

Erik Ahlman
Artikkeleita (3)

TEOKSET X



Verkkoversio julkaistu Erik Ahlmanin
oikeudenomistajien ja Otavamedian luvalla

URN:ISBN:978-951-39-8663-6
ISBN 978-951-39-8663-6 (PDF)
ISSN 0357-4105

Erik Ahlman, Artikkeleita (3)

Julkaistu Erik Ahlmanin oikeudenomistajien luvalla

Jyväskylän yliopisto
Filosofian laitos
Julkaisu 58

ISBN 951-680-971-5
ISSN 0357-4105

Jyväskylä 1993

Aika, Valvoja-Aika ja Valvoja
(1917-1952)

Toimittanut

Leena Nukari

Saatteeksi

Jyväskylän yliopiston filosofian laitos on julkaissut v. 1992 uusintapainoksina filosofi ja kielitieteilijä Erik Ahlmanin kaikki seitsemän suomen kielistä teosta (Teokset I -VII). Näiden teosten jatkoksi on koottu neljänä teoksena julkaistava Ahlmanin artikkelikokoelma. Artikkelit ovat ilmestyneet vuosina 1917 - 1952 seuraavissa aikakauskirjoissa: Ajatus (Teokset VIII), Kasvatus ja Koulu (Teokset IX), Aika, Valvoja-Aika ja Valvoja (Teokset X) sekä Virittäjä (Teokset XI).

Varhaisin artikkeli, vuonna 1917 Kasvatus ja Koulu- lehdessä ilmestynyt "Yleinen sivistys ja koulu", on vasta väitelleen klassisten kielten opettajan puheenvuoro sivistyksen puolesta - "käpökäytännöllisyyttä" vastaan. Viimeiseksi jäänyt artikkeli, " 'Henki' ja 'sielu' ", joka ilmestyi vuonna 1952 Valvojassa, on itsenäisen ajattelijan yritys antaa hengen käsitteelle psyykkisestä todellisuudesta riippumaton merkitys omana "maailmana", "hengen maailmana". Näiden kahden samanmielisen artikkelin väliin mahtuu mitä erilaisimpia aihepiirejä koskettavia artikkeleita, jotka eroavat toisistaan niin sisällöltään kuin muodoltaan. Jotkut artikkeleista - lähinnä Ajatuksessa ja Virittäjässä ilmestyneet - ovat jo sinällään itsenäisiä tutkimuksia, ja myös sellaisina ne on tiedeyhteisössä aikanaan vastaanotettu. Osa artikkeleista on ajankohtaisia katsauksia ilmiöihin, joiden Ahlman näkee heijastavan kulttuurin ilmapiiriä. Monet niistä ovat kulttuurikriittisiä kannanottoja, joissa kirjoittaja avoimesti esittää oman perustellun näkemyksensä kaihtamatta yleisen mielipiteen kyseenalaistamista.

Vaikka artikkelikokoelma ei muodosta mitään yhtenäistä kokonaisuutta, kuuluu siinä johdonmukaisesti Ahlmanin persoonallinen filosofin ääni. Ahlman puhuu hienovaraisesti, ilman paatosta, mutta silti omista lähtökohdistaan tinkimättä. Omaperäisen ajattelijan vaikutelmaa vahvistavat ne humoristiset ja taiteelliset sävytykset, joilla Ahlman ilmaisee omaa mielen laatuaan.

Artikkeleiden ryhmittely neljäksi teokseksi pyrkii kuvastamaan Ahlmanin toiminnan ja tuotannon monipuolisuutta. "Ajatuksen" artikkelit edustavat Ahlmanin varsinaista filosofista tuotantoa, jossa korostuu arvofilosofia. "Virittäjässä" Ahlman esiintyy kielitieteilijänä ja kielifilosofina. Kulttuurilehdissä "Aika, Valvoja-Aika ja Valvoja" Ahlman näyttäytyy ennen kaikkea yhteiskunnallisena keskustelijana ja kulttuurifilosofina. "Kasvatus ja Koulu"-lehdessä korostuu Ahlmanin toiminta opettajien filosofisena kasvattajana ja korkeakoulun rehtorina, mutta myös Ahlmanin merkitys suomalaisena kasvatusfilosofina.

Artikkelikokoelma on julkaistu alkuperäisten kirjoitusten näköispainoksena. Tästä on aiheutunut eräitä teknisiä vaikeuksia esim. sivunumeroinnin ja lähdetietojen merkitsemisen osalta. Juokseva sivunumerointi on lisätty sivun alalaitaan, ja jokaisen artikkelin alkuun on merkitty alkuperäinen lähde. Sisällysluettelossa on mainittu vain artikkelin nimi ja ilmestymisvuosi. Näköispainoksen tuoman autenttisen vaikutelman kustannuksella on ulkoasun yhtenäisyys pakostakin kärsinyt.

