joukossa.

Sikäli kuin puolestani asian käsittän, ei kuitenkaan arvoja voida irroittaa subjektista muuten kuin teoreettisesti. Arvo on subjektin tendenssin kvaliteetti, joka ilmenee, kun se asetetaan toisen tendenssin edelle. <sup>6</sup> Subjektin aktiiviteetti ja arvo kuuluvat niin läheisesti yhteen, että luulen olevan mahdotonta ratkaista, asettaako subjekti arvon vai vetääkö arvo subjektin aktiiviteetin mukaansa. On vanha riitakysymys, jota tuskin koskaan voitaneen ratkaista, tahdommeko jotakin sentähden, että se on arvokasta, vai onko jokin meille arvokasta sentähden, että sitä haluamme. Kun korostamme tätä tahdon ja arvon läheistä yhteenkuuluvaisuutta, emme tarkoita yksistään vitaalista tahtoa,



joka aina tähtää samaan tai samanlaiseen tarkoitukseen, yksilön elämän edistämiseen, emmekä mielivaltaisesti valitsevaa tietoista tahtoa, vaan tahtoa sellaisena kuin se esiintyy silloin, kun sitä tarkastellaan fenomenologisesti puhtaana. Tarkoitan, että ihmisessä on vitaalisen tahdon yläpuolella persoonallinen olemusydin, jossa arvot olemuksen kvaliteetteina ovat.

Usein vietinomainen vitaalinen tahtominen peittää tämän korkeamman tahtomisen tai antaa sille epäadekvaatin ilmauksen. Tätä tapahtuu itsepetoksessa, joka juuri johtuu vitaalisen elämis- ja mahtitahdon vaikutuksesta. Totuudellisuuden kautta pyritään ei ainoastaan huomaaan vitaalisen viettitahdon osuus, vaan myös olemuksemme ytimessä oleva puhdas arvotahto.

Tässä viitatus, sinänsä erinomaisen vaikeasti selvitettävät seikat antavat aihetta käsitykseen, että ihmisessä on kehittynyt minä, joka on ikäänkuin hänen vitaalisen olentonsa ylärakennuksena, minä, joka puhtaalta arvokannalta ohjaa hänen olemistaan tai ainakin voi sen tehdä. Oikeastaan se etiikka, jota yllä olemme kuvanneet, vaatii tällaisen korkeamman olemusytimen olemassaoloa, ja totuudellisuusvaatimuksen eettillinen merkitys on epäilemättä siinä, että avataan tie tuohon arvoja asettavaan ja niitä samalla kertaa tajuavaan olemusminuuteen. Tätä minuutta nimitetään usein persoonaksi tai persoonallisuudeksi, aikaisemmin myös »järjelliseksi minäksi» erotukseksi vietinomaisesta minästä (»patologisesta minästä»). Tähän tapaan sen käsittää Kant. Se asettaa itse arvonsa, joiden mukaan se toimii, ja tekee sen vapaasti. Persoonallisuus on Kantin mukaan »vapautta ja riippumattomuutta koko luonnon mekanismista.»<sup>7</sup> Schiller sanoo: »Mutta ihminen on samalla persoona, siis olento, joka itse voi olla tilojensa syy, ehdoton viimeinen syy, joka voi muuttaa itseään perusteiden mukaan, jotka se noutaa itsestään.»<sup>8</sup> Omalla tavallaan ovat L. W. Stern<sup>9</sup> ja Max Scheler<sup>10</sup> kehittäneet per-

soonallisuusoppia, mutta siinä ovat he yhtä mieltä, että »persoona» on erityinen olemisen muoto, joka on vasta-kohtainen mekaanisesti selitettävälle objektimaailmalle. Sternin mukaan persoonallisuus on kvalitatiivista, individuaalista, aktiivista, päämäärään pyrkivää, oma-arvoista (eigenwertig), asiat (Sachen) taas ovat kvantitatiivisia, passiivisia, mekaanisia, palvelevat niiden ulkopuolella olevia tarkoituksia. Scheler taas esittää, että persoona ei koskaan voi olla objektina ja se voidaan ymmärtää ainoastaan »myötäsuorittamalla» sen »aktit». <sup>11</sup> Persoona on tietoinen omasta tahtovallastaan ja vastuunalaisuudestaan. <sup>12</sup> Samassa määrässä kuin ihminen on puhdas persoona, on hän myös individuaalinen, ainutlaatuinen, ja analogisesti on hänen arvonsa individuaalinen ainutlaatuinen arvo.

Näin tullaan sellaiseen käsitykseen ihmisen sisäelämästä, että ihmisessä on vietinomaisen vitaalisen »sielun» ohella tehoisana korkeampi prinssiippi. Sitä sanotaan myös »hengeksi». Kuten tunnettua on tämä dualistinen käsitys — »sielu — henki» — vanha. Se esiintyy Platonilla, Aristoteleella, Plotinoksella, Paavalilla, kirkkoisillä, myös skolastiikassa ja mystiikassa. Erikaisen keskeisen aseman on myöhempänä aikana »hengelle» antanut metafysiikassaan Hegel. Hän on hengen pääominaisuudeksi merkinnyt sen »itseksensä ja itselleen olemisen», joka samalla on vapautta, ja erottanut sen jyrkästi »luonnosta». Henki syntyy »luonnollisen kuolemasta». Kun katsomme Hegelin oppia nykyaikaisen käsitevaraston valossa, ilmenee, että hengen olemuksena on arvojen vapaa tahtominen. Samaan suuntaan tendeerää Fichten käsitys hengestä, että se on »kyky asettaa ihanteita». Myös Euckenilla esiintyy katsomus, että sielusta on erotettava henki, joka merkitsee uutta, korkeampaa todellisuusastetta. Euckenilta on Scheler vastaanottanut vaikutteita dualistiseen käsitykseensä. Sielu on Schelerin mukaan fysiologisen tapahtumisen toinen puoli, mutta henki, joka osaa erottaa tapahtumisessa

nämä kaksi puolta, sielullisen ja aineellisen, on se, joka on kummankin yläpuolella.<sup>13</sup> Valitettavaa on, että Schelerin ennenaikainen kuolema esti hänet systemaattisesti esittämästä metafysiikkaansa, jossa hänen tarkoituksensa oli lähemmin esittää hengen suhde olioiden olemukseen. Siitä, mitä hän ehti lausua tästä kysymyksestä, käy ilmi, että hän katsoi maailman olemuksen ilmenevän välittömimmin hengessä sentähden, että henki itse on lähimpänä sitä. Mutta toisaalta hänen käsityksensä oli, että henki oli jotakin ajassa ihmisen itsensä kautta kehittynyttä eikä minikään ajattomien »ideoiden» tai maailman yläpuolella olevan jumaluuden synnyttämää. Hengellä ei ole mitään alkuperäistä itsenäistä voimaa, vaan se saa — yhä edelleenkin — kaiken voimansa vitaalisesta sieluenergiasta (*Drang*), mikä ihmisessä on. Mutta maailmassa olevalla voimavirralla on ylöspäin, korkeampiin olemassaolomuotoihin kulkeva suunta. Schelerille on maailmantapahtuminen kokonaisuudessaan valtava arvoprosessi, jossa ihminen merkitsee tähän asti korkeinta astetta. Ihmisessä tätä prosessia johtaa henki asettamalla arvoja nähtäviksi.

Minusta tuntuu siltä kuin ansaitsisi harkitsemista, eikö myöskin Nietzschen antiteesi: ihminen — yli-ihminen olisi omalla tavallaan palautettavissa sielun ja hengen väliseen dualistiseen suhteeseen. Tämä yhteys olisi ajateltavissa seuraavantapaiseksi. Nietzsche tunsi, että ihmisessä oli prinssiippi, joka vaatii täydellistä itsenäisyyttä, itsemääräämistä, vapaata arvojen asettamista persoonallisessa vastuunalaisuudessa. Mutta tämä prinssiippi on ihmisessä vielä heikosti realisoituna, se on enemmän mahdollisuus kuin todellisuus. Se on idulla oleva uusi olemisen, maailmaan suhtautumisen muoto. Sentähden se muodostui Nietzschele ihanteeksi, johon ihmisten on pyrittävä. Hän antaa tälle ihanteelle, joka ihmisessä virtuaalisena on olemassa, nimen yli-ihminen. Ajan hengen mukaisesti hän

yrittää käsittää yli-ihmisen kehittymisen biologisesti. Samoin kuin eläimestä aikoinaan on kehittynyt ihminen, on ihmisestä kehittyvä yli-ihminen. Käyttäen toista terminologiaa, voisimme sanoa, että Nietzsche tahtoi ihmisessä »hengen» pääsevän johtoasemaan »sieluun» nähden. Mutta biologisen asennoitumisensa vallassa rajoitti Nietzsche yksipuolisesti sitä arvomaailmaa, joka yli-ihmiselle oli tarjoutuva. Hänen ihanteensa oli, että ne arvot, jotka yli-ihminen vapaasti omasta tahtotäyteisyydestään asettaa, olisivat kauttaaltaan vitaalisia mahtiarvoja. Nietzsche siis luo ihannekuvitelman hengestä, joka täydellisesti myöntää vitaalisen olemisen, »elämän», ja julistaa muut arvot vale-arvoiksi.<sup>14</sup> Henki ilmenee siis tässä tapauksessa siinä muodossa, että se vapaasti negeerää oman olemistasonsa arvon. Se »askeettinen» piirre, mikä Scheleerin mukaan muodostaa ihmisen spesifiikin olemuksen, esiintyy siis Nietzscheissä omituisella tavalla: vastalauseena hengen tendensseille.<sup>15</sup> Syyn tähän voi etsiä osaksi siitä, että Nietzscheille oli ei-vitaalisten tendenssien noudattaminen niinsanoaksemme liian helppoa, joten siis hänelle merkitsi elämän myöntäminen biologisessa alkuperäisyydessään sankarillista asennetta, osaksi siitä, että hän näki ei-vitaalisten taipumusten voimaantähtämisessä epärehellistä vitaalisten pyrkimysten naamiointia. Nietzsche koko luonteessa havaitsimme merkillisen itsensä kumoavan perusvirtauksen. Samoin kuin Nietzsche, kuten näimme, ankarimmasta totuudellisuudesta johtuu kumoamaan totuudellisuuden itsensä, samoin hänen ylenmääräinen henkisyytensä vie hänet riistämään hengeltä sen arvon. Nietzsche antoi ajatuksilleen kovin naturalistisen, biologistisen, epähenkisen sisällyksen, mutta niiden alla näemme aivan päinvastaiseen suuntaan kulkevan virran emmekä voi olla pitämättä tätä hänen persoonallisuutensa emanaationa. Sentähden olemme myös taipuvaiset antamaan sellaisille hänen käsitteilleen kuin »yli-ihminen», »ikuinen paluu»,

»immoralismi» toisen, henkisemmän tulkinnan kuin minkä hän itse niille antoi.

Samoin saattaa tässä olla paikallaan tarkastaa, missä suhteessa oppi hengestä ihmisen spesifiikkinä olemismuotona on psykoanalyysin teorioihin. Tässä kohden tulee mieleen psykoanalyysin yliminä-teoria. Yliminä on, kuten yllä näimme, instanssi sielussa, joka ehkäisee moraalisesti tuomittavien viettipyrkimysten tajuntaan tulon. Yliminä ei ihmisessä ole synnynnäinen, vaan se kehittyy ensimmäisinä lapsuusvuosina. Se tapahtuu siten, että lapsi identifioi itsensä vanhempiensa — erityisesti isänsä — kanssa ja alkaa katsoa itseään tämän silmillä.<sup>16</sup> Myöhemmin kehittyy isästä jumala ja yksilö identifioi itsensä jumalan kanssa ja asettaa itselleen vaatimuksia, joita ajatellaan hänen voivan asettaa. Tavallisessa kielenkäytössä tämän yliminän toimintaa sanotaan »omaksitunnoksi». Omatunto esiintyy myös epätajuisena, ja juuri tämä epätajuinen omatunto ehkäisee ylenmäärin loukkaavat ajatukset ja pyrkimykset tulemasta tajuisiksi.

Lienee kuitenkin myönnettävä, että ihminen ei koskaan voisi identifikaation avulla kehittää itsessään uutta minää, jollei hänessä olisi kykyä tehdä itseään omaksi objektikseen. Yliminä on sentähden käsitettävä »hengen» toteutumiseksi ihmisessä. Kulttuurin suurimpia edistysaskeleita on ollut, että ihminen voi samastaa minänsä yliminän kanssa. Vain näin on samalla käynyt mahdolliseksi pitää siveellistä tietoisuutta minän syvimpään olemukseen kuuluvana.

Samastuminen yliminän kanssa tekee myös eräät muut kyvyt, esim. huumorin, mahdolliseksi, kuten Freud on osoittanut.<sup>17</sup> Huumorissa yksilö asettuu ajallisen minänsä ulko- tai yläpuolelle. Jos nyt, kuten oletamme, yliminä on hengen toimintaa, hengen välittömin sielullinen funktio, on ilmeistä, että huumori voidaan katsoa myös hengen eksponentiksi ihmisessä.<sup>18</sup>

Yliminä on kuitenkin ainakin tähänastisessa psykoanalyttisessä merkityksessään sielullista laatua, ei henkistä. Sikäli kuin se on sielullista, voidaan siihenkin suhtautua tarkastelevasti. »Omatunto» t ä s ä mielessä on tilapäistä sielullisista ja historiallisista tekijöistä riippuva funktio ihmisessä. Tästä seikasta johtuu myös, että se voi mekaanistua ja joutua sairaalloisten muutosten alaiseksi. Neuroositapauksissa olemme tekemisissä epätajuisen omantunnon patologisten muutosten kanssa. Yhteys »hengen» ja yliminän välillä on katkennut; jälkimmäinen toimii mekaanisesti ehkäisten sielullisia virikkeitä, jotka eivät ole omantunnon (yliminän) skeeman mukaisia, tulemasta tajuntaan. Neuroosissa hengen orgaani, yliminä (»omatunto») tunkee mekaanisesti pois virikkeitä, joiden olisi pitänyt päästä hengen näköpiiriin. Jollei henkeä olisi, ei olisi sielullista omaatuntoa eikä myöskään neurooseja. Eläinkunnassa neuroosi on tuntematon.

Eläimellä ei ole mitään syytä tehdä tajuista minäänsä toisenlaiseksi kuin epätajuinen, sillä se ei ole tietoinen tajuudesta minästään, vaikka sillä sellainen on. Ihminen sitävastoin pettää itseään, jottei hän näkisi itse, millainen hän on. Epätotuudellisuuden olemassaolo osoittaa siis välillisesti, että ihminen on henkeä. Ja totuudellisuuden vaatimus edellyttää, että on olemassa instanssi, jonka edessä voidaan olla totuudellisia: tämä instanssi on henki. Henki on samalla kertaa sekä totuudellisuusvaatimuksen aiheuttaja että syy siihen, ettei sitä noudateta.

Mihin nyt loppuu moraalinen epätotuudellisuus ja mistä patologinen alkaa? Tätä on mahdoton määritellä. Eetillisesti orientoitu henkilö voisi väittää, että kaikki epätotuudellisuus (siis myös se, joka esiintyy neurooseissa), johtuu lopulta moraalisesta viasta asianomaisessa, siitä, ettei hän ole tahtonut eikä tahdo itse nähdä tekojensa todellisia vaikuttimia; tämä sielullinen taipumus on luonut fysiologisen korrelaatin, niin ettei hän enää voikaan olla

totuudellinen. Lääke- ja luonnontieteilijä taas on ehkä taipuvainen sanomaan, että kaikki itsepetos johtuu ainakin lievästi patologisista ja lopulta fysiologisista syistä. Tässä on se omituinen asianhaara huomattava, että itse terveys- ja sairauskäsite sielullisella alalla on epämääräinen ja riippuvainen erilaisista arvostuksista. Sielullisen terveyden määrittelyyn voidaan käyttää nautintokykyä (siis hedonistinen näkökohta) tai työkykyä (taloudellinen näkökohta) tai sitä, sopeutuuko yksilö yhteiskuntaan (sosiaalinen näkökohta). Weizsäcker osoittaa, että psykoanalyysi terveyskäsitteeseensä — tiedottomasti? — sisällyttää moraalisen ihanteen, nim. totuudellisuuden.<sup>19</sup> Psykoanalyysi hylkää periaatteessa kaiken moraalisen arvioinnin<sup>20</sup>, mutta pitäessään kiinni terveyden- ja sairauden välisestä erosta, joka on arvoero, ja määritellessään sen vissillä tavalla, se huomaamattaan johtuu moraaliseen arviointiin. On tyypillistä ajallemme, että ratkaisevana eettillisenä kategoriana tällöin tulee olemaan juuri totuudellisuus. Mutta se seikka, että totuudellisuus useimmissa tapauksissa lankeaa yhteen niiden ominaisuuksien kanssa, joita tavallisesti pidetään psyykkilisen terveyden kriteereinä, nim. nautintokyvyn ja työkyvyn sekä sosiaalisen sopeutumisen kanssa, todistaa, että vaikka totuudellisuus sinänsä ei intendoikaan vitaalisia tarkoituksia, se kuitenkin on sopusoinnussa niiden kanssa. Tämä viittaisi siihen, että tuo vanha käsitys, että hyve ja onni ovat vuorovaikutuksessa keskenään, ei ole kokonaan perää vailla.

Ihminen on merkillinen kahden erilaisen olemassaolomuodon välillä oleva olio: eläimellisen ja henkisen. Eläin toteuttaa olemuksensa ilman ristiriitoja, koska se seuraa reflektioimatta viettejään ja vaistojaan (joiden ei suinkaan aina tarvitse olla itsekkäitä). Henkiolento taaskin noudattaisi ilman ristiriitaa puhdasta arvotajuaan. Tämän välitilan ilmauksena näkyy olevan tuo vain ihmiselle ominainen ahdistus (Angst). Jo Kierkegaard huomasi, että

ihmisen ahdistus johtuu siitä, että hän on henkeä. Psykoanalyysin kautta tämä seikka on saanut uutta valaistusta. On huomattu, että neuroosi johtuu tästä viettien ja hengen välisestä jännityksestä. Sen johdosta on koko kulttuuriyhteiskunta siihen disponoitu. Weizsäcker sanoo kirjoituksessaan »Medizin, Klinik und Psychoanalyse»:

Neurose ist ein allen Menschen gemeinsamer Ausdruck des »Typus» Mensch und seiner psychischen und physischen Mittellage zwischen untermenschlicher und übermenschlicher Sphäre. Der Ausdruck »Neurose» bedeutet jetzt lediglich die zufällig-individuelle Schwelle, wo der allgemeine Mangel des Menschen »klinik» wird und subjektiv oder sozial zur praktischen Störung führt. <sup>21</sup>

Mutta palatkaamme varsinaiseen aiheeseemme. Ylläolevista tarkasteluista käy ilmi, että totuudellisuus on ennenkaikkea tekemisissä hengen kanssa. Se on hengensuuntainen pyrkimys. Totuudellisuus on pyrkimystä asiallisuuteen, objektiivisuuteen, se tietää yksilön vitaalisesti toimintaa ohjaavien tendenssien poiseliminoimista. Ei ole oikeastaan väärin sanoa, että totuudellisuus synnyttää hengen: sikäli kuin sitä on olemassa, on olemassa henkeä. Sillä henkihän on se olemismuoto, jossa ihminen itsestään tietoisena jättää oman tilapäisen minuutensa tekijät huomioonottamatta. On tämän vuoksi luonnollista, että totuudellisuustarve ja henki samalla kertaa puuttuvat niinkuin eläimellä on asianlaita.

Eliminoidessaan pois tilapäisen minuutensa motiivit yksilö johtuu totuudellisuuden avulla universaalisuuteen. Tämä näyttäytyy myös moraalisisessa suhteessa. Ei siinä muodossa, että hän välttämättä asettaisi kaikille samat vaatimukset, vaan siten, että hän katsoo määrätyn toimintatavan hyväksi tai huonoksi ajallisesta, aistillisesta minästään riippumatta. Mahdollisesti Kantilla oli kategorista imperatiivia konsipioidessaan tämä tarkoitus, ja kenties kategorisen imperatiivin formulointi alkujaan tietääkin vain: eliminoi moraalisisessa arvostuksessasi pois



se, mikä on tekemisissä tilapäisen minuutesi olemassaolon kanssa! Mutta lähemmin kehitellessään asiaa hän joutui karkeisiin skematisointeihin. Voidaan hyvinkin ajatella, että minulla on aivan individuaalisia velvollisuuksia, joita ei ole kenelläkään toisella maailmankaikkeudessa; mutta näiden velvollisuuksien perusta ei ole etsittävä siitä, että minun olemassaolevana numerollisena yksilönä olisi ne täytettävä, vaan siitä arvostuksesta, minkä langetan, maailmasta erillään olevana subjektina, jolla ei ole mitään henkilökohtaista käytännöllistä intressiä asiassa. Kategorinen imperatiivi tässä muodossaan siis velvoittaa ihmisen ainoastaan määrättyyn asenteeseen maailmaan nähden, nimittäin hengen. »Maailmaan» kuuluu tällöin myös hänen faktillinen minuutensa sekä sielullisessa että ruumiillisessa suhteessa kaikkine yhteyksineen, mikä sillä on ympäröivään maailmaan ja sen toisiin yksilöihin.

Olemme ylempänä esittäneet, että länsimaisella individualistisella etiikalla on formaalinen luonne. Mutta tämä formaalisuus tähtää lopulta runsaampaan materiaaliseen sisällykseen. Etiikan formaalinen imperatiivi: 'toimi olemuksesi mukaisesti!' sisältää vain viittauksen siihen lähteeseen, josta siveellisyyden aines on ammennettava. Moraalinen toiminta on toimimista olemuksen, hengen arvoihin nojautuvien imperatiivien mukaisesti, eettillinen tieto taas on olemukseen sisältyvien arvojen toteamista.

Tässä syntyy nyt se kysymys, luoko olemus, henki, sisällyksensä täysin vapaasti, vai onko se jostakin riippuvainen. Tämä on tärkeä kysymys, koska se, kuten kohta saamme nähdä, lopulta implisoi jumaluusprobleeminkin. Toteaako henki arvoiksi alinomaa vain sen, minkä se vallantäyteisyydellään itse on asettanut arvokkaaksi tai arvokkaammaksi, vai onko hengessä immanenttina prinssiippi, joka tekee, ettei se voi kieltämättä olemustaan tahtoa, asettaa eräitä arvoja ja että sen täytyy asettaa toisia. Tämän prinssiipin itsensä täytyy olla arvoluontoi-

nen, se ei voi olla luontoon kuuluva, sillä henkihän on kokonaan irrallinen luonnosta, kuten oli puhe. Jos tällainen prinssiippi hengessä on, on se jumalallista laatua. Toisin sanoen: jumalallista on se arvosuunta hengessä, joka saattaa sen vapaasti rajoittamaan arvotahtoansa. Tätä arvosuuntaa voimme sanoa pyhyysdeksi. Kun henki on pyhyyden vallitsema, ei kaikkien arvojen tahtominen enää ole mahdollista, jotka muuten olisivat mahdollisia. Pyhyys on vastuunalaisuutta hengen arvomaailmasta. Pyhyydessä henki suhtautuu itseensä absoluuttisen olennon, jumalan, kannalta.

Traditionaalisen teistisen käsityksen mukaan, joka on protestantismin käsitys, henki omantunnon avulla saa tietää sen itsensä yläpuolella olevan jumalan tahdon. Jumalan tahdossa ovat korkeimmat arvot valmiina, ja hän siirtää ne omantunnon välityksellä ihmiseen. Tätä katsantokantaa vastassa on toinen, joka ei tällä tavoin erota ihmistä jumalasta, vaan näkee jumalallisen inhimillisessä olemuksessa olevana kehityssuuntana.<sup>22</sup> Jumala ei ole valmiina transcendentissa olemispiirissä, vaan hän »tulee» (wird), ja tulee ihmisessä ja ihmisen kautta. Kuten tiedetään, oli tämä ajatus viime vuosisadalla elävänä varsinkin Hegelin koulukunnassa, ja meidän aikamme on sitä kehitellyt erityisesti Scheler. Mitään alkuperäistä luovaa voimaa ei jumaluudella ole, vaan sen täytyy kokonaan nojautua maailmassa olevaan sokeaan pyrkimykseen (Drang), joka on kaiken tilapäisen todellisuuden perustana: — nur in dem Masse wird das »Sein durch sich» zu einem Sein, das würdig wäre göttliches Dasein zu heissen, als es im Drange der Weltgeschichte im Menschen und durch den Menschen die ewige Deitas verwirklicht.<sup>23</sup> Ihmishenki on jumalallinen senvuoksi, että olemiston perustassa on jumalallinen prinssiippi, josta henki arvojen tajuamisessa tulee tietoiseksi ja asettaa sen vähitellen yhä suuremmissa määrin johtamaan maailmantapahutumista. Näin tulee ihmisen korkein pyrkimys olemaan jumalalliseksi pyrkimistä (Selbstdeificatio).

Schelerin käsitys ansaitsee huomiota olletikin kolmessa suhteessa: siinä, että hänen mukaansa jumaluuskysymys on arvokas kysymys, kysymys absoluuttisesti arvokkaasta, siinä, että jumaluus asetetaan läheiseen yhteyteen spesifiikisti ihmisen kanssa, ja vihdoin siinä, että hän arvelee ihmisen voivan kohota jumaluuden tietämiseen.

Ensinmainitussa suhteessa on aikojen kuluessa tapahtunut suuri muutos. Aikaisemmin jumaluus käsitettiin voittopuolisesti kosmologisesti, maailman alkusyynä ja sen voimassapitäjänä, sittemmin myös teleologisesti, maailmassa havaittavan tarkoituksenmukaisuuden aiheuttajana. Nykyjään esiintyy jumaluus olevaisuuden arvoperustana. Jumaluus ilmenee meille siinä, että tunnemme olevan jotakin pysyvää, absoluuttisesti arvokasta, mikä kuuluu maailman syvimpään olemukseen. Jo Kantilla tapaamme tämän käsityskannan. Moraalilaki on hänelle ainoa todistus jumalasta. Mutta on suuri erotus, ajatellaanko asia siten, että tuo arvokas on itsenäisesti, ihmisestä riippumatta, vaiko siten, että se on vain ihmisen kautta. Schelerin kanta on se, että absoluuttisesti arvokas ei toteutunee aoleolemassa muuten kuin siten, että ihminen antaa arvokkaan läpituokea sitä ennen arvosokean olemisen, mutta ideaalisena olemuksena se on ilman ihmistä. Tämän kannan pohjana on ajatus, että olevaisuudessa arvo ja oleminen voivat olla erottamattomasti yhtyneinä ja että on objektiivisesti olevaa arvokasta, joka voidaan tiedoita. Jos näitä Schelerin teesejä ei hyväksytä, ei hänen metafysiikkaansa voida sellaisenaan hyväksyä. Schelerin käsitys edellyttää arvo tiedoitsemista, joka kohdistuu puhtaisiin arvoihin ideaalisina olemuskvaliteeteina. Ja samalla se edellyttää, että voitaisiin ymmärtää, miten nämä olemuskvaliteetit ovat olevaisessa sitä läpituokemassa. Jos ei näitä edellytyksiä omaksuta, muodostuu jumalakäsite toisenlaiseksi. Se on silloin uskon varassa

joko siten, että uskotaan arvojen kykyyn läpitunkea olevainen, vaikkakaan sitä ei voida ymmärtää, tai siten, että jumaluus tulee alati olemaan hengen subjektiviteetin varassa, »asetettuna» arvosuuntana: uskotaan, että jumaluus, pyhyys on se, mikä on olemistossa realisoitava, vaikkakaan tätä asiaa ei voida tietää. Scheler myöntää, että hänen käsitystään »tulevasta» jumaluudesta on raskas kestää. Se on kieltämättä totta. Mutta hän sanoo tämän vastaväitteen johdosta:

*Meine Antwort darauf ist, dass Metaphysik keine Versicherungsanstalt ist für schwache, stützungsbedürftige Menschen. Sie setzt einen kräftigen, hochgemuten Sinn im Menschen voraus. Darum ist es auch wohlverständlich, dass der Mensch erst im Laufe seiner Entwicklung und seiner wachsenden Selbsterkenntnis zu jenem Bewusstsein seines Mitkämpferums, seines Mitwirkens der »Gottheit» kommt. Das Bedürfnis der Bergung und der Stützung in eine aussermenschliche und ausserweltliche Allmacht, die mit Güte und Weisheit identisch gesetzt ist, ist zu gross, als dass es in Zeiten der Unmündigkeit nicht alle Dämme des Sinnes und der Besinnung durchbrochen hätte. Wir alle setzen an die Stelle jener halb kindlich, halb schwächlich distanzierenden Beziehung des Menschen zu Gottheit ... — den elementaren Akt des persönlichen Einsatzes des Menschen für die Gottheit, die Selbstdentifizierung mit ihrer geistigen Aktrichtung in jedem Sinne.*<sup>24</sup> Mutta Scheler tekee jumalallisen kuitenkin yhdessä suhteessa ihmiselle helpommaksi kuin se voisi olla. Hän tosin antaa jumaluuden »tulla», olla toteutuneena ainoastaan ihmisessä ja ihmisen kautta, mutta hän katsoo evidentiksi, että jumalallinen, pyhä ihmisessä on korkeinta, absoluuttisesti arvokasta. Entäpä, jos ihmisen »myötävaikutuksella» ei ole edes tätäkään tukea? Entäpä, jos Scheler on keksinyt opin pyhyydestä ihmisen pyrkimyksen tukemiseksi? Ihminen Schelerin mukaan kuitenkin tietää, mihin hänen on viime kädessä pyrittävä: jumala on sentään ikuisesti valmiina ideaalisessa olemispiirissä, joka on reaaliseen olemiseen korrelaatio-suhteessa. Sillä on jo paljon voitettu. Mutta tätä ei voida pitää ajattelun viimeisenä sanana.

Meidän on otettava huomioon sekin mahdollisuus, että jumalallinen on kvaliteetti, joka on ilman mitään ideaalisia olevan arvoa koskevia »olemuslakeja» valittava muiden kvaliteettien joukosta. Tällöin tulee asia huomattavasti raskaammaksi. Mutta luultavasti länsimainen uskonto-filosofinen spekulatio on ottava tämänkin askelen, joka esim. Nietzschen olisi pitänyt ottaa, jos hän olisi antanut opilleen uskonnollisen kääntein. Tämä ei tietäisi vain sitä, että jumala on ainoastaan olemassa inhimillisen toiminnan kautta, vaan myös, että jumalallisen arvo on ikuisesti ihmiselle kysymyksenalainen. Ihmisessä on alati olemassa »pahenemisen mahdollisuus», puhuaksemme Kierkegaardin tapaan, ei eksistenssikysymyksissä, vaan arvokysymyksissä. Olkoon, että tunnustettaisiin mahdollisuus realisoida jumaluus siten, että lopulta pyhyys läpituokee maailman; jäljellä on vielä kysymys, onko tällainen tila toivottava. Tähän voi Scheler sanoa, että »olemuksennäkeminen» evidentisti osoittaa meille, että pyhyys on korkeinta ja näin ollen reaaliossa maailmassa pyhyiden läpituokea todellisuus korkein, lopullinen päämäärä. Nyt esim. Nietzsche ei antanut pyhyydelle korkeinta arvoa. Joutuiko se siitä, ettei hän nähnyt pyhyyttä sellaisena kuin se todella oli, vaiko siitä, että hän, vaikkakin hän sen näki, ei arvostanut sitä korkeimmalle? Scheler kai sanoisi, ettei hän sitä ollut koskaan nähnyt olemuskvaliteettina. Mutta mitä takeita meillä nyt on siihen, etteikö Scheler aseta olemuksennäkemistä sillä tavalla riippuvaiseksi pyhyydestä, että hän katsoo olemuksennäkemisen saavutetuksi vasta, kun pyhyys nähdään korkeimpana arvona? Nietzsche nimittäin voi sanoa, että hän kylläkin on nähnyt pyhyiden, mutta ei ole havainnut sitä ehdottomasti tavoiteltavaksi asiaksi. Mutta vaikka olisikin niin, että määrättyyn sielulliseen tilaan päästäessä jokin osoittautuu arvokkaaksi, niin onko takeita siitä, että tämä tila on objektiivisesti katsoen korkeampi? Tätähän tilaa arvostetaan,

kun se arvostetaan korkeammaksi kuin jokin toinen tila, oltaessa juuri siinä.

Me olemme taas etäänntyneet kauas itse totuudellisuusaiheesta; mutta ylläolevilla kysymyksillä on kuitenkin kosketusta sen kanssa. Tarkoituksemme on nimittäin viitata siihen, ettei edes totuudellisuusvaatimusta voida absoluuttisesti perustella. Olemme todenneet, ettei sitä voida perustella biologisesti. Totuudellisuudesta tosin saattaa olla vitaalista hyötyä — esim. sielullinen ja ruumiillinen terveys ehkä voi edistyä sen kautta — mutta totuudellisuuden intentiohan ei ole vitaalista laatua. Me vaadimme ihmiseltä totuudellisuutta myöskin, jos se tuottaa hänelle kärsimystä. Totuudellisuuden arvo ei ole mitattavissa vitaalisen, fysiologis-sielullisen hyödyn, ei myöskään yhteiskunnallisen hyödyn avulla. Nämä kaikki ovat sita paitsi totuudellisuudesta käsin nähtyinä alemmalla tasolla kuin se taso, millä totuudellisuus esiintyy tietoisuudelle arvokkaana. Mutta totuudellisuus ei myöskään ole absoluuttisesti perusteltavissa korkeampien arvojen avulla. Sillä nämä arvot esiintyvät korkeampina arvoina ainoastaan, sikäläkin totuudellisuus realisoidaan. Emmehän myöskään voi sillä perusteella todistaa määrätynlaista sielullista suuntautumista oikeaksi, että sen avulla johdetaan esim. johonkin uskoon, joka osoittautuu oikeaksi. T. s.: kehitystä ei voida osoittaa arvokkaaksi sillä, että se ilmenee arvokkaana, kun määrätty sen vaihe tai loppupää on saavutettu. Kehityssuunta tunnetaan jo alussa arvokkaaksi perusteettomasti. Ihminen pitää itsepetosta epäarvokkaana ilman mitään lopullista perustetta silloin, kun hän asettaa totuudellisuuden itsepetoksen edelle. Sittemmin ilmenee hänelle, että totuudellisuus on arvokas, koska se vie hänet — kuten hänestä nyt tuntuu — korkeammalle tasolle. Mutta meillä ei ole mitään aihetta absoluuttisesti asettaa totuudellisuutta epätodellisuuden edelle.

Tosin voidaan vielä sanoa: totuudellisuus kuuluu taipu-

muksena ihmisen olemukseen, hänellä on luontainen veto siihen; jos joku on todella ihminen, hän tuntee totuudellisuuden tavoiteltavaksi asiaksi. Tätä kai ei voida kieltää; totuudellisuus on kieltämättä alkeena ihmisessä yleensä. Esim. ihmisen moraaliset kärsimykset voitaneen johtaa viimekädessä siitä, että hän kykenee näkemään objektiivisesti toisaalta omat tekonsa ja sielullisen minänsä, toisaalta tuntemaan arvot, joita hänen pitäisi realisoida. Mutta jos näin onkin, onko sitten ihminen absoluuttisesti katsoen jotakin arvokasta? Eikö yhtä hyvällä syyllä eläin? Jos katsomme ihmisen erikoisominaisuudeksi »hengen», jonka avulla hän kykenee tekemään itsensä omaksi objektikseen ja sen kautta myös erottamaan maailman itsestään objektina, niin voimmeko ilman muuta sanoa, että tämä olemismuoto olisi sen korkeampi kuin eläimen, jos luovumme kaikista inhimillisistä arvomittapuista? Miksi itsetajunta ja kaikki, mitä se mukanaan tuo, olisi sen parempaa kuin eläimen välitön yhteys maailman kanssa ja sen oleminen hyvän ja pahan tietoisuuden tuolla puolen? Voisi kuitenkin ajatella, että se seikka, että ihminen tosiasiallisesti on kohonnut yhä suuremmassa määrässä muun luomakunnan herraksi, todistaisi, että henki absoluuttisesti, maailman syvimmän olemuksen mukaisesti, olisi korkeinta. Mutta todistaako se seikka, että esim. valkoinen rotu on päässyt valta-asemaan maapallolla, että se on arvokkaampi? Todistaako yleensä se, että toinen on toisesta riippuvainen fyysisessä suhteessa, jotakin jälkimmäisen suuremmasta arvosta? Tai — jos on kyseessä henkinen riippuvaisuus — onko hypnotisoija tai suggestori hypnootikkoja tai suggestoitua korkeammalla tasolla, koska jälkimmäinen on sielullisesti ja sen kautta myös ruumiillisesti hänen vallassaan?

Käsitykseen ihmisen korkeasta asemasta maailmassa ei objektiivisia perusteita ole. Se, mitä tiedämme, viittaa siihen, että ihminen itse antaa itselleen ihmisarvon eivätkä mitkään olemuslait. Se, että ihminen on kohonnut olemis-

tapaan, mitä sanomme hengeksi, on ihmisen oman pyrki-  
myksen tulosta. Hengen on synnyttänyt se, mikä olevai-  
sessa on ihmistä, ja se arvojen järjestys, minkä ihminen  
henkenä konsipioi, on hänen itsensä asettama. Tämä ei  
merkitse naturalistista käsitystä ihmisestä. Naturalistinen  
olisi käsitys, jonka mukaan ihmisen kehityksen varsinai-  
sena aiheuttajana on ollut passiivinen »joutuminen» nykyi-  
seen kehitysvaiheeseen ilman mitään pyrkimistä ihmisen  
itsensä puolelta, sekä että yhäti kaikki arvotietoisuus on  
ilmaus vitaalisesta olemisvietistä ja itsetehostuksesta.  
Ihminen käsityksemme mukaan noudattaa tai voi nou-  
dattaa puhtaita arvonäkökohtia, myös sellaisia, jotka ovat  
ristiriidassa hänen vitaalisen olemisensa kanssa, mutta hän  
ei ammenna arvoja muualta kuin itsestään, jase seikka, että  
hänellä nykyjään on kyky tietoisesti suhtautua maailmaan  
arvojen kannalta, on niinikään seuraus siitä, että hänessä ja  
ihmisen kautta itse olevaisessa on ollut kaipaus tällaiseen.  
On totta, että ihmisten kesken vallitsee eräisiin arvoihin  
nähdn suuri yksimielisyys, mutta mistä voimme tietää,  
että tämä johtuu muusta kuin ihmisolemuksen yhden-  
mukaisuudesta? On olemassa toisia arvosuhteita, joihin  
nähdn on erimielisyyttä; tämä voi johtua yhtähyvin yksi-  
löiden erilaisesta olemuksesta ja kehityssuunnasta kuin  
siitä, että toiset näkisivät arvot oikein, toiset väärin.

En luule paljoakaan erehtyvämme, jos väitämme, että  
nykyjään totuudellisuus on se moraalinen vaatimus, joka  
länsimaisessa kulttuuripiirissä yleisimmin katsotaan ehdot-  
tomasti oikeutetuksi. Muiden hyveiden nauttima arvont-  
anto on meidän aikanamme varsin suhteellinen. Emme  
voi sanoa, että esim. lähimmäisenrakkaus, oikeudenmukai-  
suus, itsehillintä, jotka ennen olivat ehdottomia arvoja,  
enää olisivat sellaisia. Niihin samoin kuin koko perinnäi-  
seen moraaliin suhtaudutaan monella taholla kriittisesti ja  
epäillen, ja monet riistävät näiltä ominaisuuksilta kaiken  
arvon. Sitävastoin ei ole kuulunut toistaiseksi ääniä —



Nietzscheä lukuunottamatta — jotka olisivat panneet totuudellisuuden arvon epäilyksenalaiseksi.

Vaatisi tietysti erityisesti tutkimusta, jos tahtoisimme sitovasti osoittaa, että totuudellisuus todella on saanut tai saamassa länsimaisessa eettisessä tietoisuudessa keskeisen aseman. Kun emme voi kuitenkaan nojautua sellaiseen yksityiskohtaiseen tutkimukseen, täytyy meidän vedota siihen yleiseen tuntemukseen kulttuuripiirin mentaliteetista, mikä jokaisella on sen jäsenenä. Myös voimme viitata tässä sellaisiin oireellisiin — muuten aivan erilaisiin — ilmiöihin, kuin psykoanalyysi ja antroposofia ovat, joissa ihmisen perustavaksi ominaisuudeksi vaaditaan juuri totuudellisuutta, pyrkimistä vapautumaan itsepetoksesta.

Esimerkkinä siitä, miten läheiseen yhteyteen moraalin alalla psykoanalyysi ja totuudellisuus joutuvat, mainittakoon J. Hadfield, joka tämän suunnan katsomusten pohjalle on luonut luonteenmuodostusopin. Hän antaa kirjansa lopussa seuraavat kolme tyyppillistä yleistä kehoitusta: Tunne itsesi! Omaksu (akseptoi) itsesi! Ole itsesi! <sup>25</sup> Onkin ilmeistä, että psykoanalyysin pohjalle perustetun etiikan täytyy kulkea mainittuun suuntaan. <sup>26</sup>

Antroposofian taholla taas ansaitsee huomioon ottamista R. Steinerin tavan takaa tehostama ajatus, että tie yliaistillisen maailman tuntemiseen ja »korkeampaan tietoon» käy yksinomaan »sisäisen totuuden ja ehdottoman suoruuden itseänsä kohtaan» kautta. Hän painaa mieleen, että sen saavuttaminen on vaikea, koska kiusaus itsepetokseen on suunnattoman suuri. <sup>27</sup>

Totuudellisuuden astuminen etualalle siveellisessä tietoisuudessa merkitsee uudenlaista hyveiden ryhmittymistä arvojärjestykseen. Se merkitsee alkeita uuteen etiikkaan, joka kasvaa individualismin pohjalle länsimailla. Totuudellisuus antaa mahdollisuuden individualistisen etiikan yksipuolisuuden voittamiseen. Se tarjoaa

kiinnekohdan, joka estää individualistisen subjektivismiin suistumasta pelkäsi itsekkyydeksi, siveelliseksi anarkiaksi ja mielivallaksi. Tällainen vaara on kieltämättä hyvinkin lähellä, ja siitä onkin usein huomautettu suurimpana individualismin heikkoutena. Individualistinen etiikka voi todella johtaa siveelliseen holtittomuuteen tai häikäilemättömään egoismiin, mutta se voi viedä myös siveelliseen vastuunalaisuuteen ja vakavuuteen. Ja samalla voi individualistinen etiikka totuudellisuuden varassa saada voiteksi sen formaalisuuden, joka muuten on sille usein luonteenomainen, ja tulla materiaaliseksi, joskin toisella tavalla kuin auktoritatiivinen etiikka. Mutta ennenkuin ryhdyimme tarkastamaan totuudellisuuden varaan rakentuvaa individualistista etiikkaa, on tarpeellista, että katsomme lähemmin, mihin eri suuntiin totuudellisuuden vaatimus menee nykyajan tietoisuudessa.