Ahlmanin filosofian merkityksen uudelleen arviointi ja tuotannon uudelleen julkaiseminen on prof. Reijo Wileniuksen ansiota. Hän on myötävaikutuksellaan mahdollistanut myös näiden artikkeleiden yhtäaikaisen julkistamisen. Tästä mahdollisuudesta haluan häntä kiittää. Artikkelikokoelman laatimisessa saamistani asiantuntevista neuvoista kiitän Pellervo Oksalaa, jonka apu on ratkaisevasti vaikuttanut työn edistymiseen. Edellä viittaamiini teknisiin vaikeuksiin on avun tuonut Eija Koivisto, jota kiitän kärsivällisestä ja paneutuvasta työskentelystä kokoelman viimeistelyssä.

Leena Nukari

SISÄLLYS

Aika:

Lucretius Carus, runoilijafilosofi (1917)	1
Vähäisen komiikan psykologiasta (1917)	8
Joukkopersonallisuudet ja subjektiiviset arvot (1918)	15
Sodan ja rauhan vaiheilla (1918)	23
Eräs maailmansodan tilitys (1919)	36
Suomalainen tutkimus Schopenhauerista ja Hartmannista (1919)	44
Politiikka ja morali I (1920)	50
Politiikka ja morali II (1920)	58
Politiikka ja morali III (1920)	65
Yhteiskunnallinen tekijä koomillisuudessa (1922)	71

Valvoja-Aika ja Valvoja:

Uhri-ajatus (1923)	78
Piirteitä psykoanalyysin kehityksestä (1924)	85
Muuan saksalainen "tunteen kritiikki" (1926)	93
Huumorin olemuksesta (1927)	100
Taiteen totuus (1928)	107
Naisliikkeen pyrkimyksistä (1934)	116
Sielujen standardisointi (1937)	125
Nykyhetken suuret ideologiat (1939)	130
Oikeudenmukaisuusarvostusten kohde (1942)	139
Kysymys kärsimyksen arvosta (1943)	153
Onko jumaluuskäsityksessä tapahtumassa eräs muutos? (1944)	164
Arvoarvostelmat tieteessä (1949)	168
"Henki" ja "sielu" (1952)	173

Lucretius Carus, runoilija-filosofi.

Roomalainen henki ei ollut erikoisen taipuvainen filosofiseen ajatteluun yhtä vähän kuin puhtaasti taiteelliseenkaan luomistyöhön. Sillä oli enemmän käytännöllinen luonne. Roomalaiset olivat ennenkaikkea suuria rakentajia todellisuuden maailmassa: he rakensivat ja jättivät jälkimaailman ihmeteltäväksi jättiläismäiset teatterinsa, terminsä, sillansa, vesijohtonsa ja sotilastiensä, jotka uhmaavat vuosituhansien hävitystyötä. Valtava roomalainen ekspansionivoima yhtyneenä suurisuuntaiseen valtiolliseen järjestelykykyyn loi mahtavan *Imperium Romanum'in*, joka lopulta käsitti koko tunnetun maailman. Samasta kansallisuuteen perusominaisuudesta voidaan myös johtaa heidän loogillisella johdonmukaisuudella rakennettu oikeusjärjestelmänsä, joka meidän päiviimme asti on säilyttänyt perustavan merkityksensä.

Tieteellisellä ja taiteellisella alalla roomalaiset sitävastoin osoittivat sangen vähäistä itsenäisyyttä. Mitä filosofiaan tulee, ovat sen roomalaiset viljelijät miltei poikkeuksetta vain kreikkalaisen ajattelun tulosten latinankielisiä tulkitsijoita. Tällöinkin etupäässä rajotuttiin eri filosofisten oppisuuntien käytännöllisten johtopäätösten ja sovellutusten esittämiseen.

Tavallaan oli myös *Lucretius Carus*, josta seuraavassa muutamia piirteitä, vain ennen esitetyn opin uudelleen tulkitsija, sillä sikäli kuin tiedetään, ei hän tuonut esiin mitään uutta suurta ajatusta tai selitystapaa olevaisen luonnon selvittämiseksi. Mutta sittenkään ei tarvitse epäroidä lukea häntä tosifilosofien joukkoon ja mitä roomalaisiin ajattelijoihin tulee, oli hän heistä etevimpiä, ettemme sanoisi ensimmäinen. Sillä olkoon, että itse hänen oppinsa perusajatus ja suuri osa sen yksityiskohtiakin on saatu muualta, myönnettävä joka tapauksessa on, että hän on sen niin täysin omaksunut ja käsittänyt ja samalla omintakeisella tavalla esittänyt, että se

on yhtä hyvä kuin jos hän olisi sen itse luonut. Siinä ei ole kysymystä referaatista, vaan Lucretius on niinsanoaksemme itse uudestaan filosofoinut koko systeemin. Hänen suurella opinrunoelmallaan *De rerum natura* „Maailmankaikkeudesta“ I. „Olevaisen luonnosta“ on aivan erikoisen itsenäisen personallisen teoksen leima. Koko runoelma tuntuu kasvaneen esille hänen personallisuudestaan, kuten jokainen huomattava filosofinen maailmankatsomus, ja se perustuu ilmeisesti syvälliseen ajatteluun ja äärimmäisten perusteitten tutkimiseen. Kaikesta käy ilmi että spekulationi on ollut hänelle veren ja hengen asia, ainoa suuri harrastus, sanoo hän itsenkin, mikä hänellä oli. Ei edes unessakaan hän voinut päästä tästä harrastuksestaan, vaan oli kuten hän kertoo hänellä tapana silloinkin *naturam quaerere rerum*, tutkia maailman olemusta.