Ihmisellä on taipumus peittää itseltään omat itsekkäät tai viettien sanelemat vaikuttimet ja virikkeet sekä joko tulkita tekonsa jalompien vaikuttimien aiheuttamiksi tai ignoroida itsessään sellainen, jota siveellinen tietoisuus ei hyväksy. Eräs muoto totuudellisuutta on, että ihminen pyrkii vapautumaan itsepetoksesta tässä suhteessa, näkemään tosiasiallisen toimivan minänsä sellaisena kuin se on, ei sellaisena, millaisena sen pitäisi olla hänen siveellisen ihannekuvansa mukaisesti. Tämä merkitsee, että suhtaudutaan luonnolliseen minään täysin asiallisesti, ilman mitään arvostuskategorioja. Kysymys ei siis saa olla siitä, että nähtäisiin, kuinka hyvä tai kuinka huono minä todella on, vaan yksinomaan, millainen se on.

Lähinnä tähän suuntaan meneekin psykoanalyysin totuudellisuusvaatimus. Mutta se kohdistuu etupäässä viettiminään, ei »yliminään». Psykoanalyysi edellyttää, kuten tiedämme, että neuroosit etupäässä syntyvät viesteistä, jotka eivät ole tulleet tajuisiksi. Niiden tajuisiksi tulon on yliminä estänyt. Jos asiat käsitetään tällä ta-

voin, on selvää, että neuroottisten henkilöiden täytyy olla »henkeen» päin orientoituja yksilöitä, sellaisia nimittäin, joissa henkiset yliminän imperatiivit ovat niin ankarat, ettei asianomainen uskalla itselleen tunnustaa omia eihenkisiä tendenssejään.

Mutta yliminä, siveellinen tietoisuus, omatunto — tai miten ihmisessä on nimitettävä hänen toista, henkistä periaattiaan — voi tajunnassa jäädä huomaamattomaksi tai myös nähdään sen sisällys toisenlaisena, kuin mitä se todellisuudessa on, nimittäin sellaisena, miksi vitaalinen viettiminä sen haluaa. Itsepetosta voidaan harjoittaa myös henkiseen minään nähden, ja näinollen totuudellisuus voi kohdistua siveellisen tai yleensä yliyksilöllisen arvotietoisuuden paljastamiseen ja selventämiseen. Tällaisen totuudellisuuden tarpeessa ovat ne, joiden olemus on asennoitunut vitaalisen minän mukaiseksi.

Psykoanalyysin opinkappaleisiin kuuluu, että tajuiseksi tulematon vietti muuttuu ahdistukseksi (Angst). Edellistä lajia olevan epätotuudellisuuden aikaansaannoksena on sentähden ahdistus. Kuten yllä oli puhe, käsittää psykoanalyysi mainitun epätotuudellisuuden syyn patologiseksi, tajuisesta yksilöstä itsestään riippumattomaksi. Sentähden se on myös poistettavissa ainoastaan ulkoapäin tulevan terapeuttisen vaikutuksen (s. o. analyysin) kautta. Jos käytämme Kierkegaardin terminologiaa, voimme sanoa, että tämä on »pahuuden» aiheuttamaa ahdistusta (Angest for det Onde). Mutta sen ohella mainitsee Kierkegaard, kuten näimme, toisenlaisenkin ahdistuksen, nim. hyvän synnyttämän (Angest for det Gode). T ä h ä n ahdistuksen lajiin ei psykoanalyysi ole kiinnittänyt huomiota, mutta voi tuskin olla epäilystä, että sitäkin on olemassa, joskaan se ei ehkä ilmene patologisena ilmiönä, vaan pikemmin moraalisenä. Edellinen epätotuudellisuus on niin sanoaksemme ilmaus siitä, että ihminen tahtoo näennäisesti olla enemmän henkeä kuin hän todellisuus-

nessa on, jälkimmäinen siitä, että hän tahtoo olla enemmän eläin, kuin hän todellisuudessa on. Edellisessä tapauksessa hän luulottelee, että hänen vitaalinen minänsä todella noudattaa yliminän vaatimuksia, jälkimmäisessä tapauksessa, että yliminää ei ole tai se noudattaa vitaalisen minän vaatimuksia. Hän luo kummassakin tapauksessa väkivaltaisesti harmonian, jota ei ole olemassa. Totuudellisuus on tämän disharmonian ilmisaattamista. Mutta samoin kuin vietteihin kohdistuva totuudellisuus on mahdollinen ainoastaan luopumalla kaikesta arvostuksesta, joka tapahtuu yliminästä käsin, samoin on yliminään kohdistuva toteaminen mahdollinen ainoastaan pidättymällä arvostuksesta, joka on peräisin vitaalisesta sielusta. Emme voi olla objektiivisia vietteihimme nähden, jos pelkäämme, että teemme huomioita, jotka kovin loukkaavat siveellistä ihannettamme semmoisena, kuin sen olemme ympäristöltämme omaksuneet tai miksi sen itse olemme kehittäneet; mutta toisaalta emme myöskään voi tutustua siveelliseen arvotietoisuuteemme, jos meidän on pelättävä löytävämme arvoja, joiden toteuttaminen on ristiriidassa vitaalisen minämme pyrkimysten, ennenkaikkea itsekkyytemme ja sen eri muotojen (turhamaisuuden, nautinnonhimon y. m.) kanssa. Sentähden yksilön täytyy totuudellisuudessa omansipoitua vitaalisesta minästä samoin kuin omastunnosta (yliminästä). Siinä ei aseteta kummarkaan kannalle. Totuudellisuus on siis intentioltaan epävitaalinen, biologisen tarkoituksenmukaisuuden, mutta myös totunaisten eetillisten imperatiivien — sikäli kuin nämä eetilliset imperatiivit esiintyvät sielullisina arvostustaipumuksina — yläpuolelle tähtäävä aktisuunta ja tällaisena henkinen aktisuunta.

Jos totuudellisuus realisoidaan sekä vitaaliseen konkreettiseen minään että minän arvotietoisuuteen nähden, se useimmiten paljastaa näiden kesken vallitsevan ristiriitaisuuden. Käy ilmi, että toiminnan motiivit ovat erittäin

etäällä siitä, millaisia siveellinen tietoisuus tahtoi niiden olevan.

Tämä ristiriitaisuus voidaan ajatella poistettavaksi kahdella päätävällä: joko siten, että arvostetaan mitättömäksi siveellinen tietoisuus, käsitetään se ainoastaan elämän sairaalloiseksi muodostumaksi, joka aikaa myöten saa surkastua ja kuolla, ja asetutaan kokonaan elämän hyvästä ja pahasta tietämättömän virran kannalle. Tämä ratkaisutapa olisi siis: tehdä ihmisestä jälleen eläin (»die weisse Bestie»). Tällöin olisi ihminen taas täysin totuudellinen siitä negatiivisesta syystä, ettei hänellä olisi mitään syytä salata mitään itseltään, koska ei olisi mitään mittapuita, jotka käskisivät hänen toimia toisin. Hän ei koskaan asettuisi minkään muun minän kannalle kuin vitaalisen minuutensa. Toinen tapa taas on se, että yksilö yrittää identifioida »itsensä» yliminänsä kanssa». Silloin eivät ylyksillölliset arvostukset enää tule mistään vieraasta auktoriteetista, vaan ovat hänen omia arvostuksiaan. Hänestä on itsestään tullut auktoriteetti. Ristiriita vitaalisten viettien ja yliminän vaatimusten välillä koetetaan nyt poistaa siten, että vitaalinen minä pannaan yliminän palvelukseen. Tällä kannalla oltaessa kaikki tekeminen ilmenee siveellisenä toimintana. Jos edellistä asennetta voidaan sanoa eläimelliseksi, voidaan jälkimmäistä sanoa henkiseksi, mikseipä jumalalliseksi. Tai jos edellisestä mieluummin käytämme sanaa »dionyysinen», on jälkimmäisestä käytettävä nimitystä »apollininen». Jälkimmäisessä tapauksessa olisi totuudellisuus saavutettu siten, että »hengen» asenne olisi täydellisesti toteutettu, kun taas se edellisessä tapauksessa toteutuisi siten, että henkinen tendenssi kokonaan tukahutetaan.

Nyt, kuten yllä oli puhetta, ei voida objektiivisesti ainaakaan länsimaisen tieteen edellytyksillä ratkaista, kumpi olisi parempi olotila, »eläimellinen» vai »henkinen». On kuulunut ääniä, että ihminen on tehnyt kohtalokkaan vir-

heen pyrkiessään hengen suuntaan, että koko tämä kehitys on suuri dekadenssi-ilmio luonnossa. Mutta tämä askel on kertakaikkiaan otettu eikä sitä enää voida tehdä tekemättömäksi. Jos ihmiskunta koettaisi vapautua taas hengestä ja päästä »luonnollisen» naiivin olemisen tasolle, voisi sekin enää tapahtua ainoastaan hengen avulla, sen toimittaman arvoratkaisun ja alkuunpaneman tietoisien tekniikan kautta, niinkuin todella oli Nietzschen esittämän ohjelman laita. (Ja samaa on sanottava esim. Ludwig Klagesista.) Itse asiassa on pyrkimys tietoisesta etiikasta vapautumiseen sekin etiikan ilmaus: se on tietoista eetillistä pyrkimystä eetillisessä suhteessa tiedottomaan, refleктоimatomaan olotilaan.

Mutta jättäkäämme tämä haaveellinen ohjelma sikseen. Tässä tahdomme puhua vain mahdollisesta etiikasta, joka ehkä on syntyvä heränneen totuudellisuusvaatimuksen varaan. Tämän täytyy viedä tietoiseen moraaliin, sillä kaikki normeerattu moraali ei voi olla muuta kuin tietoista.

Totuudellisuuden voima moraalin palveluksessa näyttäytyy nyt toisaalta siinä, että vitaaliset taipumukset sellaisinaan tunnustetaan tajuiselle minälle, toisaalta siinä, että myös arvotietoisuus tulee ilmeiseksi. Viimeksimainittukin on lähinnä vitaalisten taipumusten samentama. Suurelta osalta yksilölliset nautinto-, menestymis- ja valttaitaumukset määräävät sen, mikä henkilölle ilmenee arvokkaana, näiden ohella myös sympatia- ja antipatiatunteet sekä auktoriteettien pelko ja kunnioitus. Vasta vähitellen pääsee yksilö yhä enemmän selville omasta keskeisestä arvotietoisuudestaan — oikeastaan tämä on loputon prosessi. Siveellisen kehityksen ihanne on täydellinen vapaus siinä mielessä, että yksilö voi samastaa kokonaan itsensä oman arvotietoisuutensa kanssa; hän tahtoo silloin tietoisesti kaikkea sitä, mitä hän pitää arvokkaana ja kääntäen: hän pitää arvokkaana ainoastaan sitä, mitä hän persoonana, henkenä tahtoo. Totuudellisuus on siis pyrkimistä

sellaiseen arvostusobjektiin, joka ei enää osoittaudu kestämättömäksi. Ja sen etiikan, joka nojautuu totuudellisuuteen, käytännöllinen sisällys olisi, että ihminen toimisi kokonaan sen arvotietoisuuden mukaisesti, mikä hänelle tällöin avautuu.<sup>28</sup>

Tässä johdumme nyt vaikeaan ja pulmalliseen kohtaan. Voidaan nimittäin hyvällä syyllä kysyä, onko ihmisen saavutettavissa mitään »lopullista» arvotietoisuutta? Onko mitään kriteeriota, josta voitaisiin päätellä, että tämä arvotietoisuus on saavutettu? Tässä on totuudellisuusetiikan varsinainen probleemi.

Jos katsotaan tätä asiaa esim. Schelerin käsityksen valossa, niin voidaan tosin ensimmäiseen kysymykseen vastata myöntävästi. Sillä hänen mukaansa on olemassa absoluuttinen arvotietoisuus, joka käsittää sekä ne arvot, jotka ovat yleisesti, yksilöstä riippumatta pätevät, että ne arvot, joiden kannattaja yksilö itse ainutlaatuisena oliona on. Mutta tällöin on kuitenkin olemassa suuri vaikeus, joka on liittyneenä aidon arvotietoisuuden kriteerioihin. Yksilö on kuten juuri Scheler on erikoisesti teroittanut alati itsepetokselle altis. Hän voi pitää evidentteinä arvoina sellaisia, jotka eivät ole todellisia arvoja. Evidenssi (s. o. emotionaalinen evidenssi) on tosin arvokriteerio, mutta evidenssi on aitoa ainoastaan täysin totuudelliselle yksilölle, ja totuudellisuuden kriteeriota ei ole. Totuudellisuu-delle tyypillistä on juuri se, ettei se tunne koskaan itseään kyllin totuudelliseksi. Jos toimitan seuraavan refleksio:n: pidänpö tätä todella ehdottomasti arvokkaana riippumatta millään tavoin henkilökohtaisista taipumuksistani? huomaa, että alan epäillä totuudellisuuttani. Jokainen arvostushan on samalla sielullinen tapahtuma, ja sellaisena sillä, kuten kaikella luontoon kuuluvalla, on tilapäinen luonne, ja tuntuu helposti siltä kuin se arvo, jota se intendoi, lopulta olisi tämän luonnonprosessin varassa, yhtä tilapäinen ja haihtuva, koska myöhemmin esiintyvä arvostuk-

seni on toisenlainen kuin aikaisempi. En tapaa itsessäni sellaista arvostussubjektia, joka pysyy paikallaan, absoluuttisena. Tästä voidaan tehdä joko se johtopäätös, ettei lopullista arvostusminää voida ollenkaan saavuttaa, taikka, ettei sitä ollenkaan olekaan, taikka, ettemme kykene ratkaisemaan, milloin se on saavutettu. Jos sellaisen arvostussubjektin voisin itsestäni tavata, olisi jo toisarvoinen asia, ovatko ne arvot, jotka tämä minä tajuaa arvoisiksi, »objektiivisia» vai »subjektiivisia» vaiko ehkä kumpaakin.

Jaspers sanoo puheenaolleesta vaikeudesta: <sup>29</sup>

Der Mensch will Wahrhaftig, will wirklich, will echt sein. Dieses Pathos hat sich von jeher gegen die Reflexion gekehrt; dass aber in der Wahrhaftigkeit und dem Echtheitswillen selbst eine Tendenz liegt, zum Nihilismus zu kommen, hat Nietzsche entdeckt. Das Pathos des Lebenwollens fordert und behauptet, in jedem konkreten Falle die Sache selbst, das Wesen zu sehen, statt über abstrahierte Seiten, statt um dieses Wesen herum, an ihm vorbei zu rasonieren; . . . Wird aber einmal die Frage gestellt, ob etwas auch echt sei, wird aus einem Drange zur Echtheit geprüft und das Selbst erzogen, so tut sich der psychologischen Selbst- und Fremdzerfleischung eine unendliche Serie von Schalen auf, hinter jeder Seelenregung, die einen Augenblick als letzte erschien, steckt etwas anderes, hinter dem anderen wieder etwas, alles ist Maske, alles Verhüllung, alles Vordergrund und dahinter findet sich für das intensivste Suchen — nichts. Ja hän siteeraa Nietzschen ylempänä mainittua Dionysosdityrambia, joka loppuu sanoihin: »Selbstkenner! Selbsthenker!»

Se psykologinen prognoosi, joka tämän mukaisesti on asetettavissa kaikelle etiikalle, joka viimeisiltään tahtoo käyttää hyväkseen syvimpään arvotietoisuuteen kohdistuvaa totuudellisuutta, ei siis näytä suotuisalta. Mutta meidän on kuitenkin maltettava mieleemme, ennenkuin tällä perusteella hylkäämme totuudellisuusmoraalin. Asia ei ole niin yksinkertainen, sillä on muitakin puolia.

Eteemme avautuu uusia probleemeja. Äärimmäinen totuudellisuus vie psykologiseen vaikeuteen. Mutta mikäpä etiikka johdonmukaisesti noudatettuna ei siihen



veisi! Etiikkaa ei voida kumota käytännöllisillä näkökohdilla ja psykologiset vaikeudet kuuluvat myös näihin. Sanotaan, että yksilö noudattaessaan äärimmäistä totuudellisuutta lopulta joutuu tyhjyyden eteen. Hyvä, mutta voidaan ajatella, että ihmisen on kestävä tämä tyhjiys. Hän voi käsittää loputtoman pyrki m y k s e n oman todellisen minuutensa saavuttamiseen velvollisuudekseen, vielä senkin jälkeen, kun tämä osoittautuu toivottomaksi. Eihän moraalissa yleensä koskaan ole katsottu välttämättömäksi, että ihminen tuntisi itse saavuttaneensa sen, mihin hän siveellisessä suhteessa pyrkii, vaan päinvastoin on olemassa se käsitys, että ihminen on eetillistä ihannetta lähempänä silloin, kun hän ei tunne olevansa »hyvä» kuin silloin, kun hän itsensä siksi tuntee. Voihan olla, että »todellinen», »aito» minä metafyyssillisesti katsoen on olemassa ainoastaan, mikäli sitä intendoidaan.

Mutta on myös mahdollista, että todellisen minän, minän absoluuttisen ytimen löytäminen ilmenee vaikeampana juuri yksipuoliselle refleksiolle. Refleksio ei ole mikään tae itsepetosta vastaan. Ei ole otaksuttavaa, että jos yleensä ihminen voi nähdä, miten hän ytimeltään eetillisesti arvoittaa ilmiöitä, refleksio tarjoaisi hänelle sinänsä minkään oikotien tähän tietoon. Jos yksilö on itsepetokselle altis, hän luultavasti on sellainen myös refleksiota harjoittaessaan. Jos taas hän ei ole sille altis, niin on luultavaa, että hän näkee sen, minkä hän voi nähdä, yhtähyvin nopeasti, yhdellä katseella kuin pitkällisen itse-erittelyn avulla. Itsetutkistelulla voi olla arvoa etupäässä vain, mikäli yksilö sen kautta käytännössä harjaantuu objektiiviseen asenteeseen. Ne epäilykset, jotka itsetutkisteluun nähden on esitelty, ovat nähtävästi suurestikin oikeutettuja. Tosin ei itsetuntemusta voida katsoa kokonaan mahdottomaksi, mutta siihen on liittyneenä edellytyksiä, joita ei aina riittävästi oteta huomioon. Nämä edellytykset täytyy olla olemassa sekä siihen itsetuntemukseen nähden, joka kohdis-

tuu minän suhtautumisen konkreettisiin tapauksiin, että siihen, jonka avulla halutaan tietää minän yleinen arvo-tietoisuus.

Pääasiallisin näistä edellytyksistä on asiallisen, vitaalisen vaikutteista mahdollisimman riippumattoman sisäisen asenteen saavuttaminen. On päästävä »hengen» kannalle. Totuudellisuus vaatii »minän» — s. o. vitalisen viettiminän — »kuolettamista», tavallaan asettumista elämää vastaan. Tähän olemme jo muuten ylempänä viittanneetkin. »Minä» tavallaan uhrataan ylyksilöllisen asian, totuuden hyväksi, tässä tapauksessa »sisäisen totuuden», mutta ei totuuden hyväksi lopputarkoituksena, vaan siinä mielessä, että totuus persoonallisuuden ytimestä, siihen sisältyvä arvotietoisuus voitaisiin asettaa yksilön toiminnan johtotähdeksi. Kun teknologisella, formaalis-mekaanisella, tieteellisellä totuustietämisellä on maailman hallitsemisen tarkoitus, on »persoonallisuustietämisellä» lopulta moraalinen tarkoitus. Useimmissa eettillisissä ja uskonnollisissa järjestelmissä tapaamme mainitun »minänkuolettamis»-momentin: minä kuoletetaan milloin minkin epä- tai ylyksilöllisen arvon hyväksi: jumalan, yhteisön, valtion, lähimmäisten, antautumalla määrättyihin yksilönnieleviin tunteisiin: rakkauteen, innostukseen, hurmioon, kunnioitukseen. Totuudellisuus on niinsanoaksemme kylmin ja asiallisin ja sellaisena eniten länsimaisen tyylin mukainen. Totuudellisuudessa yksilö menee itsensä ulkopuolelle. Hän suhtautuu itseensä täysin asiallisesti aivankuin kyseessä olisi toinen yksilö. Ne vaikeudet, jotka tässä tarjoutuvat, eivät ole älyllistä laatua, vaan moraalista.

Tässä johdumme tärkeään kohtaan: jotta yksilö voisi olla totuudellinen, hänellä pitää jo olla eettisiä kvaliteetteja. Mutta puheenaolevan etiikan kannalta katsoen nämä kvaliteetit eivät ole itsearvoja, vaan välinearvoja; nämä kvaliteetit on saavutettava, jotta totuudellisuuteen päästäisiin, jonka kautta vihdoin koetetaan saavuttaa se taso,

että yksilö voi olla oma itsensä s. o. tahtoa ja toimia oman arvotietoisuutensa mukaisesti.

Totuudellisuus siis edellyttää määrättyä moraalista sielutekniikkaa. Tämä johtaa siihen ehkä monelkin odottamattomaan tulokseen, että totuudellisuusmoraali monessa kohdin lankee yhteen perinnäisen etiikan vaatimusten kanssa. Totuudellisuuden tärkeimpänä edellytyksenä on nimittäin egoistisen ja yleensä vitaalisten viettien määräämän tahtomisen murtaminen, kuten useimmiten etiikassa on asianlaita. Mutta huomattakoon: tämä pyrkimys ei sinänsä ole tarkoitus, vaan ainoastaan keino uuden henkisen asenteen aikaansaamiseksi. Etiikan ylin ihanne tosin on, että ihminen »olisi oma itsensä», mutta tämä ei hänelle ole ilman muuta mahdollista. Totuudellisuus, individualistisen etiikan ensimmäinen edellytys, viittaa toiseen suuntaan, kuin eetilliset individualistit itse useinkaan otaksuvat. Monet luulevat esim., että individualismi likimain lankee yhteen egoismin kanssa, mutta itseteossa juuri egoistille individualistisen etiikan noudattaminen on mahdotonta, koska egoistinen mielenlaatu sitoo henkisen vapauden. Se pimittää ihmiseltä itseltään hänen persoonallisuutensa, syistä, joista enemmän on ollut puhe. Siksi egoismin voittaminen sieluteknillisistä syistä on tarpeellinen. Perinnäinen moraalimateriaalisine säädöksineen on niinsanoaksemme koulu vapaata, autonomista moraaliamateriaalia varten.

Länsimaisen etiikan heikkoutena on ollut, ettei ole osattu tehdä riittävää eroa itse etiikan ja eetillisen sielutekniikan välillä. Milloin on tyydytty pelkkään tekniikkaan, milloin taas pelkkään eetillisen ihanteen tehostamiseen. Pysähtymistä eetilliseen tekniikkaan on puolustettu käytännöllisillä näkökohdilla: psykologisilla, sosiaalisilla, eudaimonistisilla. Mutta näin tullaan perustelleeksi koko etiikkaa eetillisillä arvoilla. Minkä tähden pitää esim. olla rehellinen? Sentähden, vastaa »teknillisesti» orientoitunut etiikka,

että yhteiskunta pysyy pystyssä ainoastaan, jos sen jäsenet ovat totuttautuneet rehellisyyteen, tai: sentähden, että rehellinen ihminen menestyy parhaiten maailmassa. Kant on osoittanut tällaisen etiikan kestävämmyyden, joten emme siihen sen pitemmälti puutu. Asiaa voidaan kuitenkin perustella myös siten, että rehellisyys julistetaan materiaaliseksi arvoksi sinänsä. Tämä tietää, että hyveestä tehdään eräänlainen fetishi ja koko etiikka muodostuu kokoelmaksi samanlaisia hyve-fetishejä. Toistاً on, jos sanotaan: on oltava rehellisiä, koska ainoastaan siten päästään persoonalliseen vakaumukseen moraalien sisällyksestä. Kant oli epäilemättä oikeassa siinä, että siveellisesti arvokkaita ovat teot, jotka tehdään »vastoin taipumusta», mutta on muistettava: tämä arvokkuus ei ole alkuperäistä, vaan siitä johtuvaa, että ihminen ainoastaan tekemällä epämieluisia tekoja voi saavuttaa siveellisen vapauden. Siveellisellä »rigorismilla», jota Kant saarnaa, on siis yksistään kasvatuksellinen merkitys. Ainoastaan minän (s. o. vitaalisen viettiminän) taipumuksien vastaisella toiminnalla voidaan saavuttaa Kantin »Lauterkeit der Maxime» (s. o. persoonallisen arvotietoisuuden täysi totuudellisuus).<sup>30</sup> Mutta olisi virheellistä nähdä »rigorismissa» arvo sinänsä, se olisi myös tavallaan eetillistä fetishismia, johon nähden Schillerin kuuluisan distikhonin (»Gerne dient' ich den Freunden . . .») sisältämä kritiikki epäilemättä on paikallaan.

Yhtä suuri virhe kuin tehdään pysähdyttäessä yksityisiin hyveisiin, joita yksilö ei vielä ole olemuksellaan (s. o. vapaasti) omaksunut, tehdään toisaalta, jos arvellaan, että hän heti voi kohota autonomisen moraalien kannalle. Silloin ei oteta riittävästi huomioon, että tämän korkeimman siveellisen ihanteen toteuttamisen edellä pitää käydä psykologinen kehitysprosessi, jonka kautta yksilö kypsyy siihen totuudellisuuteen, mikä on tarpeellinen.

Jos näiden näkökohtien valossa katsomme katolisuuutta

ja protestanttisuutta, saatamme havaita, että edellinen on ottanut etupäässä huomioon käytännöllispsykologiset tekijät ja niiden vaikutuksesta jäänyt pelkän siveellisen tekniikan kannalle tehden siitä jonkinlaisen itsearvon, jälkimmäinen taas on lyönyt laimin kasvatuksellisen momentin ja tahtonut heti alkaa korkeimman moraalin toteuttamisesta, välittämättä kovinkaan paljon siitä, ettei ihmisillä ole sielullisia edellytyksiä näin subtiiliin siveelliseen elämään. Tästä syystä ne moitteet, jotka katolisuus on kohdistanut protestantismia vastaan ja joista yllä olemme maininneet, ovat oikeutetut, joskin etupäässä vain käytännöllisesti katsoen. Toisaalta on se protestantismiin katolisuuteen kohdistama syytös, että se jää ulkonaisuuteen ja usko liian vähän ihmisestä, myöskin perusteltu. Molemmat ovat tyypillisesti länsimaaisia eettillisessä demokraattisuudessaan ja samalla siinä, etteivät ne tunne sielutekniikkaa etiikan välttämättömänä tekijänä. Katolinen kirkko antaa ohjeita, jotka jokainen kykenee toteuttamaan, protestantismi katsoo jokaisen periaatteessa arvolliseksi korkeimpaan etiikkaan ummistaen silmänsä hänen kehitystasolleen. Sitä vastoin esim. itämainen ajattelu asettaa ihmisille erilaisia siveellisiä velvollisuuksia riippuen heidän kehitystasestaan ja käsittää alemman valmistukseksi ylempään. Länsimainen etiikka on tässä ongelman edessä, joka nykyisen kulttuurimuodon vallitessa lienee hyvin vaikeasti ratkaistavissa. — Analoginen ongelma esiintyy muuten tietoteorian alalla. Kysymys täällä on: onko sielutekniikka otettava mukaan tietoteoreettisiin edellytyksiin, jotta kulttuuritietoisuudessa oleva tietosisällys kävisi järjestelmällisesti käsitettäväksi, ja miten tämä on tapahtuva?

Kun olemme tehostaneet, että perinnäisen etiikan säädösten täyttäminen on tärkeätä autonomisen etiikan kannalta sieluteknillisistä syistä, ei tarkoituksemme suinkaan ole sanoa, että niiden arvo olisi yksinomaisesti tässä; sillä niiden täyttäminen voi olla ja useimmissa tapauksissa on-

kin arvokasta myöskin puhdistuneen arvotietoisuuden kannalta. Mutta tähän jälkimmäiseen seikkaan emme kiinnitä tässä yhteydessä huomiota. Ainoastaan senverran sanottakoon, että luullaksemme täysin totuudellinen arvotietoisuus ei voi suhtautua eetilliselle alalle kuuluviin ilmiöihin niin abstraktisesti kuin käsitteelliset eetilliset säädökset edellyttävät, vaan aina arvostaen ilmiötä *in concreto*. Mutta pedagogisina, sieluteknillisinä säädöksinä niillä on arvonsa myös abstraktisina, jopa ovat ne välttämättömiä juuri tällaisina »lihan heikkouden» vuoksi puhuaksemme Uuden testamentin sanoin.

Niistä hyveistä, jotka ovat tärkeimpiä totuudellisuuden kehittymiselle, on erityisesti mainittava rehellisyys tämän sanan tavallisessa merkityksessä. On varsin todennäköistä, ettei henkilö, joka on epärehellinen toisille, ole rehellinen myöskään itselleen, ja toisaalta se, joka on ulospäin rehellinen, kykenee helpommin myös olemaan totuudellinen. Geneettisesti rehellisyys on totuudellisuutta aikaisempi, ja on olemassa kehitysaste, jolloin rehellisyys ja totuudellisuus ja samalla epärehellisyys ja epätotuudellisuus lankeavat yhteen, nim. se vaihe, jolloin refleksio ei vielä ole kehittynyt ihmisessä. Tämän vaiheen näemme lapsissa, mutta on olemassa myös vanhempia henkilöitä, jotka naiivilla tavalla joko ovat täysin avomielisiä tai sitten valheellisia ja petollisia, huomaamatta tätä ollenkaan itse. On luultavaa, että menestyksellinen valehteleminen ja pettäminen aina liittyy itsepetokseen tässä muodossa. On sanottu, että rehellisyys omalle itselle on vanhempi kuin rehellisyys muita kohtaan; niin esim. Nietzsche.<sup>31</sup> Mutta tämä pitää paikkansa vain mainittuun naiiviin rehellisyyteen nähden; oikeastaan voitaisiin yhtä mielellään sanoa, että rehellisyys muita kohtaan on vanhempi kuin itseämme kohtaan. Rehellisyys itseä kohtaan on sekundäärinen ilmiö, joka on syntynyt vasta refleksion, itsetajunnan kehityttyä. Vasta sen jälkeen voidaan selvästi erottaa nämä kaksi rehellisyy-

den muotoa, jotka muuten Nietzsche hyvin jyrkästi erottikin toisistaan asettaen, kuten tiedämme, rehellisyyden itseä kohtaan korkeammalle, vieläpä siinä määrin, että hän erikoisissa tapauksissa pitää tietoista valhetta siveellisesti erittäin ansiollisena. (Esimerkkinä tietoisesta »pyhästä» valheesta hän mainitsee Arrian kuuluisan lauseen: *Paete, non dolet!*)<sup>32</sup>

Joskin siis rehellisyys on omiaan edistämään totuudellisuutta, pitää myös paikkansa, että sekundäärisesti totuudellisuus edistää rehellisyyttä. Henkilön, joka on tottunut tunnustamaan itselleen omat ajatuksensa, tunteensa ja halunsa, käy ajanmittaan vaikeaksi valehdella toiselle. On näinollen olemassa sekä alkuperäistä naiivia rehellisyyttä ja totuudellisuutta että sen rinnalla sekundääristä, itse-tuntemukseen perustuvaa. Teoreettisina ihannetapauksina voimme otaksua henkilön, joka luonnostaan, ilman refleksiota toimii olemuksensa mukaisesti, ja toisen, joka menettelee niin siitä syystä, että hänessä refleksion kautta kehittyneen totuudellisuuden johdosta rehellisyys on muuttunut »toiseksi luonnoksi». Tällöin tietäminen minän arvo-tietoisuudesta on sulanut toiminnan kanssa yhtenäiseksi prosessiksi.

Mutta nämä tapaukset ovat ehkä vain teoreettisia mahdollisuuksia. Yleensä käsitetään tiedoitseminen ja toimiminen erillisiksi. Totuudellisuus edistää — sanotaan — sinänsä ainoastaan tietämistä, ei tekemistä. »*Video meliora proboque deteriora sequor*», on vanha huomio.

Tässä tulee erikoisesti mieleen Sokrateen tunnettu teesi, että hyve on tietämistä. Tätä väitettä vastaan on — jo Aristoteleesta alkaen — usein polemisoitu, mutta myös koetettu osoittaa sen suhteellinen oikeutus. Emme aio tässä ryhtyä pohtimaan niitä vastaväitteitä ja puolustuksia, joita on aikojen kuluessa esitetty, huomautamme vain, että Sokrateen oppi saa syvemmän taustan, jos sitä katsotaan erään toisen hänen lauseensa valossa nim. lau-

seen: tunne itsesi! Voidaan näet ajatella, että Sokrates tarkoitti hyveen tietämisellä tutustumista omaan arvotietoisuuteen. Tähän viittaa hänen »maieutiikkansa». Sillä hän tahtoi herättää ihmiset tuntemaan oman syvemmän arvotietoisuutensa. Näin käsittäen olisi jo hänen etiikkansa katsottava eräänlaiseksi totuudellisuusetiikaksi. Valitettavasti emme kuitenkaan tunne Sokrateen omaa oppia lähemmin, joten tässä vain on kyseessä muuan mahdollisuus. —

Formaalis-logillisesti katsoen siitä seikasta, että pidän jotakin toimintatapaa arvokkaana tai — läsnäolevassa tilanteessa — arvokkaimpana, ei vielä i l m a n m u u t a johdu, että minun olisi se myös toteutettava. Mutta on mahdollista, että jokainen totuudellinen ihminen kumminkin tuntee, että tämä velvollisuus hänelle on olemassa. Tämä velvollisuus ei johdu tavallisesta formaalisesta logiikasta, vaan se on joko psykologinen ilmiö tai sitten se kuuluu »arvologiikan» alalle jonkinlaisena arvo-aksiomanana. Tällaisena on sen esittänyt Franz Brentano ja Scheler on omaksunut hänen kantansa.<sup>33</sup> Brentano ja varsinkin häntä seuranneet myöhemmät tutkijat (kuten Scheler, Th. Lessing, Nikolai Hartmann) ovat tahtoneet ulottaa arvologiikan alueen laajemmallekin ja nähdä siinä puhtaan formaalisen logiikan rinnalle asettuvan omaperäisen disiplinaarin; mutta sellaisetkin, jotka eivät muuten ole otaksuneet arvo-aksioomeja, ovat olleet taipuvaisia näkemään evidentin lauselman väitteessä, että on toteutettava se, minkä siveellinen tietoisuus — eli kuten tavallisemmin sanotaan omatunto — ilmaisee parhaimmaksi. Sitä on katsottu toisinaan etiikan ainoaksi evidentiksi väitteeksi. On siis todennäköistä, että henkilö, joka on kohonnut oman arvotietoisuutensa näkemiseen, samalla tuntee tarvetta hänelle näyttäytyvien arvojen tahtomiseen.

Mutta totuudellisuus ja realisatio ovat toisellakin tavalla vuorovaikutuksessa. On näet hyvin uskottavaa, että



ainoastaan sillä edellytyksellä voidaan saada selville, miten arvostetaan eettisesti jotakin asiaa, jos itse intendoidaan toteuttamista. Se asianhaara, että pelkästään tiedoitsevasti suhtaudutaan johonkin kysymykseen olematta siihen reaalisina yksilöinä missään suhteessa, voi helposti johtaa itsepetokseen arvostuksessa. Tästä on seurauksena, ettemme yleensä ilman epäluuloa voi suhtautua niihin eettisiin tuomioihin, joita ihmiset langettavat joko *in abstracto* tai asioista, jotka eivät heitä persoonallisesti liikuta. Puolueettoman, ei-intresseeratun henkilön arvostus tosin nauttii käytännöllisistä syistä yhteiskunnassa suurta arvontoa, mutta se on usein pintapuolinen ja totuudellisuutensa puolesta epäilyttävä, sillä saadaan liiankin usein nähdä, että sama henkilö, kun asia koskee häntä itseään, asettuu aivan toisenlaiselle kannalle. On luultavaa, että hän kummassakin tapauksessa pettyy todelliseen arvo-tietoisuuteensa nähden: edellisessä sen tähden, ettei hänen itsensä tarvitse toteuttaa mitään, jälkimmäisessä sen tähden, että hänen henkilökohtaiset etunsa ovat mukana pelissä. Totuudellinen arvostus on mahdollinen ainoastaan silloin, kun toteuttamista tarkoittava yksilö abstrahoi omasta käytännöllisestä intressistään ja omaksuu puolueettoman tarkastelijan asenteen. Realiteetti, joka on tämän asenteen takana, vaikuttaa silloin, ettei hän joudu siihen suuntaan menevän itsepetoksen uhriksi kuin kaiken reaalisen suhtautumisen ulkopuolella oleva. Tosin voidaan ajatella tapaa, mikä realiteetista irroitettullekin henkilölle tekee mahdolliseksi totuudellisen arvostuksen. Se on se, että asianomainen käsittää ei-intresseeratun asemansa satunnaiseksi ja ottaa mahdollisuudet realiteettien veroisina, s. o. kuvittelee olevansa reaalisen tilanteen edessä. Kierkegaard puhuu paljon »mahdollisuuden» eettisestä merkityksestä. Hänestä se on »raskain kaikista kategorioista», vaikkakin tavallinen käsitys siitä on, että se on niin helppo. Mutta ne, jotka ajattelevat näin, sanoo hän,

eivät tiedä, mitä mahdollisuus on. Tässä on kysymys »mahdollisuudesta sellaisessa yksilössä, joka on rehellinen itseänsä kohtaan.»<sup>84</sup>

Kuten yllä näimme, askarrutti juuri Kierkegaardia erikoisessa määrin kysymys siitä, missä suhteessa tietäminen ja tahtominen ovat toisiinsa. Hänen lopputuloksensa oli se, että täysi totuudellisuus on saavutettavissa ainoastaan v a k a v u u d e n kautta. Vakavuus on se ominaisuus, joka viime kädessä liittyy tiedoitsemisen siveelliseen tahtomiseen. Vakavuus on Kierkegaardin mukaan varmuuden ja sisäisyyden edellytys (ks. ylemp. s. 54), ja nämä taas saavutetaan ainoastaan t o i m i n n a n kautta. Ainoastaan vakavuus voi viedä täyteen persoonallisuuden tuntemukseen, mutta vakavuus j o i n t e n d o i p e r s o o n a l l i s u u d e n t o t e u t t a m i s t a teoissa.

Kierkegaardia ei tosin kokonaan voida säästää epäselvyyden moitteelta vakavuus-käsitteen analyysissä, mutta on kuitenkin myönnettävä, että hän on tuonut esiin tärkeän momentin tehostaessaan sen merkitystä individualistisesti orientoidulle moraalille. Voimme ehkä formuloida vakavuuden suhteen totuudellisuuteen sanomalla, että totuudellisuus eetillisessä arvostuksessa edellyttää, että reaalisen tilanteen edessä oltaessa p e r s o o n a l l i s u u s otetaan vakavasti, ja oltaessa reaalisen tilanteen ulkopuolella m a h d o l l i s u u d e t otetaan vakavasti, ikäänkuin yksilöä itseään koskevinä realiteetteina.

Läheisessä kosketuksessa vakavuuden kanssa on kaksi muuta eetillistä kategoriaa: v a s t u u n a l a i s u u s ja i k u i s u u s, jotka vuorostaan läheisesti kuuluvat yhteen. Nämä eivät ole mitään metafyyssillisiä ideoita, vaan eetillisiä asenteita. Yksilölle annetaan sitä korkeampi eetillinen arvo, mitä suuremmassa määrin hän tuntee olevansa vastuunalainen ja mitä suuremmassa määrin hän tuntee toimivansa ikuisuuden merkeissä, ja samalla yksilö itse asettaa tällaisen hengenaseteen siveelliseksi ihanteekseen.