Se oppi, mihin Lucretius tahtoi roomalaiset tutustuttaa, oli Epikuroksen materialistinen maailmanselitys, jonka teoreettisena pohjana oli oppi äärettömän pienistä, jakamattomista ja häviämättömistä aineosasisista, atomeista, joiden yhtymisen ja liikkeiden kautta koko näkyväinen maailma on syntynyt ja pysyy voimassa. Lucretiuksen runoelma on täydellisin esitys tästä systeemistä. Runoilija nöyrästi tunnustaa oman mitättömyytensä suuren oppisänsä rinnalla, jonka hän on valmis asettamaan kuolevaisista ensimmäiseksi, vieläpä sellaisten sankarien kuin Herakleen edelle.

Emme tahdo tässä edes pääkohdissakaan tehdä selvää epikurolaisesta atomiopista sen lukretianisessa muodossa. Huomautamme vain siitä, että niihin pätemätön kuin tällainen teoria lieneekin maailman ilmiöiden äärimmäisenä selityspusteena, se kuitenkin vielä nykyisessä tieteessä on osoittautunut hedelmälliseksi työhypoteesiksi. Samoin on laita monien muidenkin periaatteiden, jotka selvästi ovat lausuttuina Lucretiuksen teoksessa, kuten materian häviämättömyyden periaate sekä se oppilauselma että oleamattomasta ei mitään voi syntyä. („*Nil igitur fieri de nilo posse fatendumst*“).

Ennen kaikkea painostaa Lucretius kaiken luonnon tapahtumisen välttämättömyyttä ja lainmukaisuutta, jos kohta hän myöntää, että ihmisellä on vapaa tahto, *fatīs avolsa potestas*. Ihmiskunnan suurin painajainen, hän sanoo, on se, että se kaikkialla pelkää yliluonnollisten jumaluusvoimien sekaantumista ilmiöihin ja maailmantapahtumiseen. Tällaisessa pimeydessä, alinomaisen kauhun alaisina ovat ihmiset vaeltaneet vuosisatoja. Mahtavia ovat ne säkeet, joissa Lucretius kertoo miten vasta kreikkalaiset ensimmäisinä kuolevaisista uskalsivat ennakkoluulottomasti arvostella uskonnolli-

sia harhakäsityksiä ja vastustaa niitä sekä tutkia järjen valossa ilmiöiden syitä: *primum Graius homo mortalis tollere contra, est oculos ausus primusque obsistere contra*. Totuuden etsimisestä kreikkalaista ei pelottanut jumalien voiman maine, ei salama eikä jyriävä ukkonen, vaan sitä kiihkeämmin hän halusi murtaa auki luonnon salaisuuden suljetut portit. Kreikkalaisten työ tässä suhteessa on jäävä heidän ikuisiksi ansiokseen. Lucretius tuntee ylpeyttä saadessaan liittyä niiden miesten riveihin, jotka ovat ottaneet tehtäväkseen levittää valoa ilmiöiden mysteeriin, hän tuntee kulkevansa tietömillä tienoilla uusia uria aukomassa. Uutta oppia hän tahtoi julistaa, oppia joka oli kirvoittava ihmisten mielet synkkien uskonnollisten käsitysten pauloista. Asettumisella perinnäisiä mytologisia uskomuksia vastaan on hänen runoelmassaan aivan keskeinen asema, kertä toisensa perästä hän terottaa sitä sanomatonta turmiota, minkä usko jumalien mahtiin on aiheuttanut ja mainitsee millaisiin julmuuksiin se aikojen kuluessa on ihmiset saattanut — *tantum religio potuit suadere malorum*.

Ylemmyyttä muiden ihmisten rinnalla Lucretius myös tuntee voidessaan tyynesti katsella näiden kiihkeätä, mutta toivotonta taistelua rikkaudesta ja vallasta. Opissaan arveli hän löytäneensä kiinnekohdan, josta hän saattoi intohimottomasti arvostella asioita ja nähdä tavallisten inhimillisten päämäärien arvottomuuden: Ihanaa — hän sanoo — on meren ankarasti myrskytessä katsella, miten toinen kovin ponnistellen kamppailee aaltojen kanssa; ei suinkaan siksi, että toisen tuskat tuottaisivat iloa, vaan koska on mieluista nähdä mitä onnettomuuksia vailla itse on. Mieluista on myös katsella suuria taisteluita sotakentällä itse ottamatta niihin osaa. Mutta mikään ei ole ihanampaa kuin viisaitten miesten kohottamasta loistavasta temppeleistä katsella, miten toiset harhailevat, kiirehtivät mikä minnekin saavuttaakseen päämääränsä, miten he kilpailevat älyssä ja kunniaassa, väsymättä ponnistelevat päivin ja öin päästäkseen suurimpaan rikkauteen ja mahtiin“. Sillä turhaa on kuitenkin kaikki pyrkimys loistoon ja kunniaan. Rauhaa ei ihminen siten koskaan saavuta, ainoastaan uusia murheita ja tuskan aiheita. Ja jos hän jotakin saavuttaakin, niin aina seuraa häntä kuoleman synkkä varjo ja tuntoa kalvava tietoisuus elämän pikaisesta loppumisesta. Sen joka keran on tajunnut maailmanjärjestyksen, ei tarvitse peljätä kuolemaa. Kuolema itsessään ei ole mikään paha. Sielu joka yhtähyvin kuin ruumiskin on aineellinen, kuoltua hajaantuu aineosiinsa ja yksilöllinen tietoisuus katoaa. Silloin ei voi olla puhetta kärsimyksistäkään enää. Elämää ei anneta

meille ikuseksi omaisuudeksi, vaan sen saa jokainen vähäksi aikaa käytettäväkseen. Se on elämän laki. Nuriseminen elämän lyhydestä on raukkamaista ja turhaa. Jokainen ottakoon elämänsä kiitävistä hetkistä vaarin, niinkauvan kuin hän saa niistä nauttia.

Osottaessaan miten maailmassa kaikki tapahtuu lainmukaisesti, luonnollisista syistä ilman jumalallisten voimain myötävaikutusta, johtuu Lucretius puhumaan mitä erilaisimmista sekä fyysillisen luonnon että sielunelämän ilmiöistä. On ilman muuta selvää, että hän monessa kohdin osuu harhaan ja toisissa arvelee ilman muuta voivansa selittää asioita, joista tiede ei tänäpäivänäkään ole lausunut viimeistä sanaansa. Ihmeteltävää on, että hän niin peräti usein on omaksunut käsityksiä, jotka vasta meidän päivinämme on osotettu oikeiksi ja paikkansapitäviksi. Juuri siinä ilmenee hänen henkensä syvällisyys — sillä ei ole vaikeata ajatella miten muutkin samaan aikaan ajattelevat, mutta ajatella niin kuin maailma vuosisatojen perästä on ajatteleva, siihen tarvitaan tietäjäkykyä, neroa. Semoisissa tapauksissa olemme oikeutetut puhumaan intuitionista. Tuntuu siltä kuin Lucretiukselle olisi ollut tällainen intuitiivinen kyky. Niinpä hän näyttää selvänä tajunneen kaikessa orgaanisessa elämässä voimassaolevan vähittäisen kehityksen lain. Kehitysajatus oli verrattain vieras antiilikille. Mutta Lucretius ei ainoastaan ollut oikeassa siinä, että hän ylimalkaisesti havaitsi tämän ajatuksen perustavan merkityksen, vaan useat hänen yksityiskohtaisistakin selityksistään ovat oikeita. Niinpä on inhimillisen kulttuurin alkuhistorian tutkijain täytynyt tunnustaa tosiksi ne väitteet, joita Lucretius paria tuhatta vuotta aikaisemmin vain sisäisen näkemyksensä perusteella oli esittänyt. Hän tajusi, että kehitys on käynyt yksinkertaisemmista puutteellisemmista muodoista monimutkaisempiin ja täydellisempiin, että esim. ihminen alussa ei omannut työaseita, vaan vasta vähitellen, usein tilspäisyyksien ohjaamana, oppi sellaisia käyttämään ja valmistamaan. Ja Lucretius aavisti, että ensimmäiset aseet olivat kivistä ja puusta, sitten vaskesta ja vihdoin opittiin raudan käyttö. Myöskin esim. puhekielen alkuperän selittämisessä Lucretius on oikealla tolalla. Sekin on syntynyt vähittäisen kehityksen kautta eikä sitä kukaan ole keksinyt ja valmiina antanut ihmisille. Mitä hyvänsä Lucretius sanoneekin erilaisten kulttuuri-ilmioiden synnystä, kaikissa täytyy ihmetellä sitä selvyyttä, millä hän on tajunnut kehityksen yleisen suunnan.