Ei ole kysymys siitä, onko yksilö objektiivisesti vastuunalainen, vaan siitä, tahtooko hän olla; ei siitä, onko ikuisuutta (= ajattomuutta), vaan siitä, antaako yksilö persoonallisuudelleen ja teoilleen ikuisen merkityksen. Protestanttisen individuaalietiikan piirissä ovat vastuunalaisuus- ja ikuisuusmomentti saaneet keskeisen ja aikojen kuluessa yhä suurenevan merkityksen. Vastuu tietysti kasvaa sitä mukaa kuin yksilö vapautuu auktoriteeteista ja on suurin silloin, kun yksilön autonomia on täydellinen, kun se on niin suuri, että hän kokonaan itse määrää eettillisen sisällyksen. Vastuunalaisuus korkeimmassa potenssissaan on lopullista vastuunalaisuutta maailmasta, sikäli kuin me voimme vaikuttaa maailmaan ja olemme maailma. Siinä siis yksilö ottaa itselleen periaatteellisesti katsoen jumaluuden tehtävät. Tällöin ei yksilö enää voi käsittää arvotietoisuuttaan satunnaisuudeksi, vaan maailman olemukseen alkuperäisesti kuuluvaksi joko siten, että hän toteuttaa sillä sen, mikä jo tavallaan mahdollisuutena on olevaisen ytimessä, tai siten, että olevaisen ytimeen ei todella kuulu muuta kuin se, minkä yksilö arvotietoisuudessaan luo; mutta kummassakin tapauksessa on arvotietoisuutta kannattava persoonallisuus jotakin ikuista ja teot ihmisen manifestaatioita. Hengen asenne on siis täysin vastuunalaisessa ja täysin ikuisuuden merkeissä tapahtuvassa eettillisessä tahtomisessa se, että tahtominen ja sen alkuunpanema teko ei sisäisesti katsoen, arvopitoisuudeltaan voisi olla toisenlainen kuin se on. Tällaista hengen asennetta epäilemättä Fichte tarkoittaa sanoessaan, että siveellisyys pyrkii »istuttamaan ikuisuuden aikaan». Olemme myös huomauttaneet ylempänä, että Nietzschen »ikuisen paluun» eettillinen ajatus viittaa samaan suuntaan. Ikuisuusaspektin alla on yhdentekevää, esiintyykö teko ajallisuudessa yhden kerran vaiko lukemattomia; se olisi kuitenkin aina samanlainen. Sama käsitys ikuisuudesta eettillisenä kategoriana on myös Kierkegaardilla, joka sa-

noo, että »ikuisuus on todellista toistumista» (»Evhigheden er den sande Gentagelse»).<sup>35</sup> —

Voidaan esittää se kysymys, miten pitkälle yksilöiden arvotietoisuuden samanlaisuus saattaa mennä, jos totuudellisuus eri yksilöissä oletetaan täysin realisoiduksi. Tätä asiaa on arvofilosofiassa pohdittu yllin kyllin pääsemättä yksimieliseen tulokseen. Kun tässä vielä siihen muutamain sanoin käymme käsiksi, tahdomme kokonaan jättää huomioonottamatta abstraktiset arvostukset, joilla ei ole mitään käytännöllisiä seuraamuksia. Sillä todellisessa elämässä, jonka piirissä etiikkaa toteutetaan, ei abstraktisilla arvostuksilla ole syvempää merkitystä. Sen näkee jo siitä, että ihmiset ovat eettisiin periaatteisiin nähden paljon enemmän yhtä mieltä kuin niiden käytännöllisiin sovelluksiin nähden. Jokainen eettinen arvostus sanan ankarammassa mielessä suoritetaan konkreettiseen tapaukseen nähden. Kysymyksemme on: olisiko ihmisten yksimielisyys suurempi ja ehkäpä täydellinenkin, jos kaikki olisivat täysin totuudellisia, kuuntelisivat yksinomaan yliyksilöllisen arvotietoisuutensa ääntä? (Samalla edellytämme, että eri yksilöt tuntisivat objektiivisen asiantilan, jota he arvostavat, täydellisesti.) Tässä on kaksi mahdollisuutta. Toinen on se, että yksilöt, jos heillä olisi täysin puhdistettu arvotietoisuus, jos he tarkalleen näkisivät, miten he ilmiöitä ja omaa reaalista minuuttaan syvimmästi arvostavat, päätyisivät täsmälleen samanlaisiin tuloksiin. Toinen taas olisi se mahdollisuus, että heille tällöin paljastuisi arvomaailmojensa olemuksellinen erilaisuus, että he huomaisivat, että riippumatta kaikista ulkonaisista tekijöistä täytyy noudattaa erilaisia ihanteita, taistella erilaisten päämäärien puolesta, jos ovat rehellisiä itselleen. Jälkimmäisessä tapauksessa sisältyisi maailman olemukseen traagillinen tekijä. Ja oikeastaan vasta tässä meillä olisi edessämme olevaisen syvin, pohjimmaisoin traagillisuus: persoonallisuuksien sovittamaton, metafyyssillinen

arvoristiriitaisuus. Aivan toinen näköala avautuu eteemme, jos ajattelemme, että maailmassa olevat yksilöjenväliset empiiriset arvokonfliktit perustuvat siihen, ettei kumpikaan (tai ei ainakaan toinen) puoli näe arvoja puhtaina, vaan itsepetoksen tähden (johtui se sitten itsekkyydestä, ennakkoluuloista tai mistä hyvänsä). Silloin on arvokonflikti näennäinen, ihmisen siveellisestä puutteellisuudesta johtuva.

Tavallaan on edellinen pessimistinen, jälkimmäinen optimistinen metafysiillinen katsantokanta. Kuitenkin, asialla on myös toisia puolia. Jälkimmäisen käsityksen mukaan yksilöllisyys viimeisiltään kielletään, hukutetaan eettillisesti homogeeniseen alkuolevaiseen. Yksilöllisyys on eettillisessä katsannossa lopulta tavallaan olemassa ihmisen moraalisen huonouden ja vajavaisuuden vuoksi. Se ei ole mitään itsenäistä, positiivista eettillistä, joka tahtoo realisoitua maailmassa, vaikkapa toisten yksilöllisyyksien realisoitumisen kustannuksellakin. Optimistisen arvokäsityksen harmonia siis ostetaan yksilöllisyyden metafysiillis-eettillisen olemattomuuden hinnalla.

Tässä on meillä siis maailmankatsomusvastakohta, joka ilmenee sekä arvostuksessa että metafysiikassa. Se sulkee tietysti itseensä kysymyksen arvojen absoluuttisuudesta, johon useamman kerran olemme viitanneet.

Vihdoin kajoamme parilla sanalla *p a h a n p r o b l e e m i i n*. Millaiselta se näyttää totuudellisuusetiikan valossa? Siihen voimme vastata, että totuudellisuusetiikka antaa tukea sille käsitykselle, jonka mukaan paha perustuu valheeseen, näennäisyyteen ja on jotakin »ei-olevaista». <sup>36</sup> Paha tahto tulee nimittäin sen mukaan olemaan ensinnäkin tahto, joka on realisoivinaan korkeampia arvoja, kuin se todellisuudessa realisoi, toiseksi sellainen tahto, jonka annetaan toteutua, koska yksilö itseään pettäen ei ole tahtonut nähdä korkeampia arvoja, ja vihdoin tahto, joka olettaa korkeammiksi arvoja, joita ei todella sellaisiksi

tunnetta. Jäljellä on vielä se tapaus, että korkeammat arvot nähdään, mutta siitä huolimatta tahdotaan alempia (hedonistisia, vitaalisia, itsetehostusarvoja). Tässä voidaan paha tahto, jota voimme Kierkegaardin y. m:den tapaan nimittää demoniseksi tahdoksi, tulkita valheelliseksi vain olettamalla, että totuudellisuuteen kuuluu oleellisenä momenttina vakavuus; vakavuuden puutteen johdosta ei totuudellisuus ollut todellista, sitä ei oikeastaan ollut ollenkaan olemassa, arvot nähtiin passiivisesti persoonallisuuden olematta mukana. (Vrt. Kierkegaardin ylemmänä mainittua analyysia.) — Pahaa moraalisisessa mielessä ei ole toiminnan sisällys sinänsä, vaan yksistään yksilön valheellinen suhtautuminen siihen, mitä hän sisäisesti suorittaa. Erityinen kysymys on, voidaanko sisällyksellisesti määrittellä tendenssejä (esim. egoismi), joita minä ei voi toteuttaa muuten kuin valheellisesti ja jotka siis sinänsä ovat pahoja.<sup>37</sup>

Olemme nähneet, että nykyaikana kehittynyt totuudellisuuden vaatimus elimellisesti liittyy aikaisempaan autonomiseen omantunnon etiikkaan. Se on sen välttämätön täydennys. Olemme myös nähneet, mitenkä totuudellisuusvaatimuksen kautta autonomis-individualistisen etiikan formaalisuus tulee murretuksi ja mitenkä totuudellisuuden ympärille ryhmittyy joukko materiaalisia eetillisiä vaatimuksia, jopa suuressa määrin perinnäinen etiikka, edellytyksinä autonomisen moraalin toteuttamiselle. Autonomisen etiikan ylin normi: toimi omantuntosi mukaisesti! toimi syvimmän minuutesi, olemuksesi, arvo-tietoisuutesi, persoonallisuutesi mukaisesti! ole oma itsesi! — tai miten tuo sääntö formuloitaneenkin —, vaatii, että yksilöllä on se hengenasenne, joka tekee säännön toteuttamisen mahdolliseksi, ja näin tosiasiallisesti käytännössä lähetään etiikan muita muotoja. Etiikan johtelu ja struktuuri sitävastoin on omalaatuinen. Se perustuu määrätynlaiseen arvokonseptioon. Tämä arvokonseptio on lähtenyt

ennen kaikkea siitä ethoksesta, joka on vallinnut protestanttis-germaanisessa kulttuurimaailmassa.

Yllä olemme koettaneet viitata eräisiin tärkeisiin johtopäätöksiin, joihin totuudellisuusprinsiipin liittäminen autonomiseen etiikkaan vie, mutta emme ole ryhtyneet rakentelemaan mitään suljettua eetilistä järjestelmää. Olemme vain tahtoneet näyttää, mihinkä suuntaan totuudellisuusetiikan kehittelyn pitäisi käydä, jos sellainen luotaisiin.

Tähän asti ei liene esiintynyt mitään varsinaista eetilistä systeemiä, joka olisi perustunut totuudellisuuteen tarkoitamassamme mielessä. Emme nimittäin voi sellaisena pitää Wilhelm Koppelmanin etiikkaa, jonka perustana tosin kuten hän itse esittää on »das Prinzip der Wahrhaftigkeit». Wahrhaftigkeit on nimittäin Koppelmanilla pääkohdisaan sama kuin rehellisyys, lähinnä teoreettinen rehellisyys s. o. ajatusten rehellinen ilmaiseminen, sittemmin myös ajatusten ja vakaumusten rehellinen toteuttaminen teoissa. Koppelman tosin tuntee myös »sisäisen totuudellisuuden» (innere Wahrhaftigkeit), mutta omistaa sille huomiota ainoastaan, mikäli se on »ulkonaisen totuudellisuuden» psykologinen seuraus.<sup>38</sup> Mutta se totuudellisuus, jota yllä olemme tarkoittaneet moraalien toteuttamisen perustaksi, on juuri tätä »sisäistä totuudellisuutta». Tärkeä erotus on myös siinä, että Koppelman tahtoo johtaa joukon materiaalisia siveyssäädöksiä ja hyveitä (hyvin laajaksi käsitetyistä) »totuudellisuuden» periaatteestaan, kun sitä vastoin meidän ajatuksemme on ollut, että siveellisyyden sisällys johtuu totuudellisuuden kautta saavutetusta arvotietoisuudesta sinänsä ja sen ohella niistä »sieluteknillisistä» käyttäytymistavoista, jotka tekevät »sisäisen totuudellisuuden» mahdolliseksi. Käsitteemme muuten on, ettei »totuudellisuudesta» Koppelmanin käyttämässä merkityksessä voida ilman väkivaltaa johtaa niin suurta määrää materiaalisia säännöksiä kuin hän haluaa.<sup>39</sup>

Tässä meidän tarkoituksemme ei kuitenkaan ole polemisoida Koppelmanin oppia vastaan. Joskaan siinä ilmevä totuudellisuuskäsitys ei lankea yhteen esittämämme käsityksen kanssa, koskettaa se sitä kuitenkin: Koppelmanin eettinen teoria osoittaa osaltaan, miten protestanttisen maailmankatsomuksen piirissä kehittyvä ajattelu kantilaisesta autonomiaprinsipiä käsin tendeeraa totuudellisuuden suuntaan.

Olemme esittäneet autonomisen totuudellisuusetiikan historiallisena, määrätynlaiseen ethokseen perustuvana ilmiönä. Tämän olemme tehneet tietoisina siitä, että siihen liittyy relatiivisia aineksia. Sen huomaa, kun asiaa katsoo ennakkoluulottomalta kannalta. Autonomista prinssiippiä vastaan voidaan asettaa auktoriteettiprinssiippi, eikä millään keinolla voida todistaa toista sen oikeammaksi kuin toistakaan.

Sinänsä ei kuitenkaan vielä se, ettei määrättyä etiikkaa voida todistaa oikeaksi, ole teoreettisesti katsoen niin vaarallinen vastaväite. Sillä tämä vastaväite voidaan kohdistaa jokaiseen etiikkaan. Pahempi on teoreettisessa suhteessa, jos sitä, mihin etiikka velvoittaa, ei ollenkaan ole eikä voi olla olemassa. Tällöin on epäedullisemmassa asemassa sellainen etiikka, jossa vaaditaan määrättyjä sisäisiä tiloja taikka määrättyjen sisäisten funktioiden toimintaa. Onko olemassa protestantismien »omatunto», onko olemassa Kantin »praktillinen järki», »intelligibili minä», joka tahoo sitä, mikä empiiriselle minälle esiintyy siveyslakina, onko olemassa »henki», joka asettaa ihanteita, onko olemassa »arvotietoisuudella» varustettu »persoonallisuus», onko olemassa mitään »tahtoa», joka voisi olla laadultaan hyvä? Ovatko nämä kaikki objektiivisesti olemassa tai voiko tällaista sieluun kehittyä, vai ovatko nämä myöskin määrätyn ethoksen luomia haavekuvia? Lopulta joudumme kysymään: mitä merkitsee, että sielussa jokin »o n»,



voidaanko sielussa tehdä selvä ero sen välillä, mikä on ja mikä ei ole tai on vain »näennäisesti»? Emme saa ummistaa silmiämme mahdollisuudelta, että nämä asiat voidaan kaikki kieltää tai ehkä selittää monin eri tavoin. Mutta meistä näyttää kuitenkin, ettei painavaa vasta-aitettä voida esittää tämän etiikan perusvaatimusta, totuudellisuusprinsiippiä vastaan. Sillä jos nuo asiatkielletäänkin tai selitetään toisin — ja oikeammin, — niin käy tämä päinsä vain siten, että osoitetaan tähänastista suurempaa totuudellisuutta sielullisiin ilmiöihin nähden. Tämä totuudellisuus ei tosin silloin ole enää eetillisessä, vaan teoreettisessa tarkoituksessa harjoitettua. Mutta sen lopullinen pohja on eetillinen. Tässä on kohta, joka yhdistää eetillisen ja teoreettisen piirin. Palaamme kysymykseen puhuessamme totuudellisuudesta tieteessä ja filosofiassa.

## TOTUUDELLISUUS USKONNON ALALLA.

Meillä on ollut tilaisuus edellisessä siellä täällä kosketella etiikan suhdetta uskontoon. Tässä otamme asian vielä puheeksi ja tällöin lähinnä siinä mielessä, että kysymme: Mitä vaikutuksia on odotettavissa uskontoon nähden, jos totuudellisuuden periaate johtavana eettillisenä periaatteena pääsee yhä enemmän vallalle ihmisten keskuudessa?

Uskontoon kohdistunut kielteinen kritiikki koski aikaisemmin melkein yksinomaan uskonnollisten käsitysten ja dogmien asiallista sisällystä. Tuotiin esiin epäjohtomukaisuuksia ja mahdottomuuksia, joita perinnäisissä uskonnon dogmeissa oli, ja osoitettiin niiden ristiriitaisuus tieteen tulosten kanssa. Niinkauan kuin kritiikki oli puhtaasti tieteellistä ja tarkoitti sitä historiallista todellisuutta, mikä dogmeissa ja Raamatussa esitetään, ei asia sittenkään ollut niin kovin vaarallinen. Tieteellinen tosiasiakritiikki ei voi järkyttää uskonnon syvimpiä perustuksia. Ainoastaan pinnalliset luonteet voivat pitää ristiriitoja tieteellisen totuuden kanssa ratkaisevana vastaväitteenä uskontoa vastaan. Sitäpaitsi on teologia, varsinkin protestanttinen, osoittanut halua myöntää monet Raamatun kohdat aikahistoriallisten käsitysten värittämiksi ja ryhtynyt itsekin tosiasiapohjalla liikkuvaan tieteelliseen kritiikkiin. Pääasiaksi on yhä enemmän ruvettu katsomaan niitä sisäisiä arvoja, joita uskontoon sisältyy, ja dogmit kallistutaan käsittämään enemmän symbolisesti.

Toiseksi sitävastoin muuttuu asia, kun aletaan kysyä uskonnon ja sen symbolien arvoa sinänsä niiden historiallisesta pohjasta riippumatta. Onko uskontomuoto sopu-

soinnussa nykyajan ihmisten syvimmän uskonnollisen ja eettillisen tietoisuuden kanssa? Voiko hän tunteellaan täydellisesti omaksua esim. kristillisen sovitusopin, opin Kristuksen jumaluudesta, käskyn olla vastustamatta pahaa, tarjota vasemman korvansa lyötäväksi, kun oikealle lyödään j. n. e.? Tosin voidaan uskonnon taholta sanoa: »kaikki arvot ovat viime kädessä todistamattomia, niin erittäinkin uskonnolliset, ne on omaksuttava uskolla» (näin esim. Saksassa Otto Ritschl, Ruotsissa nykyään T. Bohlin). Mutta »uskon» täytyy olla todellista uskoa, eikä teennäistä, sitä vaatii nykyinen totuudellisuuden imperatiivi, joka t ä s s ä muodossa asettuu uskonkin yläpuolelle. Jos uskonnon symbolit ovat ristiriidassa meidän persoonallisuutemme syvimpien arvotendenssien kanssa, täytyy meidän se tunnustaa itsellemme rehellisesti; voimme uskoa ainoastaan sisäisen totuuden välityksellä. Ei ole varma, että nykyinen yleinen arvotietoisuus enää lankee yhteen perinnäisen positiivisen uskonnon kanssa, vaan kaipaa uusia uskonnollisia symboleja. On syntymässä uusi uskontokritiikki, joka ei kammo tarkastaa historiallisen uskonnon eettillistä pitoisuutta. Tämä kritiikki voi olla uskonnolle paljon vakavampana uhkana kuin aikaisempi pelkkiin ulkonaisiin tosiasioihin kohdistunut. Mutta sen ei tarvitse olla vaarana uskonnollisuudelle sinänsä, vaan se voi myös raivata tietä uudelle, ihmisten uskonnollisia tarpeita enemmän vastaavalle, heidän syvimmän arvotietoisuutensa kanssa enemmän sopusoinnussa olevalle uskonto-muodolle.

Voidaan tietysti sanoa: »Eihän ole mitään takeita siitä, että ihminen huomaa oikein, syvimmän arvotietoisuutensa, luonteen; ihminen on erehtyväinen, ja itse asiassa saattaa hänen olemuksensa ydin olla täydessä sopusoinnussa kristinuskon kanssa. Sentähden pitää hänen luottaa yli-luonnolliseen ilmoitukseen.» Mutta asianlaita on se, ettei nykyajan ihminen ole taipuvainen uskomaan ilmoituk-

seen sillä tavoin, kuin perinnäinen uskonto vaatii. Tässä joudutaan taaskin valitsemaan kahden vaihtoehdon välillä: usko ilmoitukseen vai tahto totuuteen? Tämä on pohjaltaan arvovatkaisu. Se kysymys, onko ilmoitus oikea vai eikö, ei ole ratkaisun keskeinen kohta, vaan: kumpi on arvokkaampaa, antautua sokeasti uskon valtaan vai noudattaa sisäistä totuutta sellaisena, kuin se meille ilmenee omassa sydämessämme? On luultavaa, että totuudellisuus tässäkin asetetaan uskon edelle. P. Bjerre on epäilemättä karakterisoinut oikein nykyajan ihmisen mentaliteettia sanoessaan, että aikaisemman uskonnon ydin sisältyi sanaan: usko! mutta uuden uskonnollisen tietoisuuden sanoihin: ole tosi! (= totuudellinen).<sup>1</sup>

Totuudellisuus on tehnyt ihmiset myös ankarammiksi nykyisen uskonnollisuuden ilmauksiin nähden. Huomataan entistä selvemmin, kuinka usein uskonnollisuus on itsekkäiden intressien tai henkilökohtaisten sympatiojen ja antipatiojen naamarina. Vaaditaan yhä yleisemmin, että uskonnollisen ihmisen on tehtävä tili itsensä kanssa siitä, onko hänen tunteensa todella puhdasta hurskautta ja jumalisuutta vai eikö; siihen mahdollisesti on sekaantuneena annos muita tunteita ja tarkoitusperiä, jotka hän salaa itseltään. Osoittautuu myös ehkä, että tuo uskonnollisuus monissakin pikemminkin on taikauskoa, että rukoukset ja muut uskonnonharjoitukset ovat pohjaltaan magiaa, omalle minälle vahingollisten voimien torjumista, palkinnon havittelemista, itselleen ostamista taikakeinoilla.

Mutta jos on olemassa itsepetokseen perustuvaa uskonnollisuutta, on epäilemättä myös samantapaista epäuskonnollisuutta. Todellinen epäusko on mahdollisesti paljon harvinaisempi kuin luullaankaan. Ei jokainen, joka kuvittelee, ettei hän usko mihinkään ylimaailmalliseen, sisimmässään ole sitä tekemättä. Hän vain ei tahdo tunnustaa sitä itselleen eikä muille. Jos totuudellisuuden vaatimusta sovelletaan »uskonnollisuuteen», on sitä yhtä-

suurella syyllä sovellettava »epäuskonnollisuuteen». Tätä viimeksimainittua seikkaa ei Nietzsche, joka niin kiivaili uskonnollisten ihmisten sisäistä epärehellisyyttä vastaan, ottanut riittävästi huomioon.

On suoraan myönnettävä, että totuudellisuuden repivälle vaikutukselle uskontoon tarjoutuu paljon parempi maaperä protestanttisuuden kuin katolisuuden piirissä. Kun Nietzsche, kuten yllä kuulumme, sanoo, että kristinuskon oma moraali totuudellisuusvaatimuksen tietä lopulta vie johtopäätöksiin, jotka kääntyvät sitä itseään vastaan, olisi hän lähinnä voinut kohdistaa tämän väitteen protestantismiin. Totuudellisuus on välttämättöm ja perustava hyve ainoastaan protestantismissa, ei katolisuudessa. Sokea kuuliaisuus auktoriteeteille ja *sacrificium intellectus*-prinsiippi ei voi psykologisesti hävittää näitä auktoriteettejä. Mutta uskonnonmuodon alta, joka saarnaa kuuliaisuutta omalletunnolle, voi omatunto lopulta kaivaa maaperän. Paljon ankarampana ja kohtalokkaampana kuin katolisuutta, uhkaa sentähden protestantismia käsky: *patere legem quam ipse tulisti!* («kärsi laki, jonka itse olet säätänyt!»)

## TOTUUDELLISUUS TAITEESSA.

Kautta aikojen on taiteelle muiden tehtävien ohella asetettu myös se vaatimus, että se olisi t o t t a. Toisinaan on totuudella käsitetty sitä, että taide suorastaan jäljittelisi konkreettisen todellisuuden esineitä, mutta jo vanhalla ajalla esitettiin taiteen korkeimmaksi tehtäväksi esineiden »ideoiden» kuvaaminen. Tämän vaatimuksen lausui jo Aristoteles, samaan suuntaan kävi uusplatonilaisten taidefilosofia. Sittemmin monet englantilaiset ja saksalaiset idealistiset ajattelijat ovat usein käsittäneet taiteen tehtäväksi olioiden »ideoiden» esittämisen havainnollisessa muodossa. On myös arveltu, että taiteilijan intuitio voi nähdä esineiden syvemmän olemuksen, ja tämän johdosta on taiteelle usein annettu suorastaan metafyyssillistä tietoa välittävä merkitys. Muutamat filosofit, kuten Bergson, ovat väittäneet, että filosofinen intuitio on sukua taiteelliselle. Totuusvaatimus taiteessa on siis merkinnyt sitä, että taide-teoksen tulee vastata kuvaamansa esineen ideaa, olemusta, sielua. Sillävälän kuin tiede pyrkii aikaansaamaan vastaavaisuuden käsitteellisten arvostelmien ja niiden tarkoittamien esineiden välillä, koettaa taide saada aistihavainnollisen kuvan sen tarkoittaman esineen idean mukaiseksi.

Tämän niinsanoaksemme objektiivisen totuusvaatimuksen rinnalla on kuitenkin toinen, joka aikaa myöten on saanut yhä suuremman merkityksen. Voimme sanoa sitä subjektiivisen l. »sisäisen totuuden vaatimukseksi». Vaaditaan, että taideteos vastaa taiteilijan persoonallista elämystä. Tämä taiteellisen totuuden laji on meille käsillä-olevassa yhteydessä tärkeämpi. Sillä sen keralla tulee taiteeseen eetillinen tekijä: totuudellisuus.

Viime vuosisadan alussa oli taiteessa vallalla romantiikka, kuten muuallakin hengenelämässä. Filosofiasa elettiin korkeiden aatteiden, taiteessa mielikuvituksen ja tunteen maailmassa. Ennenpitkää tapahtui kuitenkin käänne n. s. realismiin, yksityiskohtaiseen todellisuuden kuvailuun. Syynä tähän muutokseen oli epäilemättä se, että romantiikan kuvitelmat tuntuivat teennäisiltä ja mielivaltaisilta ja sen ilmituomat tunteet eivät olleet aitoja. Romantiikka oli sentimentaalisuuden aikaa. Alkoi ankaran asiallisuuden kausi, jolloin totuus kaikessa kaudistelemattomuudessaan pantiin taiteen johtavaksi periaatteeksi.

Mutta todellisuuteen kuuluu myös sisäinen sielullinen todellisuus. Senkin kuvaileminen on vielä realismia. Siinäkin on objektiivisen totuuden periaate noudatettavissa. Mutta mitä enemmän aletaan rajoittaa, esim. kirjallisuudessa, taiteilijan omien sielullisten elämysten kuvailemiseen, sitä enemmän lähestytään tuota toista totuuden muotoa.

On ilmeistä, että kaiken, mitä taiteilija sielunelämästään kertoo, on täytynyt olla jollakin tavoin hänen sielussaan. Mutta on kysymys, millä tavalla, missä yhteyksissä se on siellä ollut ja ansaitseeko se ilmituomista. Tässä nyt tulee kyseeseen totuudellisuuden vaatimus taiteessa. Ilmituotujen elämysten pitää kuulua elimellisesti persoonallisuuteen, ne eivät saa olla syntyneet pelkästään ilmituomistarkoituksessa eivätkä ne saa esiintyä ilmauksessa toisena sisäiseltä laadultaan kuin ne olivat elämyksessä: esim. siten, että vain kuvitellut, konstruoidut tunteet esitetään todellisina tunteina. Tässä on epäilemättä itsepetos hyvin lähellä. Kuitenkaan ei se merkitsisi kovinkaan paljon, jos taideteos näyttäisi siltä, kuin se esittäisi todellisia elämyksiä. Mutta elämykset ovat siinä määrin toisensa ja lopulta persoonallisuuden itsensä determinoimat, että kuvitellut elämykset ilmaistuina osoittavat oikean

karvansa. Huomataan, että taiteilija on kertonut itsestään asioita, joita ei ole ollut.

Mutta, voidaan tähän sanoa, eihän koskaan ole vaadittu, että taiteilija todella olisi kokenut kaikkea sitä, mitä hän esittää yleisölle. Sitä totuudellisuuden nimessä ei kyllä voidakaan häneltä vaatia. Mutta voidaan vaatia erästä toista asiaa: että hän todella on mielikuvituksessa *e l ä n y t* sen, mitä hän esittää, vaikkapa se koskisi häntä itseäänkin. Tämä taas edellyttää sitä, että hänellä on todella esteettisiä elämyksiä, että ne kuuluvat hänen minäänsä. Näin joudutaan viime kädessä esteettisen elämyksen aitoutta koskevan totuudellisuusvaatimuksen eteen. Me sallimme, että taiteilija kuvaa todellisia elämyksiään realismin tapaan, että hän kuvaa esteettisesti elettyjä fingeerattuja elämyksiään, mutta emme, että hän kuvaa fingeerattuja elämyksiään, jotka hän on luullut esteettisiksi.

Taiteellisesta luomisesta on sanottu, että se on »tietoista itsepetosta». Mutta huonossa taiteessa tähän itsepetokseen liittyy toinen, tiedottomampi, se nim., että taiteilija *u s k o t t e l e e* itselleen onnistuneensa tässä »tietoisessa itsepetoksessaan».

Voitaneen sanoa, että totuudellisuuden vaatimus taiteessa on aikaa myöten tullut yhä yleisemmäksi. Realismiin nähden riitti vielä pääkohdissaan objektiivisen totuuden periaate. Mutta jo impressionismi, jossa pantiin painoa siihen, mitä taiteilija subjektiivisesti oli määrättyinä hetkenä nähnyt, teki subjektiivisen puolen suuremman kontrollin tarpeelliseksi. Vielä tähdellisemmäksi on totuudellisuuden imperatiivi taiteessa tullut viimeisinä aikoina, jolloin on vapauduttu kaikista perinnäisistä muodoista ja myös ulkonaisen todellisuuden vaatimuksista ja tahdottu tehdä taideteoksista osaksi pelkän subjektiivisen tunteen ilmaus, osaksi sisäelämän subjektiivisen sisällyksen kuvaus. Tässä on mielivalta ja anarkia lähellä. Jos ulkoinen totuus



syrytetään, on tarpeellista, että ainakin sisäisestä ankarasti pidetään kiinni, muuten tulee täysi kaaos.

Luullakseni voidaan nykyään panna merkille, että taiteilijoiden omassa keskuudessa totuudellisuusmomentilla on suuri merkitys. Vaikeimpia moitteita, minkä taiteilija toiseen kohdistaa, on sisäisen epärehellisyyden moite. Se että totuudellisuudesta on tullut siksi tärkeä tekijä, osoittaa taidevirtaustenkin yhteyttä ajan tai kulttuurin »ethoksen» kanssa.

Tässä emme voi ryhtyä tarkemmin analysoimaan, miten totuudellisuus ilmenee eri taidelajien alalla. On olemassa taidemuotoja kuten arkkitehtuuri, jonne se ei juuri liene sovellettavissa, lyriikassa taas se on hyvinkin keskeinen. Edelleen on olemassa erotus luovan ja esittävän taiteen välillä. Totuudellisuuden vaatimus kohdistettuna näyttelijään merkitsee toista kuin kohdistettuna draamakirjailijaan j. n. e.

Totuudellisuuskäsitteitä antaa selityksen moniin yleisesti vallallaoleviin kriittisiin käsityksiin. Sentimentaalista taidetta pidetään alempiarvoisena sentähden, että se työskentelee epäaitojen tunteiden ilmauksilla. Epigoni-aidetta ja jäljittelyä pidetään huonona sentakia, että se aavistaa persoonallisten elämysten puutetta. Lainaaminen sinänsä ei vielä taiteessa ole pahasta; vain se on moitteenaalaista, ettei lainatavaraa ole osattu sulattaa elimelliseksi osaksi omaan taiteelliseen konseptioon. Siten syntyy se vaikutus, kuin tahdottaisiin elää toisten taiteellisten elämysten varassa.

Myöskin ylenmääräisesti järjellä luodut ja konstruoidut taiteentuotteet ovat aitoudeltaan epäilyttäviä. Ei ainoastaan senvuoksi, että niissä älyllinen aines pääsee havainnollisen aineksen rinnalla näyttelemään suurempaa osaa, kuin otollista olisi, vaan myös siksi, että tällainen taiteenluominen on usein liiaksi eristetty alatajuisesta sielusta, joka on taiteen varsinainen syntymäsiija. Tunteet ja

tunteenilmaukset, jotka eivät ulotu tajuttomaan minään, ovat näennäisiä. Ne ovat tehtyjä eivätkä syntyneitä.

Ei voida sanoa, että pelkkä totuudellisuus yksinensä koskaan riittäisi tekemään kenestäkään hyvää taiteilijaa; mutta se kai on sanottava, että yhtään suurta taiteilijaa ei koskaan ole ollut ilman suurta totuudellisuutta mitä tulee esteettisiin elämyksiin. Heillä on ollut niinsanoaksemme ankara »taiteellinen omatunto». Samoin kuin eettisessä totuudellisuudessa ensin kysytään, mitä todella on eletty ja sitten, miten todella eettisesti arvostetaan tätä elämystä, samoin taiteellinen totuudellisuus ensin tiedustaa: mitä olen todella nähnyt, tuntenut, sisäisesti kokenut? ja sitten: missä määrin koetulla on oman esteettisen arvotajuni kannalta arvoa? Ja niinkuin totuudellisuus yleensä on mahdollinen ainoastaan, kun siihen on liittyneenä persoonallinen vakavuus, niin on tämä ominaisuus epäilemättä myös esteettisen totuudellisuuden edellytyksenä.

## TOTUUDELLISUUS TIETEESSÄ JA FILOSOFIASSA.

On yleinen sielullinen ilmiö, että ihminen havaitsee sen, millä hänelle on affektiivinen arvo, omien subjektiivisten intressiensä mukaisena. A. Adler nimittää tätä ilmiötä »tendenssimäiseksi apperseptioksi» ('tendenziose Apperzeption'). Yksinkertaisin esimerkki siitä on, että itserakas, minäkeskeinen henkilö kaikkialla on kuulevinaan oman nimensä lausuttavan. »Tendenssimäinen 'apperseptio» esiintyy usein lievemmin tai räikeämmin patologisena. Edellisessä tapauksessa pidämme sitä usein naurettavana. Me nauramme esim. Heinrich Heinen mainitsemalle professorille, joka oli lukenut niin paljon Homerosta, että hän aina luki »Agamemnon», kun oli kirjoitettu »angenommen». Vieläpä niinkin vaikea tapaus kuin Don Quijoten, joka innostuksensa sokaisemana näkee tuulimyllyissä noitia ja jättiläisiä, tekee meihin koomillisen vaikutuksen. Pienessä mittakaavassa on jokainen Don Quijote havaintoihinsa nähden. Onhan tunnettua, että niihin alati sekaantuu mielikuva-aineksia, joita ei aistimuksissa ole mikään vastaamassa. Jos nuo harhat kuitenkin ovat järjestelemättömiä, satunnaisista seikoista johtuvia, on asia merkityksetön. Mutta pahempi on, jos aina erehdytään määrättyyn suuntaan, siihen, mihin omat intressit viittaavat. Sellaisen henkilön havaintoihin ei enää voida täysin luottaa. Ja viime käydessä moraalisisista syistä. Nietzsche ei liene niinkään väärässä kun hän sanoo: »Moraalisen laajan uuden kuvan, jonka näemme, heti kaikkien kokemusten avulla, mitkä olemme tehneet,

rehellisytemme ja oikeamielisytemme asteen mukaisesti. Ei ole olemassa muita kuin moraalisia elämyksiä, ei edes aistihavainnonkaan alalla.»<sup>1</sup>

Mutta paitsi omat intressit, vaikuttavat havaintoihin vääristävästi myös toisten ihmisten suggestiot. Liebmann mainitsee<sup>2</sup> sen Shakespearen »Hamletin» kohdan, jossa Polonius, prinssin kysyessä häneltä, eikö taivaalla oleva pilvi ole kameelin kaltainen, heti myöntelee: »Aivan kuin kameeli!»; ja kun häneltä hiukkaista myöhemmin tiedustetaan, eikö sama pilvi ole valaskalan näköinen, hän vastaa: »Aivan kuin valaskala!» Nythän kyllä usein tapahtuu, että pelkästä kohteliaisuudesta myönnetään toisen havainto oikeaksi; mutta harvinaista ei ole, että todella ollaan näkevinään »valaskala», missä sellainen väitetään olevan, varsinkin, jos väittäjä on arvovaltainen henkilö. Keskiajan oppineet kuvailivat eläimiä, joita olivat tilaisuudessa omin silmin tarkastamaan, sellaisina kuin Aristoteles ne oli esittänyt teoksissaan. Siinä määrin he olivat hänen auktoriteettinsa lumoissa. Meidänkin aikoinamme saadaan nähdä, miten ennakkoluulot ja ennakolta omaksutut käsitykset vaikuttavat ihmisten näkemistapaan: »He näkevät ja eivät näe». Francis Bacon ei »Novum organonissaan» suinkaan turhaan varoittanut niistä »idoleista», joita ennakkoluulot ja auktoriteetit ihmisissä herättävät.

Kun tämän ottaa huomioon, ymmärtää, ettei totuudellisuus tieteen piirissä suinkaan ole merkityksetön. Tiedemiehen on alati oltava varuillaan omiin tajuntasisällyksiinsä nähden. Hänen täytyy muistaa kysyä itseltään: onko tajuntasisällykseni todella siihen kategoriaan kuuluva elämys, miksi sitä luulen? eivätkö ehkä subjektiiviset mielihaluuni saata minua harhaan? onko havaintoni todellinen havainto eikä vain illuusio tai kuvitelma, onko muistoni todellinen vai ehkä mielikuvituksen tuote tai sen muovailema, onko johtopäätökseni loogillisesti välttämätön vai mielivaltainen pyrkimysteni sanelema konstruktio, onko

arvostelmallani evidenssin luonne vai onko sillä vain persoonallisten tunnesyiden tai ajatustottumusteni tähden evidenssin sävy? Useat erehdykset tieteessä johtuvat varmaankin tutkijan sisäisen rehellisyyden puutteesta, »intellektuaalisen omantunnon» liiallisesta lempeydestä. Intellektuaalisten erehdysten perimmäinen syy saattaa siis usein olla moraalinen. Tiedemies muodostaa itselleen määrätyn käsityksen tai teorian ja näkee nyt kaikessa todisteita tämän puolesta ja on sokea negatiivisille instansseille. Tämän taipumuksen itsessään oli niinkin tunnollinen tutkija kuin Darwin huomannut. Hän kertoo, että hän juuri sitä silmälläpitäen oli ottanut tavaksi merkitä muistiin kaikki ne tapaukset, jotka jollakin tavoin näyttivät puhuvan hänen teoriaansa vastaan. Sillä ne hän oli huomannut helpoimmin unohtavansa. Kuinka usein tapahtuukaan, että tutkija pelkästään persoonallisista vaikuttimista viimeisiin asti koettaa ylläpitää luomaansa teoriaa, vaikka hänen, jos hän olisi rehellinen itselleen, täytyisi myöntää, että asialliset näkökohdat eivät sitä tue! Turhamaisuus ja prestiisin säilyttämishalu panevat hänen olemaan sokkosilla itsensä kanssa. Objektiivisuustahto ei ole niin läpitunkenut häntä, että hän osaisi suhtautua ennakkoluulottomasti, asiallisella kylmyydellä myös omaan subjektiiviseen maailmaansa. Totuuden tunnustaminen itselleen, vaikka se ei olekaan sopusoinnussa omien mielitekojen kanssa, ei ole teoreettisellakaan alalla helppoa. Se vaatii sitä »askeesia», »omantunnon julmuutta», — käytetään Nietzsche sanoja<sup>3</sup> — joka on hengen perusasenne. Ja erityisesti se tulee kyseeseen tieteessä.

Totuudellisuuden kylmyys ilmenee myös suhtautumisessa perinnäisiin ja sovinnaisiin arvostuksiin ja katsantotapoihin. Jotakin käsitystä ei ole pidettävä totena ainoastaan tai osaksi sen perusteella, että se on kaunis, ylevä, isänmaallinen, moraalinen t. m. s., eikä annettava näiden näkökohtien tiedottomasti pettää itseä. Tieteen histo-

riassa on tapauksia, jolloin näin on ollut asianlaita. Ihminen ei tahdo hevillä tunnustaa itselleen asioita, jotka näyttävät syvästi järkyttävän ihmisen korkeata asemaa ja arvoa luomakunnassa. Tästä johtui epäilemättä se sokeus, millä viimeisiin asti pidettiin kiinni geosentrisestä maailmankuvasta. Samantapaista oli se vastustus, jonka darwinismi aikoinaan sai osakseen. Freud, joka viittaa näihin seikkoihin, sanoo, että myöskin vastarinta sitä käsitystä vastaan, että tajuinen minä ei ole yksinvaltiaana herrana sielun valtakunnassa, vaan on riippuvainen alitajuisesta minästä, kuten psykoanalyysi väittää, johtuu samasta lähteestä. <sup>4</sup> Voimme tässä jättää avoimeksi, pitääkö tämä Freudin väite paikkansa. Sitävastoin voimme esimerkkinä yleisten sovinnainten käsitysten mahdista mainita erään toisen seikan, mikä kauan pysyi kätkeytyneenä, kunnes psykoanalyysi veti sen päivänvaloon. Tarkoitin kautta vuosisatojen sitkeästi ylläpidettyä opinkappaletta lapsen aseksuaalisuudesta. Vaikka kouriintuntuvat todisteet puhuvat infantiilisen seksuaaliteetin puolesta, jäi se huomaamatta, epäilemättä sentähden, että sitä ei t a h d o t t u huomata, koska sen tunnettiin loukkaavan sitä viattomuuden sädekehää, millä lapsuus oli ympäröity. On merkillepantavaa, että sittenkuin psykoanalyysi oli asiaan viitannut, ei ole esiintynyt sanottavammin ääniä sitä kieltämään.

Mutta psykoanalyysiinkin täytyy kohdistaa varoitus »tendenssimäisestä apperseptiosta», niin painokkaasti kuin tämä suunta usein tehostaakin omaa totuudellisuuttaan. Ei nimittäin voitane kieltää, etteikö »panseksualismin» moite ainakin toisiin psykoanalyysin edustajiin nähden olisi perusteltu. Nähdään kaikki sielulliset ilmiöt seksuaaliteetin valossa, koska ne — syystä tai toisesta — sellaisina halutaan nähdä.

Yksityistieteissä eivät henkilökohtaisista haluista ja ennakkoluuloista lähtevät totuuden väärennykset (*idola*

*specus* ja *idola (ori)* kuitenkin ajanmittaan voi jäädä valitseviksi. Yksityiset tutkijat oikaisevat toistensa erehdyksiä. On toivottavissa, että tällaiset virheet vähitellen eliminoidut pois. Vaikeampi on asia määrättyssä kulttuuripiirissä vallitseviin tai suorastaan yleisinhimillisiin harhoihin nähden (*idola tribus*). Eräistä sellaisista ei ihmiskunta ehkä koskaan voi vapautua. Tämä mahdollisuus antaa tietysti esim. skeptisismille vettä myllyyn.

Vielä tärkeämpi kuin yksityistieteissä on totuudellisuus filosofiassa.

Tiede on aina eräässä mielessä dogmaattista. Sillä on eräitä kiinteitä lähtökohtia, metodisia sääntöjä, yleisiä aksioomeja ja premissejä, jotka tutkijat ilman muuta omaksuvat ja joiden varassa he käsittelevät ja kritikoivat tarjoutuvaa asiallista ainesta. Tieteellä on, jos niin saa sanoa, eräitä metodisia ennakkoluuloja, joiden tarkistamista ei yksityiseltä tiedemieheltä odoteta.