Lucretius ei ollut vain ajattelijä, vaan samalla runoilija. Hänellä oli

tosirunoilijan kyky eläytyä kaikkeen siihen, mitä hän kuvaili, ja tarkka luomiskyky. Sekä ulkonaiset ilmiöt että elollisten olentojen sielunelämän ilmaukset tekivät häneen syvän ja voimakkaan vaikutuksen. Kuvattessaan ilmiöitä, vaikkapa vain yhdellä epiteetillä, hän aina saa esiin sen mikä niissä on keskeistä ja tärkeintä. Tällä tavoin hänen esitykseensä tulee jotakin yleispätevää, mikä ei voi olla nykyaikaiseenkaan lukijaan vaikuttamatta.

Lucretiuksen maailmankatsomus oli pohjasävyllään pessimistinen. Ihmiset taistelevat, ponnistelevat ja pyrkivät, mutta päämäärä osottautuu harhaksi, todellista tyydytystä he eivät saa. Kulttuuri kehittyy, sen teknilliset välineet täydellisentyvät, ulkonainen loisto kasvaa, mutta samalla kasvavat tarpeet, pelko ja levottomuus saavutettujen näennäisten etujen menettämisestä lisääntyy. Moraalisesti ihmiskunta huononee. Kehitys on luonnonlaki, välttämättömyys, mutta paremmiksi tai onnellisemmiksi se ei ihmisiä tee. Ja kerran on koittava sekin päivä, jolloin maailman suunnaton vuosituhansia säilynyt taidokas koneisto sortuu: *una dies dabit exitio multosque per annes sustentata ruet moles et machina mundi*. „*Nequicquam*“, „turhaan“, tuon synkän sanan kantovoiman Lucretius osottaa selvästi tuntevansa. Hän oli myös elävästi nähnyt kärsimyksen pääsemättömän tosiasian ja juuri kärsimyksen ja kauheuden kuvaamisessa hän on mestari — esimerkkinä siitä on hänen kuuluisa kuvauksensa Atenan rutosta, joka päättää hänen teoksensa. Jos hän runoelmansa alussa oli virittänyt innostuneena ylistyshymnin Venukselle, jumalattarelle, joka elämänilolla, suloudella ja voimalla täyttää koko luomakunnan, niin hän neljännen kirjan lopussa realistisessa ja säälimättömässä kuvauksessa näyttää meille eroottisen tunteen olemuksen lohduttoman pessimismin valossa.

Puhtaasti materialistinen maailmankatsomus äärimmäisiin johtopäätöksiinsä vietyinä oli kenties saattanut Lucretiuksen niin negatiiviselle kannalle kaikkiin arvoihin nähden joita olemassaolosta on löydettävissä, mutta emme erehtyne, jos väitämme, että hänen pessimisminsä lopulta pohjautui hänen luonteeseensa ja persoonallisuuteensa. Sieltä kai myös on viime kädessä etsittävä selitys siihen, että hän yleensä oli omaksunut juuri epikurolaisen opin ja antanut sille sellaisen muodon missä se hänen *De rerum natura*-teoksessaan ilmenee. Puhtaasti spekulatiivinen harrastus tuskin olisi saanut tätä intohimoista ilmaisuakin kuin Lucretiuksen runossa on, jolleivät sen juuret jo alusta alhaen olleet hänen keskeisimmässä sielunelämässään.

Tuskinpa hän niin kiihkeästi olisi todistellut järjen vastaiseksi uskoa jumalien mahtiin ja kykyä puuttua maailman vaihteisiin ja yksityisten kohtaloihin, jollei takana olisi ollut puhtaasti persoonallisia motiiveja, jollei vaisto-mainen sokea tunne käsittämättömien korkeimpien voimien vaikutuksesta olisi ollut hänelle henkilökohtaisesti tuttu. „Kun nostamme katseemme taivaalle kaikkeuden äärettömiin avaruuksiin ja tarkastelemme tähtien liikkeitä ja ratoja, herää sielussamme heti muitten huolien tukahuttama epäily, että ehkä kuitenkin on olemassa jumalten ääretön valta, mikä liikuttelee loistavia taivaankappaleita niiden radoilla“, sanoo hän eräässä kohdassa. Hän koetti osottaa turhiksi tällaiset epäilykset. Mutta itse asiassa ehkä hänen sielunsa sisimmissä kammioissa aina kyti epäilyksen uhkaava kipinä, jonka hän järjen todistuksilla koki tukahuttaa. Suurten henkien tapaan hän tarvitsi koko valtavan, yhtenäisen maailmankatsomuksen epäiroivän henkensä tueksi. Myös kun Lucretius tahtoo sitovasti osottaa aiheettomaksi kuoleman pelon, ei voi olla kysymättä, eiköhän hän itse todellisuudessa kuitenkin kammonnut kuolemaa ja eikö sen ajatus usein askaroittanut hänen levotonta mieltään.

On varsin luonnollista, että Lucretius ei tyytynyt siihen että hän voitti rauhan vain omalle itselleen sillä viisauden opilla, minkä hän kreikkalaisilta oli saanut; vaan halusi julistaa sitä muillekin ja tehdä — kuten hänen vakauksensa oli — heidätkin osallisiksi siitä totuudesta; joka yksin saattoi pelastaa kuolevaisten sukukunnan pelosta, tuskasta ja epäilyksistä. Hän puki systeeminsä filosofisen oppirunoelman muotoon. Syy siihen että hän valitsi runomuodon ajatustensa esittämiselle oli, että hän siten toivoi yleisön mieluummin sitä lukevan. „Minä teen — hän sanoo — niinkuin lääkärin tekevät lapsille: samoin kuin he sivelevät pikarin reunan hunajalla, jotta lapset sen houkuttelemina joisivat karvaan, mutta terveellisen lääkkeen; samoin tahdon minäkin runon rytmien hunajalla sulostuttaa vaikeatajuisen, mutta hyödyllisen oppini“. Suuria vaikeuksia oli hänellä edessään tehtävänsä ratkaistessaan. Sillä olihan runomuoto jo semmoisehanaan sopimaton filosofisen teeman täsmälliselle käsittelylle ja teoreettisten oppilausemien esittämiselle, mutta Lucretiuksella oli sitäpaitsi vastuksena latinankielen muokkaamattomuus. Hän valitteleekin äidinkieltänsä sanavarojen köyhyyttä ja sen tarjoomia niukkoja mahdollisuuksia uusien käsitteiden ilmaisemiseksi ja sanoo käyttäneensä paljon työtä ja vaivaa sopivien vastineiden keksimiseen, mutta palava innostus työhön sai hänet voittamaan

vaikeudet. Edellytyksiin nähden Lucretius onnistui ihmeteltävän hyvin. Vaikka aihe atomioppeineen ja loputtomine mekanistisine selittelyineen oli itsessään niin epäkiitollinen, on runoilija kuitenkin nähin kuiviin puitteisiin osannut sisällyttää paljon eloa ja tuoreutta jo yksin erikoisella, hänelle ominaisella sanonnallaan. Sellaisissa kohdissa, missä aihe ei ole niin autiota kuin atomien mekanisia liikkeitä käsittelevässä osassa, kohoo Lucretiuksen esitys todelliseen mestaruuteen. Mahtavissa, päätöksellisissä heksametreissä, joiden juhlallisuutta vielä arkaisoiva kieli lisää, runo vyöryy eteenpäin. Joka kohdassa on intohimoa, syvää vakavuutta, persoonallisuuden raskasta painoa, mikä muistuttaa meitä siitä, että Lucretius oli roomalainen. —

Lucretiuksen elämästä kirjallisuushistoria voi kertoa tuskin mitään. Ei tiedetä edes, oliko hän alhaista syntyperää vai kuuluiko hän ehkä kuten Mommsen otaksui Rooman ylhäisimpiin piireihin. Hänen syntymävuotensa on myöskin arvailujen varassa, nähtävästi heti jälkeen v. 100 e. Kr. Noin v. 55 e. Kr. hän kuoli paraassa miehuudenijässä, oman käden kautta, kuten vältetään. Kirkko-isä Hieronymus, jolta Lucretiusta koskevat niukat tiedot on saatu, kertoo että runoilija lemменjuoman vaikutuksesta menetti ärkensä ja kirjoitti teoksensa mielenvikaisuuden puuskien välisinä valoisampina hetkinä. Lopulliseen muotoon ei hän koskaan runoelmaansa saattanut, sen osottavat jo ne monet saman asian toistamiset, joita siinä tavaataan. Cicero järjesti hänen jälkeenjättämänsä kirjoitukset ja julkaisi ne.

Jos perimätieto Lucretiuksen mielenvikaisuudesta kuten luultavaa on pitää paikkansa, voidaan hänen neronsa asettaa yhteyteen hänen sielun-elämänsä labiilitetin kanssa. Mitä enemmän hänen sisäinen elämänsä uhkasi menettää tasapainonsa, mitä rikkinäisempi ja ristiriitaisempi se oli, sitä kiihkeämmin hänen henkensä etsi yhtenäisyyttä olemassaolon suuressa mysteerissä.

Lucretiusta voi nimittää materialistiksi, mutta vain teoriassa; todellisuudessa hän oli mitä suurin idealisti sikäli nimittäin kuin jokainen on idealisti, joka katselee asioita *sub specie aeternitatis*, ijäisyyden näkökulmasta.

Erik Ahlman.

Vähäisen komiikan psykologiasta.

Koomillisuuden kysymystä voidaan tarkastella eri puolilta, kuten filosofiselta, psykologiselta, loogilliselta, biologiselta ja sosiologiselta kannalta ja niin on osaksi tehtykin. Usein kuitenkin sekoitetaan eri näkökannat yhteen, seikka mikä suinkaan ei ole asialle eduksi. Siitä ehkä lopulta johtuukin tässä kysymyksessä ilmenevä merkillinen sekavuus ja erimielisyys. Usein voi todella tuntua siltä, kuin olisi pakko yhtyä erääseen kirjailijaan, joka pessimistisesti sanoo asian käyneen hänelle sitä sotkuisemmaksi mitä enemmän hän syventyi sitä koskeviin tutkimuksiin.