Filosofin asenne sitävastoin on toinen. Hän ei dogmaattisesti suhtaudu edes tieteen premisseihin. Hänen teoreettiset lähtökohtansa ovat häntä persoonallisesti lähempänä. Niiden pitää perustua hänen omaan sisäiseen havaintoonsa. Ajattelijaa ei saa valita lähtökohtiaan ulkopuolisesti pelkästään huomioonottaen niiden tieteellistä systematiikkaa palvelevan tarkoituksenmukaisuuden tai niiden kyvyn saavuttaa yleistä hyväksymistä, tai jos hän sen tekee, tulee hänen olla tästä selvästi tietoinen ja tuoda se ilmi. Filosofin suhtautuminen kaikkeen on refleksiivistä, ja tässä mielessä pitää paikkansa, että kaikki ensi kädessä filosofiassa ilmenee ajattelevan minän tajuntasisällyksenä. Filosofin toiminta on ensi kädessä itsehavaintoa. Itsehavainnon tehtävänä ei niinkään ole ottaa selville, mitä tajunnassa on, vaan millaisena se siellä on.

On tosin filosofeja, jotka lähtevät tieteen faktumista ja koettavat osoittaa, minkä periaatteiden pitää olla päteviä,

jotta tiedettä voisi olla nykyisessä muodossaan. Tässä erittelyssään he tulevat eräisiin viimeisiin kategorioihin. Nämä selitetään jollakin tavoin apiorisiksi. Kysytään siis: mitä periaatteita pitää olettaa, jotta tiede olisi mahdollinen?

Tämä filosofointi on erotettava siitä, mitä me tässä tarkoitamme. Jälkimmäinen emansipoi itsensä kokonaan tieteen tosiasiasta. Ne lauseimat ja periaatteet, jotka tieteessä ovat, otetaan subjektiivisen tajunnan valossa tarkastettaviksi. Ajattelijä kysyy: mikä tästä kaikesta on minulle todellista, evidenttiä, epävarmaa?

Mutta tässä ovat lähellä suuret virhelähteet alati vaarallisen itsepetostaipumuksen vuoksi. Ajattelijä haluaa mielellään, että elämys ilmeni hänelle määrätynlaisena, ja todella: se ilmeneekin hänelle sellaisena — kun hän itse hiukan edesauttaa asiaa. Filosofien systeemin rakennusinto ei ole omiaan vähentämään itsepetosmahdollisuutta. Vaara on varsinkin siinä, että järjestelmää seipittäessä ylen helposti etäännytetään välittömästä havainnosta ja turvaudutaan järkijohtelun aiheuttamiin kuvitelmiin. Ehkä ei edes enää uskalleta palata täysin ennakkoluulottomaan sisäiseen näkemiseen, pelosta, että se voisi kumota järjen rakennelmat. Näin systeemistä saattaa muodostua raskas panssarivarustus, joka ehkäisee hengen liikumavapautta. Systeemistä tulee, käyttäksemme Jaspersin sanaa, kotelo ('Gehäuse'), jossa ajattelijä etsii intellektuaalista ja moraalista turvaa. Kant kyllä sanoo, että »filosofin ensimmäisenä velvollisuutena on olla johdonmukainen», mutta johdonmukaisuuden tarve ei ole vaarojaan vailla, ja sentähden on myös paljon perää Nietzschen aforismissä: <sup>5</sup> »Minä epäilen kaikkia systemaattikkoja ja vältän niitä. Tahto systeemiin on totuudellisuuden puutetta.»

Meidän on sentähden aina otettava huomioon, että eräänä syynä filosofien erilaisiin kantoihin saattaa olla



heidän eri tavoin ilmenevä itsepetöksensä. Toisia syitä voivat olla: se, että asiat todella näyttäytyvät erilaisina eri ajattelijaille, ja vihdoinkin se, että toinen todella kyvyiltään on toista heikompi ja siksi näkee asiat väärin.

Mitä filosofien epätotuudellisuuteen tulee, on kai Nietzsche kuitenkin liioitellut sen valtaa sanoessaan, että koko filosofian historiassa ei ole jälkiäkään totuudellisuudesta (ylemp. s. 70). Mutta hän oli epäilemättä oikeassa tehostaessaan sen erikoista tarpeellisuutta juuri tällä alalla.

Tärkeimpiä kohtia, joissa totuudellisuus tulee kysymykseen, on tajuntasisällysten *evidenssi*. On aitoa ja näennäistä evidenssiä. Edellisellä tarkoitamme sellaista, millä subjektin tajunnan piirissä on todella evidenssin luonne, siis »psykologista evidenssiä», »näennäisellä evidenssillä» taas sellaista, mikä perustuu sisäisen havainnon harhaan, esim. kun joku affektiivisistä syistä pitää evidenttinä asiaa, mikä hänelle itselleen ei sitä ole. Sitä vastoin emme pidä tässä aitona evidenssinä sitä, mikä osoittautuu evidentiksi »teoreettisen lainmukaisuuden systematiikan perusteella»<sup>6</sup>, emmekä näennäisenä evidenssiä, joka tieteessä osoittautuu paikkansapitämättömäksi. Tietysti on ajateltavissa mahdolliseksi, että objektiivinen »näennäinen evidenssi» lankeaa yhteen subjektiivis-psykologisen »näennäisen evidenssin kanssa», mutta pidämme teoreettisista syistä niiden erottamista erittäin tarpeellisena. Teoreettisesti katsoen on siis pidettävä mahdollisena, että on aitoa, »psykologista evidenssiä», joka objektiivisesti on »näennäistä evidenssiä». Objektiivinen evidenssi on sellaista, jonka pitäisi esiintyä määrättyjen miellesisällysten yhteydessä, »psykologinen evidenssi» sellaista, mikä *t o s i a s i a l l i s e s t i* esiintyy. Kun jostakin arvostelmasta sanotaan, että se on evidentti täytyy olla selvillä, tarkoitetaanko, että se ilmenee väittäjälle itselleen tai muille evidenttinä, vaiko, että se vaatii evidenssielämystä. Tässä tarkoitamme yksinomaan »psykologista evidenssiä».

Totuudellisuudessa filosofointi lähimmältä koskettaa moraalia. Filosofin pitää siinä vapautua henkilökohtaisista näkökohdista, t. s. asettua hengen kannalle, niin että hän voi huomata, missä määrin hänen omilla miellesällyksillään on se kvaliteetti, millä varustettuina ne tulevat tajuntaan. Hänen tulee siis kasvattaa itseään sisäisen havainnon lahjomattomuuteen. Ainoastaan siten luodaan edellytys myös evidenssielämyksen aitouden tarkistamiselle. Ajattelun totuudellisuutta usein tarkoitetaan, kun sanotaan, että filosofia on läheisessä yhteydessä ajattelijan henkilön kanssa.

Totuudellisuus ei ole mikään konstantti tila, vaan alinomaista pyrkimystä. Se ei tarjoa varmoja takeita siitä, että totuus löydetään, vaan ainoastaan, että totuus tahdotaan saavuttaa. Saattaapa olla, että totuudellisuus johtaa toisissa skepsikseenkin: tällä on kuitenkin se etu, että se on rehellistä skepsistä. Taikka se voi viedä subjektiivisuuteen ja epäjohdonmukaisuuteen. Tämäkään ei filosofian kannalta ole vaarallista, kunhan näiden ominaisuuksien takana on se vakavuus, joka kuuluu totuudellisuuteen. Tästä syystä sellaiset subjektiiviset ajattelijat kuin Kierkegaard ja Nietzsche olivat suuria ajattelijaita. He ottivat ajattelijatehtävänsä täyden toden eivätkä käsiteaskartelun kannalta. Kierkegaard puhuu »eksistiovasta ajattelijasta», jolla on persoonallinen suhde ajateltuun ja Nietzschen korkea käsitys tehtävästään näkyy hänen lauseestaan: »Jos ajattelu on kohtalosi, niin kunnioita tätä kohtaloa jumalallisella kunnioituksella ja uhraa sille paras, rakkain.»<sup>7</sup>

Eräältä kannalta katsottuna on epäilemättä tietoisesti subjektiivisena esiintyvä filosofia luotettavampaa kuin objektiivisen totuuden nimellä esiintyvä. Se, minkä ajattelijä varmimmin voi sanoa, on se, että hänen subjektiiviselle tietoisuudelleen esiintyvät asiat sellaisina, kuin hän ne on ajatellut. Tosin on tässäkin, kuten tiedämme, olemassa

pettymisen ja harhan mahdollisuus, mutta jos on ollut vakavaa pyrkimystä subjektiiviseen totuuteen, on olemassa myös edellytyksiä siihen, että sitä lähestytään. On paljon voitettu, jos edes subjektiivinen totuus on saavutettu. Sen ei tarvitse olla vain subjektiivista, se voi olla myös objektiivista, s. o. että ajatukset eivät ainoastaan ole sellaisia, millaisina ne subjektille ilmenevät, vaan vastaavat myös todellisuutta. Jopa täytyy meidän otaksua, että suurempi subjektiivinen totuus edistää objektiivisen totuuden saavuttamista.

Voidaan sentähden sanoa, että ajattelijankin ensimmäinen käsky on totuudellisuuden noudattaminen. »Subjektiivinen totuudellisuus on kaiken filosofian peruspostulaatti, objektiivinen totuus sen loppuvaatimus», sanoo Otto Liebmann. <sup>8</sup>

## LOPPULAUSE.

Olemme nähneet, että totuudellisuuden vaatimus on sovellettavissa hengenelämän pääaloihin, sekä niihin, joissa on kyseessä arvostava, että niihin, joissa on kyseessä teoreettinen suhtautuminen. Totuudellisuutta voidaan pitää kulttuurin subjektiiviseen puoleen kohdistuvana ylimpänä periaatteena.

Sen tärkeys tulee sitä suuremmaksi, mitä enemmän subjektivistiset tendenssit kulttuurielämässä pääsevät valtaan — ja että näin käy, lienee tuskin ehkäistävissä, siihen viittaa tähänastinen yleinen kehityssuunta. Seurauksena tästä voi olla pitkällemenevä mielivalta varsinkin arvoalalla, mutta osaksi myös tietämisen piirissä. Syntyy se käsitys, että voidaan mielivaltaisesti omaksua mikä kanta tahansa. Tälle vallattomuudelle ašettaa totuudellisuusperiaate sulun. Sen mukaisesti tosin on lupa olla mitä mieltä tahansa, mutta vain sillä ehdolla, että todella ollaan tätä mieltä täysin vakavasti ja rehellisesti. Hengenelämän sisällystä t. s. ei määrätä, se saa vapaasti kehittyä koko moninaisuudessaan, sellaisena kuin se eri yksilöissä ilmenee, vain yksi ominaisuus siinä tulee olla: sisäinen puhtaus ja totuudellisuus. Tämä vaatimus on kylläkin kaikessa lyhydessään niin laajakantoinen ja siksi vaikeasti toteutettavissa, että siihen sisältyy kokonainen kulttuuri-probleemi. Mutta kulttuurimme voi tuskin vapautua täytymyksestä yrittää sen ratkaisemista, jollei se kokonaan muuta luonnettaan, sitä individualistista ethosta, joka viime vuosisatoina länsimaista kulttuuria on pääasiallisesti kannattanut.

## MUISTUTUKSIA

### I.

<sup>1</sup> Kirjassa »Arvojen ja välineitten maailma» (1920) hahmoittelemaani metafyyssillistä käsitystä voisi sanoa »kvalitatiivis-dynamistiseksi». Mitä sen »dynamistisuuteen» tulee, on syytä huomauttaa, että se tässä kohden on yhdensuuntainen monien filosofisten katsomusten kanssa sekä uudenajan varhaisemmassa filosofiassa että meidän aikanamme. Viitataan R. Müller-Freienfeldin teokseen »Metaphysik des Irrationalen» (1927), jossa on luotu katsaus dynamistisiin virtauksiin eurooppalaisessa filosofiassa. (Müller-Freienfeldin oma käsitys lähentelee suuresti sitä, minkä olen esittänyt.) Minulle ei kuitenkaan ollut maailman dynamistisen puolen tehostaminen niin tärkeää kuin olevaisen kvalitatiivisuuden, johon kiinteästi liitin arvokäsitteen.

### 2.

<sup>1</sup> *Kant*, *Metaphysik der Sitten*, hrsg. von K. Vorländer, 1922, s. 279.

<sup>2</sup> *N. Hartmann*, *Ethik*, 1926, s. 419.

<sup>3</sup> *Götzen-Dämmerung, Sprüche und Pfeile*, af. 2. Vrt. *Müller-Freienfelds*, *Metaphysik des Irrationalen*, 1927, s. 240.

<sup>4</sup> *Max Scheler*, *Vom Umsturz der Werte*, II, 1919.

<sup>5</sup> *Idole der Selbsterkenntnis, Vom Umsturz der Werte*, II, s. 46.

<sup>6</sup> *Idole*, s. 55: »Sisäisen havainnon akti koskee pätevyytensä ja mahdollisuutensa puolesta jokaista minän elämystä; se ulottuu tajunnan kaikkiin asteisiin ja kaikkiin ajallisesti miten erillään oleviin elämänmomentteihin tahansa, ja ruumiintapahtumat ja toisessa kädessä sielullinen kausaliiteetti määrää vain v a l i n n a n, joka koskee sitä, mikä siinä todella ilmenee nykyvaiheen osana.»

<sup>7</sup> Esim. *Der Wille zur Macht*, af. 297, 299, 309.

<sup>8</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, af. 68.

<sup>9</sup> *K. J. Grau*, *Eitelkeit und Schamgefühl*, 1928, s. 104.

<sup>10</sup> *Traumdeutung* <sup>6</sup>, 1921, s. 403. *Das Ich und das Es*, 1923, s. 12 seur.

<sup>11</sup> Tarkemmin siitä *M. Scheler*, *Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, 3. Aufl., 1917, Anhang, *Nietzsche*, *Jenseits von Gut und Böse*, af. 228; *Streifzüge eines Unzeitgemässen* af. 12; *E. Friedell*, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, I, 1928, s. 370.

<sup>12</sup> Kysymystä on erityisesti käsitelty psykoanalyttisessä kirjallisuudessa, esim. *S. Ferenszi*, Bausteine zur Psychoanalyse, I, s. 84 (Das Problem der Unlustbejahung).

<sup>13</sup> *A. Kowalewski*, Studien zur Psychologie des Pessimismus, 1904, s. 102.

<sup>14</sup> *Scheler*, e. m. t., s. 121.

<sup>15</sup> *Scheler*, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 1921, s. 12.

<sup>16</sup> *Scheler*, Vom Umsturz der Werte, II, s. 110.

<sup>17</sup> *Scheler*, e. m. t., s. 122.

<sup>18</sup> *Scheler*, e. m. t., s. 123.

<sup>19</sup> *Freud*, Das Ich und das Es, s. 19.

<sup>20</sup> *Scheler*, e. m. t., s. 132.

<sup>21</sup> Sama on *F. Alexanderin* käsitys, Psychoanalyse der Gesamtpersönlichkeit, 1926, s. 8, 156.

<sup>22</sup> *Scheler*, Der Formalismus, s. 333 seur.

<sup>23</sup> *Alexander*, e. m. t. s. 64.

## 3.

<sup>1</sup> Vrt. *tekijän* Arvojen ja välineitten maailma, 1920, s. 182, 215.

<sup>2</sup> *Friedell*, Kulturgeschichte der Neuzeit, I, s. 29.

<sup>3</sup> *K. Jaspers*, Psychologie der Weltanschauungen<sup>2</sup>, 1922, s. 411.

<sup>4</sup> *H. Höffding*, Etiikka (suomal. käännös, 1920), s. 241.

<sup>5</sup> *B. Geyer*, Die patristische und scholastische Philosophie, 1928, s. 570.

<sup>6</sup> *Paulsen*, Ethik, I, 1913, s. 132.

<sup>7</sup> *J. Burchardt*, Die Kultur der Renaissance in Italien, 1860, s. 456.

<sup>8</sup> *Paulsen*, Ethik, I, s. 134.

<sup>9</sup> *Leo Berg*, Heine, Nietzsche, Ibsen, 1908, s. 69. Protestantismin vaikutuksesta uuden ajan mentaliteetin muodostumiseen *Ernst Troeltsch*, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, 1925, esim. ss. 12—13, 87, 91—98, 101.

<sup>10</sup> *E. Horneffer*, Der moderne Individualismus, Kant-Studien, Bd. 23, s. 406.

<sup>11</sup> *Heinr. Scholz*, Zur Philosophie des Protestantismus, Kant-Studien, Bd. 25, s. 25. *J. de Gaultier*, De Kant à Nietzsche, sanoo: «En effet, le Kantisme est le protestantisme», s. 183. Erikoisesti *Fr. Paulsen* on Kantissa nähnyt protestantismin filosofin. Katoliselta taholta on usein ankaraasti käyty Kantin kimppuun juuri tästä syystä. Ks. *Paulsen*, Philo-sophia militans, ensimmäinen luku: Das jüngste Ketzgergericht über die

moderne Philosophie, jossa viitataan katolisen Otto Willmannin hyök-  
käyksiin kirjassa: »Geschichte des Idealismus».

<sup>12</sup> Grundlegung der Metaphysik der Sitten (Reclam), s. 21.

<sup>13</sup> Ks. O. Külpe, Einleitung in die Philosophie, 1923, s. 377 seur.

<sup>14</sup> G. Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft, II, 5. luku.

<sup>15</sup> Fichte, System der Sittenlehre, s. 225.

<sup>16</sup> Fröhliche Wissenschaft, af. 270.

<sup>17</sup> Fichte, Bestimmung des Gelehrten, 1. Vorlesung.

<sup>18</sup> O. Ewald, Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen, 1903, s. 71;

A. Vetter, Nietzsche, 1926, s. 194.

<sup>19</sup> Horneffer, e. m. t., s. 416.

<sup>20</sup> Yksilön erikoisia velvollisuuksia korosti Kantia vastaan etiikas-  
saan Schleiermacher. (Vrt. Überweg. Die deutsche Philosophie des 19.  
Jahrhunderts und der Gegenwart, 12. Aufl., 1923, s. 125. Samaan suun-  
taan kävi jo Lessingin käsitys, minkä hän pukee muotoon: »Handle  
deinen individualischen Vollkommenheiten gemäss!»)

<sup>21</sup> Berg, Der Übermensch, 1897, s. 100.

<sup>22</sup> Berg, e. m. t., s. 19.

<sup>23</sup> »Tiedän, ettei Jumala ilman minua voi elää hetkeäkään; jos minä  
häviän, on hänen pakko heittää henkensä.»

»Minä olen yhtä suuri kuin Jumala, hän on yhtä pieni kuin minä; hän  
ei voi olla minun yläpuolellani enkä minä hänen alapuolellaan.»

»Syntymätön Jumala tulee keskellä aikaa siksi, mitä hän ei ole ollut  
koko ikuisuudessa.»

»Jumalassa ei tunneta mitään: Hän on yhtenäinen ykseys. Se, mitä  
hänessä tunnetaan, pitää jokaisen itsensä olla.»

<sup>24</sup> Vrt. Spinozan käsitystä jumaluudesta!

<sup>25</sup> Tästä huomauttaa m. m. Kalle Sandelin, Søren Kierkegaardin  
persoonallisuusaatteen kehittyminen, 1927, s. 237.

<sup>26</sup> Schopenhauerin Kierkegaard tosin oppi tuntemaan vasta verrat-  
tain myöhään (ks. E. Geismar, Søren Kierkegaard, VI, 1927 s. 35. Vet-  
ter, Die Frömmigkeit als Leidenschaft. Eine Deutung Kierkegaards,  
1928, s. 321.)

<sup>27</sup> Suomal. käännös (J. Hollo): Kuolemansairaus, 1924.

<sup>28</sup> Om Begrebet Angest. Søren Kierkegaards samlede Værker IV.  
Bind, s. 404.

<sup>29</sup> E. m. t. s. 405.

<sup>30</sup> E. m. t. s. 409.

<sup>31</sup> E. m. t. s. 408.

<sup>32</sup> Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, s. 423.

<sup>33</sup> Kierkegaard, e. m. t., s. 405.

<sup>34</sup> E. m. t., s. 412.