Mitä allaseuraaviin riveihin tulee, en todellakaan tiedä, ovatko ne omiansa luomaan suurempaa selvyyttä jo ennestään näin sekavaan asiaan. Lieventävänä asianhaarana kuitenkin heti mainittakoon, etteivät ne ollenkaan halua esiintyä millään paikkansapitäväisyys-vaatimuksella, vaan ovat lähinnä eräs tapa ajatella tänne kuuluvia asioita.

Jotta nyt voisin kehittää ajatusta haluamaani suuntaan, on minun pakko turvautua tuohon hämärään ja kiistanalaiseen, vaikkakaan ei kenties niinkään hedelmättömään eläytymis-käsitteeseen (Einfühlung). Arvelen että se on lukijoille jossain määrin tuttu.

Otaksun siis että koomillisen tajuamisprosessiin voidaan vississä mielessä sovittaa mainittu eläytyiniskäsite. Havaitessamme jonkin asian, henkilön tai esineen koomilliseksi me mielikuvituksessamme asetumme asianomaisen objektin kannalle, elämme niinsanoakseni sen elämää — olkoonpa vaikka aivan lyhyenkin hetkisen. Elotonkin muuttuu tällöin ihmishengen elonilmaukseksi mielikuvituksessamme; jollei näin olisi, ei se voisi vaikuttaa koomilliselta. Onhan muuten jo vanha huomio että ihminen muo-

dossa tai toisessa pilkistää jokaisen koomillisen objektin takaa. Ennenkuin jokin objekti meille voi olla koomillinen, täytyy meidän tuntea sitä kohtaan jonkinlaista myötätuntoista mielenkiintoa, sen täytyy tulla ikäänkuin osaksi meistä itsestämme. Nauru, koomillista seuraava hyvätunne seuraa vasta kun vapaudumme siitä, minkä hetkistä aikaisemmin olemme omaksemme omaksuneet, kun irrotamme henkisestä minästämmme osan, jota emme enää tahdo tunnustaa itseemme elimellisesti kuuluvaksi. Havaitsemme nimittäin että olemme eäytyneet johonkin semmoiseen, johon ei itse asiassa kannatakaan eläytyä, koska se edustaa jotain löyhempää — sanoisimmeko Bergsonin tapaan mekanisempaa — elämää, kuin se mikä meistä on normaalista. Koko prosessi tietysti käy useimmiten salamannopeasti, kuten on laita kaiken intuitivisen ajattelun. Sillä en voi ymmärtää muuta kuin että asia on käsitettävä niin että koomillisen tajuamisessakin on olemassa intuitivinen momentti, joka juuri tekee mahdolliseksi yhtenäisen eäytymisen koomilliseen objektin kokonaisuudessaan. Emme mielestäni profanoi intuitionikäsitettä jos ulotamme sen koomillisen tajuamisenkin alalle, olkoon että tämä puoli ihmishengen toimintaa ehkä ei nauti samaa arvonantoa kuin useat muut.

Paraiten voimme ymmärtää eläytymisen mahdolliseksi, kun on kysymys puhtaasti psyykkillisistä ilmauksista, kuten ajatuksista ja niiden tulkkina toimivista sanoista. Liikkeisiin ja yleensä toimintaan voimme myös helposti sovittaa psyykkilisen näkökulman. Mutta eläytymiskäsityksen voi käsittääkseni myös ulottaa muotojen ja tilanteiden komiikan alalle, jonne se vähemmän tuntuu soveltuvan.

Edellisessä tapauksessa kuvittelemme ehkä jotain siihen tapaan että ulkomuodon muka pitää olla adekvaatti sielunelämän ilmaus. Vissillä tavalla normaalaisesta poikkeavia kasvoniilmeitä esim. pidämme koomillisina siksi että me olemme ilmeiden alta näkevinämme määrätynlaisen psyyken. Eihän ihminen kuten jokainen hyvin tietää saa vapaasti valita ulkomuotoaan, mutta ei ole ilman että meissä vaistomaisesti toisinaan syntyy sellainen kuvitelma. Me teemme toisen vastuunalaiseksi hänen omituisesta ulkomuodostaan, hän on meistä jollakin tavalla erehtynyt ja siksi näemme hänen ulkonaisen habituksensa koomiliisessa valossa.

Koomilliset tilanteet taas ovat useinkin aivan asianomaisesta itsestään riippumattomia ja hänen tahtomattomiaan tilapäisyyksiä. Mutta katsoessamme niitä koomillisen valossa, me näemme niissä jotain tarkotuksellista ja taval-

Ilsesti me nauraessamme jollekulle ikäänkuin teemme hänet itsensä syy-pääksi kohtaloonsa.