- <sup>35</sup> Kuolemansairaus, s. 151.
- <sup>36</sup> E. m. t., s. 152.
- <sup>37</sup> *Jaspers*, e. m. t. s. 255. Vrt. myös *Sodeur*, Kierkegaard und Nietzsche. Versuch einer vergleichenden Würdigung, 1914, s. 8.
- <sup>38</sup> Vrt. *J. E. Salomaa*, Nykyajan filosofeja, 1924, s. 59.
- <sup>39</sup> *Horneffer*, Der moderne Individualismus. Kant-Studien Bd. 23; s. 419.
- <sup>40</sup> Zarathustra tahtoo, etteivät edes hänen opetuslapsensa jäisi hänestä sisäisesti riippuvaisiksi: »Nun heisse ich euch mich verlieren und euch finden . . .» Also sprach Z., I, Von der schenkenden Tugend 3. Samoin sanotaan Morgenrötessä af. 447: »Zur Humanität eines Meisters gehört, seine Schüler vor sich zu warnen.»
- <sup>41</sup> Vrt. *Salomaa*, Nykyajan filosofeja, s. 57.
- <sup>42</sup> Vrt. *Charles Andler*, Les précurseurs de Nietzsche, 1920, s. 103.
- Alf Ahlberg*, Fr. Nietzsche, 1923, s. 152.
- <sup>43</sup> *Friedell*, Kulturgesuch, d. Neuzeit, I, s. 175.
- <sup>44</sup> Also sprach Zarathustra, I, Von der schenkenden Tugend 3.
- <sup>45</sup> *Jung*, Psychologische Typen, 1921.
- <sup>46</sup> Tosin ei kritiikki ollut Nietzschele mieleen. Ks. Ecce homo, Warum ich so gute Bücher schreibe 1.
- <sup>47</sup> *Salomaa*, e. m. t., s. 37.
- <sup>48</sup> *R. Richter*, Fr. Nietzsche, sein Leben und sein Werk, 2. Aufl. s. 206.
- <sup>49</sup> Fröhliche Wissenschaft, af. 335.
- <sup>50</sup> Antichrist, af. 11.
- <sup>51</sup> Fr. Nietzsches Werke, Gr. 8:o Ausg. (Kröner) XI, s. 80.
- <sup>52</sup> Morgenröte, af. 556: »Neljä hyvää. — Rehellisiksi itseämme kohtaan ja kaikkea muuta kohtaan, mikä on ystäväämme; urhoollisiksi vihollista kohtaan; jalomielisiksi voitettua kohtaan; kohteliaiksi aina: sellaisiksi tahtovat meidät neljä kardinaalivyövä.»
- <sup>53</sup> Jenseits von Gut und Böse, af. 53: »Rehelliguus — olettaen, että se on meidän hyveemme, josta emme pääse vapautumaan, me vapaat henget — hyvä, tahdomme kaikella ilkeydellämme ja rakkaudellamme tehdä työtä sen hyväksi ja väsymättä täydellistyä omissa hyveissämme, mikä meille yksin jäi jäljelle.» Vrt. Morgenröte, af. 4 (Esipuhe), myös Werke XII s. 279.
- <sup>54</sup> Morgenröte, af. 456: »Tällä todellisuuden tasolla ovat vielä monet kelpo ihmiset . . . Huomattakoon, ettei sokraattisten eikä kristillisten hyveitten joukossa tavata rehellisyyttä: se on nuorimpia hyveitä, vielä kypsytön, vielä usein muihin vaihdettu ja väärinkäsitetty, tuskin edes itsestään tietoinen — jotakin kehittyvää, jota voimme edistää tai ehkäistä, sen mukaan kuin mieleemme on.»
- <sup>55</sup> Also sprach Zarathustra, I, Von den Hinterweltlern: »Paljon sai-



raalloista väkeä oli niiden keskuudessa, jotka runoilevat ja ovat jumalisia; raivokkaasti he vihaavat tietävää ja nuorinta hyveistä, jonka nimi on: rehellisyys.»

<sup>56</sup> Also sprach Zarathustra, IV, Vom höheren Menschen 8: «— kunnes he lopulta ovat valheellisia itselleen . . . Olkaa varuillanne, te korkeamat ihmiset! Ei mikään näet ole minulle tänään kallisarvoisempaa kuin rehellisyys.»

<sup>57</sup> Fröhl. Wissenschaft, af. 2.

<sup>58</sup> Werke XII, s. 379.

<sup>59</sup> Werke XI, s. 262.

<sup>60</sup> Ecce homo, Warum ich ein Schicksal bin, 4: «hyvät ihmiset eivät koskaan puhu totta . . . Hyvät ihmiset ovat pohjia myöten vääristäneet ja tehneet valheelliseksi kaiken.»

<sup>61</sup> Morgenröte, af. 103, vrt. myös af. 536.

<sup>62</sup> Antichrist, af. 55: «Tavallisin valhe on se, mikä lausutaan omalle itselle, toisille valehteleminen on suhteellisesti poikkeuksellista.»

<sup>63</sup> Zur Genealogie der Moral, af. 19.

<sup>64</sup> Morgenröte, af. 101.

<sup>65</sup> Morgenröte, af. 26.

<sup>66</sup> Fröhl. Wissenschaft, af. 319.

<sup>67</sup> Morgenröte, af. 511.

<sup>68</sup> Ecce homo, Vorwort 2.

<sup>69</sup> Werke, XIV, s. 322: «U u d e t t o t u u d e l l i s e t. — Dogmaattisuuden ja sen valeviisauden voittaminen: siihen liittyvät sieluntilat korkein tähänastinen saavutus (oma saavutukseni itselleni)».

<sup>70</sup> Jenseits von Gut und Böse, af. 230: «tuo tietävän (ihmisen) ylevä taipumus, joka suhtautuu asioihin syvästi, monipuolisesti ja t a h t o o niihin siten suhtautua: eräänlainen intellektuaalisen omantunnon ja maun julmuus.»

<sup>71</sup> Zur Genealogie der Moral, af. 24; samoin af. 27.

<sup>72</sup> Der Wille zur Macht, af. 175: «. . . vastustajan tarpeen käyttäminen 'totuuden kriteerinä', vastustajan tarpeen käyttäminen viisauden kysymysmerkinä: tämä kierous, tämä vääristely ilmenee filosofian koko historiassa. Lukuunottamatta kunnioitettavia, mutta vain harvialukuisia skeptikkoja, ei missään näy intellektuaalisen totuudellisuuden vaistoa.»

<sup>73</sup> Der Wille zur Macht, af. 178: «Kunnioitus on intellektuaalisen t o t u u d e l l i s u u d e n suuri koetinkivi: mutta koko filosofian historiassa ei ole mitään intellektuaalista totuudellisuutta — vaan ainoastaan 'rakkautta hyvään'».

<sup>74</sup> Der Wille zur Macht, af. 189: «Ei mikään ole harvinaisempaa filosofien keskuudessa kuin i n t e l l e k t u a a l i n e n totuudellisuus: he

ehkä väittävät päinvastaista, uskovat ehkä siihen itse. Mutta heidän koko käsityönsä vaikuttaa, että he sallivat vain määrättyjen totuuksien olemassaolon: he tietävät, mitä heidän t ä y t y y todistaa oikeaksi, he miltei tuntevat olevansa filosofeja juuri siitä, että he ovat yksimielisiä näistä 'totuuksista'.»

<sup>75</sup> Der Wille zur Macht, af. 183. Carlylen epätotuudellisuutta käsitellään myös Götzen-Dämmerung, Streifzüge eines Unzeitgemässen, af. 12: »Eine beständige leidenschaftliche U n r e d l i c h k e i t gegen sich — das ist sein proprium, damit bleibt er interessant» («Alinomainen intohimoinen epärehellisyys itseänsä kohtaan — se on hänen erikoisominaisuutensa, se tekee hänet mielenkiintoiseksi.»)

<sup>76</sup> Der Wille zur Macht, af. 206: ». . . että voittaa satakertaisesti filosofit ja muut totuuden opetuslapset ankaruudessa itseään kohtaan, vilpittömyydessä ja uskalluksessa sanoa: 'ei' silloin, kun sen sanominen on vaarallista — minä pidän tähänastisia filosofeja halveksittavina 'Totuus'- vaimon viitan alle kätkeytyvinä raukkoina.»

<sup>77</sup> Der Wille zur Macht, af. 660: ». . . minkä verran totuutta k e s t ä ä, minkä verran totuutta u s k a l t a a henki? — . . . Erehdys on pelkuruutta . . . tiedon jokainen saavutus j o h t u u rohkeudesta, ankaruudesta omaa itseä kohtaan, puhtaudesta omaa itseä kohtaan . . .» Vrt. myös Jens. von Gut u. Böse, af. 5, Der Wille z. M., af. 198, Werke XV, ss. 234, 245, 258, 408.

<sup>78</sup> Fröhl. Wissenschaft, af. 357: »Nähdään siis, m i k ä oikeastaan on päässyt voitolle kristillisestä jumalasta: kristillinen moraalisuus itse, yhä ankarammaksi käsitetty totuudellisuus käännettynä ja ylevöitynä tie-teelliseksi omaksitunnoksi, intellektuaaliseksi puhtaudeksi hinnalla millä hyvänsä.»

<sup>79</sup> Der Wille zur Macht, af. 40: »Mutta niiden voimien joukossa, joita moraalii kehitti mahtaviksi, oli t o t u u d e l l i s u u s: t ä m ä kääntyy lopulta moraalaa vastaan, keksii sen teleologian, s e n e d u n o m a i s e n katsantotavan — ja nyt toimii se seikka, että o i v a l l e t a a n tämä kauan jatkunut valheellisuus, josta ei uskalleta luopua, suorastaan kiihoittimena . . .» Vrt. myös Wille zur Macht, af. 24, 34 ja 40, Fröhl. Wiss. af. 344 ja Morgenröte, Esipuhe, af. 4.

<sup>80</sup> Fröhl. Wissensch., af. 153.

<sup>81</sup> Werke XV, s. 268: »Ettei pääasiana ole, o n k o j o k i n t o t t a, vaan miten se v a i k u t t a a — täydellistä i n t e l l e k t u a a l i s e n t o t u u d e l l i s u u d e n p u u t e t t a.»

<sup>82</sup> A. Vetter, Frömmigkeit als Leidenschaft, s. 101—102.

<sup>83</sup> Jenseits von Gut und Böse af. 34.

<sup>84</sup> Jenseits von Gut und Böse, af. 281.

<sup>85</sup> Jenseits von Gut und Böse, af. 177.

<sup>86</sup> Zur Gen. der Moral, af. 27: »Sittenkuin kristillinen totuudellisuus on tehnyt johtopäätöksen toisensa jälkeen, se lopulta tekee vahvimman johtopäätöksen sä, johtopäätöksen itseensä vastaan; ja näin tapahtuu, kun se asettaa itselleen kysymyksen: »mitä merkitsee kaikki tahto totuuteen? . . . Ja tässä taas kosketan probleemiani, meidän probleemiamme, tuntemattomaa ystäväni (— sillä vielä en tunne ketään ystävää): mitä muuta jälkeä olisi meidän koko olemassaolossamme kuin se, että meissä tuo tahto totuuteen on tullut itselleen probleemiksi? . . . Tämä totuustahdon itsellensä-tietoiseksi-tulo johtaa tästälähin — siitä ei ole epäilystäkään — moraalien perikatoon: alkaa tuo suuri satanäytöksinen näytelmä, joka on varattu Euroopan seuraavalle kahdelle vuosisadalle, peloittavin, kysymyksellisin ja kenties myös toivehikkain kaikista näytelmistä . . .»

<sup>87</sup> Werke, XIII, s. 340.

<sup>88</sup> Der Wille zur Macht, af. 328.

<sup>89</sup> Der Wille zur Macht, af. 331.

<sup>90</sup> Der Wille zur Macht, af. 98: »Totuudellisuuden moraalilau-  
massa. . . Itseasiassa on kasvatuksen tehtävänä istuttaa lauman jäse-  
neen määrätynlainen vakamus ihmisen olemuksesta: se  
aikansa ensi tämän uskon ja vaatii sitten 'totuudellisuutta'.»

<sup>91</sup> Salomaa, Nykyajan filosofeja, s. 63.

<sup>92</sup> Dionysos-Dithyramben, Zwischen Raubvögeln: »Nyt — yksin oman  
itsesi kanssa, ristiriitaisena omassa tietämisessäsi, satojen peilien välissä  
omissa silmissäsi valheellisena, satojen muistojen keskellä epätietoisena,  
jokaisesta haavasta uupuneena, jokaisesta viimasta viluisena, omiin  
silmukkoihisi kuristuneena, itsetuntija! itsehirttäjä!»

<sup>93</sup> Salomaa, Nykyajan filosofeja, s. 17—18.

<sup>94</sup> Sama teos, s. 21—22; vrt. myös s. 51.

<sup>95</sup> Patologinen itsethostuspiirre ilmenee jokseenkin selvänä Ecce  
homossa.

<sup>96</sup> Salomaa, Nykyajan filosofeja, s. 77.

<sup>97</sup> O. Mannisen Peer Gyntin suomalaisessa käännöksessä: Ole oma  
itses! ja ole oma kaikkies!

<sup>98</sup> Meidänkin kaunokirjallisuudessamme tavataan vuosisadan vaihteessa vaikutuksia varsinkin Nietzschen yli-ihmisopista. Niin esim. Eino Leinon runoissa: Se herra, jota ma palvelen (Hiihtäjän virsiä, 1900), Aika (Kangastuksia 1902), Minun tieni (Kangastuksia), Pro humanitate (Talvi-yö, 1905), Kouta, Ylermi (Helkavirsiä I), Äijön virsi, Ukri (Helkavirsiä II). Näistä huomautuksista saan kiittää prof. V. A. Tarkiaista.

<sup>99</sup> Sen kirjoittajaksi osoittautui myöhemmin August Julius Langbehn.

- 100 *Psychologie der Weltanschauungen*, s. 348.  
 101 *Th. Ziegler*, Die geistigen und socialen Strömungen des neunzehnten Jahrhunderts. <sup>2</sup>, 1901, s. 540.  
 102 *Th. Lessing*, Studien zur Wert-axiomatik, 1914, s. 59.  
 103 *Fr. Jodl*, Allgemeine Ethik, 1918, s. 66.

4.

1 Tämäntapainen katsantokanta ilmenee esim. *O. Spenglerin* kirjassa »Untergang des Abendlandes.»

- 2 Teoksessa *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926.  
 3 E. m. t. s. 250 seur.  
 4 *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928, s. 70 seur.  
 5 *Die Psychoanalyse der Gesamtpersönlichkeit*, s. 176.  
 6 *Tekijän* Arvojen ja välineitten maailma, 1920.  
 7 *Kritik der praktischen Vernunft* (Kehrbach, Reclam), s. 105.  
 8 *Über Anmut und Würde* (W. Bd. XI) s. 223.  
 9 *Person und Sache*, I, s. 17.  
 10 *Der Formalismus in der Ethik*, s. 384 seur.  
 11 *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, s. 59  
 12 *Der Formalismus*, s 495—508.  
 13 *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, s. 95.  
 14 Vrt. *Rudolf Steiner*, *Friedrich Nietzsche*, s. 26.  
 15 *L. Klages*, *Die Grundlagen der Charakterkunde* 5. u. 6. Aufl., s. 9.  
 16 Vrt. myös *Nietzsche*, *Der Wanderer und sein Schatten* af. 52.  
 17 *Psychoanalytischer Almanach*, 1928.  
 18 *Scheler*, *Die Stellung des Menschen*, s. 58.  
 19 *Krisis der Psychoanalyse*, I, 1928, s. 281.  
 20 *Heinz Hartmann*, *Psychoanalyse und Wertproblem*, *Imago* Bd. 14, Hft. 1 (1928), s. 1.  
 21 *Krisis der Psychoanalyse* I, s. 272: »Neuroosi on kaikille ihmisille yhteinen 'ihmisen' tyyppin ilmaus ja osoittaa hänen psyykillisessä ja fyysisessä suhteessa olevan siirtymäkohdassa ali-inhimillisen ja yli-inhimillisen tason välillä. Sana 'neuroosi' tarkoittaa nyt vain sitä satunnaista yksilöllistä kynnystä, minkä kohdalla ihmisen yleinen puutteellisuus tulee 'kliinilliseksi' ja johtaa subjektiivisessa tai yhteiskunnallisessa suhteessa käytännöllisiin häiriöihin.»  
 22 Vrt. *Koskenniemi*, *Matkasauva*, aforismi s. 9: »Ihminen on luomakunnan käsi kohotettuna jumaluutta kohti.»  
 23 *Die Stellung des Menschen*, s. 82: »... 'itsensä kautta olevasta' tulee olevaa, joka ansaitsi jumalallisen olevaisen nimen, ainoastaan

sikäli, kuin maailmanhistorian pyrkimyksessä toteutuu ikuinen deitas (jumaluus) ihmisessä ja ihmisen kautta.»

<sup>24</sup> Die Stellung des Menschen, s. 112: »Minun vastaukseni tähän on, ettei metafysiikka ole mikään vakuutuslaitos heikkoja, tukeatarvitsevia ihmisiä varten. Se edellyttää ihmisessä voimakasta, ylvästä mieltä. Sentähden on myös hyvin ymmärrettävää, että ihminen vasta kehityksensä kestäessä ja itsetuntemuksensa kasvaessa tulee tietoiseksi siitä, että hän on 'jumaluuden' kanssataistelija ja kanssavaikuttaja. Ihminen tarvitsee liian suuressa määrin ihmisen ja maailman ulkopuolella olevan kaikkivoivan olennon turvaa ja tukea, mikä olento samastetaan hyvyyden ja viisauden kanssa; sentähden tämä tarve alaikäisyyden aikoina on murtanut kaikki järjen ja harkinnan sulut. Me taas asetamme tuon puoltain lapsellisen, puolittain arasti loitollapysyttelevän, ihmisen ja jumaluuden välisen suhtautumisen sijaan . . . alkuvoimaisen aktin, millä ihminen tekee persoonallisen panoksen jumaluuden hyväksi ja samastaa itsensä joka mielessä sen henkisen aktisuunnan kanssa.»

<sup>25</sup> J. A. Hadfield, Psykologi och moral (käännös englannista), 1924.

<sup>26</sup> Adlerin »individualipsykologiaan» perustuva etiikka on esitetty Fritz Künkelin kirjassa Einführung in die Charakterkunde, 1928.

<sup>27</sup> R. Steiner, Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten, I. Teil, 1920, ss. 22, 79—80, 167.

<sup>28</sup> Alf Ahlberg, Det ondas problem (Natur och kultur) s. 56.

<sup>29</sup> Psychologie der Weltanschauungen, s. 288: »Ihminen tahtoo olla totuudellinen, todellinen, aito. Tämä paatos on alati kääntynyt refleksiota vastaan; mutta sen seikan, että totuudellisuudessa ja aitoustahtossa itsessään piilee tendenssi nihilismiin, sen on Nietzsche huomannut. Elämäntahdon paatos vaatii itse asian, olemuksen näkemistä jokaisessa konkreettisessa tapauksessa, sensijaan, että resonoitaisiin abstraktisista asian puolista olemuksen ympärillä ja sen ohitse . . . Mutta jos kerran esitetään kysymys, onko jokin todella myös aitoa, jos sitä koetellaan aitouden tarpeesta ja minää kasvatetaan siihen, ilmenee psykologiselle omaan itseen ja muihin kohdistuvalle raatelulle loppumaton sarja kuoria, jokaisen sielunliikkeen alla, joka hetken näytti lopulliselta, piilee jotakin muuta, tämän alla taas jotakin muuta, kaikki on naamaria, kaikki on verhoa, kaikki etualaa, ja kaiken takaa löytää intensiivisinkin etsintä — pelkkää tyhjää.»

<sup>30</sup> Vrt. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, 1912, s. 356.

<sup>31</sup> Nietzsche, Werke XI, s. 261.

<sup>32</sup> Der Wanderer und sein Schatten, af. 75.

<sup>33</sup> Der Formalismus, s. 79.

<sup>34</sup> Om Begrebet Angest (Saml. V. IV), s. 423.

<sup>85</sup> Om Begrebet Angest, s. 417.

<sup>86</sup> Vrt. ikivanhaa käsitystä, että perkele on valheen ruhtinas». *Kant*, Tugendlehre, s. 280, *Goethe*, Noten und Abhandlungen zum West-östlichen Divan (*Koppelman*, Die Ethik Kants, s. 90).

<sup>87</sup> Vrt. *tekijän* Teoria ja todellisuus, 1925, luku: »Pahan probleemin piiristä».

<sup>88</sup> *W. Koppelman*, Kritik des sittlichen Bewusstseins, 1904, s. 85 ja Die Ethik Kants, 1907, s. 45.

<sup>89</sup> Jo ennen Koppelmannia englantilainen *Wollaston* tahtoi johtaa kaiken siveellisyyden totuudellisuudesta. Ks. *Külpe*, Einleitung in die Philosophie, 11. Aufl. 1923, s. 376 muist.

5.

<sup>1</sup> Korset och livsbägaren, 1927, s. 29.

7.

<sup>1</sup> Fröhl. Wissenschaft, af. 114. Tosin sanoo Nietzsche toisessa kohdassa: »Ei ole mitään moraalisia ilmiöitä, vaan ainoastaan ilmiöiden moraalista tulkitsemista». — Jens. v. Gut u. Böse, af. 108.

<sup>2</sup> *O. Liebmann*, Klimax der Theorieen, 1884, s. 64.

<sup>3</sup> Jenseits von Gut und Böse, af. 229, 230.

<sup>4</sup> Psychoanalytischer Almanach, 1926, s. 16.

<sup>5</sup> Götzen-Dämmerung, af. 26.

<sup>6</sup> *R. Eisler*, Wörterbuch der philosophischen Begriffe (1927), artikkeli »Evidenz».

<sup>7</sup> *Nietzsche*, Werke XI, s. 20.

<sup>8</sup> *Liebmann*, Analysis der Wirklichkeit, 3. Aufl., 1900, s. 10.