Kaikella sillä mikä meistä on koomillista pitää siis olla jokin psyko-loginen pohja joko todellinen tai kuviteltu. Koomillisessa objektissa pitää toisin sanoen olla jotakin minkä voimme psykologisesti tulkita määrätyllä tavalla. Koomillista tietysti ei mikään ole sinänsä objektiivisesti katsoen, vaan koomillisuuden perimmäiset edellytykset ovat aina meissä itsessämme, josta me ne siirrämme objektiin. Usein on se mikä meistä on koomillista, kokoonpantu moninaisista aineksista, jotka yleisintuitionsa sulautuvat yhteen. On sentähden vaikeata kulloinkin sanoa, minkälainen psyykillinen prosessi oikeastaan yksityiskohdissaan on.

Yleisesti voinemme kuitenkin sanoa jotakin sellaisen psyykillisen asen-teen luonteesta, jonka kuvittelemme koomillisen objektin pohjaksi. Se on eräänlaista sielunelämää jossa tarkkaavaisuuden, tajuisuuden aste on normaali-asta alempi ja samalla jollakin tavalla virheellinen. Koomillinen sielun-elämä on, käytetäänksemme Bergsonin selitystä, hajamielistä, mekanista ja kaavamaista, jonkinlaista elämän velttoutta, joustavuuden puutetta. Koo-millisilta tuntuvat elämän ilmaukset silloin kun ne saavat meidät aavista-maan että asianomainen toimii tottumuksenmukaisesti ja kaavamaisesti ja samalla epätarkotuksenmukaisesti. Ajatusvirhe semmoisenaan ei vielä vält-tämättömästi ole koomillinen, mutta jos se näyttää johtuvan ajatusveltou-desta, siitä että ajatus kulkee vanhoja totuttuja latujaan ottamatta huomioon todellisuutta, herättää se naurua. Sanan tai lauseen väärinkäsittämisen ei myöskään tarvitse vielä olla koomillista, mutta se tekee naurettavan vaiku-tuksen, jos joku sovittaa siihen merkityksen jonka hän omakohtaisen har-rastuspiirinsä perustalla on tottunut sille antamaan. Kaikki koneellinen, hajamielinen toiminta, joka on ristiriidassa tarkotuksensa kanssa on koo-millista, sehän on tunnettu asia. Läpeensä koomillinen luonne, huomaut-taa Bergson, kuten esim. Don Quixote de La Mancha, toimii kokonaan subjektiivisen harrastuspiirinsä lumoissa selittäen kaikki ulkomaailman ilmiöt sen mukaisesti. Tuollaiselle ajatustavalle emme voi nauraa jollemme itse ole tunkeutuneet siihen ja todenneet että niin tai niin voi ajatella ja toi-mia, jollei pidä tarkkaavaisuuttaan vireillä. Tärkeätä koomillisessa on juuri se, että asianomainen ei ole tietoinen siitä että hänessä on jotakin hullusti vaan toimii täydessä totuudessaan. Jokin puoli sielusta on ikäänkuin nu-kuksissa tai vain puolivalveilla. Juuri tämä puoli on koomillinen. Tajut-

tomuus ja siitä johtuva epätarkoituksenmukaisuus, joko todellisina tai kuviteltuina, ovat ne kaksi piirrettä jotka ovat luonteenomaisia koomilliselle sielunelämälle ja jossakin muodossa pitää tällaisen sielunelämän ilmauksilla myös olla nämä piirteet.

Epäilemättä voidaan esiintuoda satoja esimerkkejä komiikan alalta jotka ovat ristiriidassa ylläolevan väitteen kanssa, mutta luulen että ristiriita sittenkin on vain näennäinen. Esim. sukkeluudet („vitsit“) eivät todellakaan usein tunnu olevan tajuttoman sielunelämän ilmauksia vaan hyvinkin tajuisia ja tarkoituksellisia, mutta niissä on kuitenkin aina kuten Sigmund Freud kirjassaan „Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten“ on koettanut osoittaa aina piirteitä joista käy ilmi että näin on laita. Niissä ilmenevä ajatuksenkulku hänen mukaansa on yhdenmukainen n. s. alatajuisen sielunelämän ajatuksenkulun kanssa. Aina on niissä jotain tällaiselle sielunelämälle ominaista assosiativista löyhyyttä älyllisen kekseliäisyyden ohessa.

Sukkeluuden täytyy ennen muita olla psykologinen, se on edellytys jotta voisimme siihen oikealla tavalla eläytyä ja siitä nauttia. Tosin ovat vaatimukset tässä suhteessa varsin erilaiset riippuen kunkin yleisestä henkisestä rakenteesta, sivistystasosta ja monenmoisista muista seikoista. Myöskin kansallisuonne tulee näkyviin siinä, millaiselle komiikalle pannaan arvoa. Tuntuu esim. siltä että germaninen luonne erikoisesti on kiintynyt psykologiseen puoleen kun taas gallialaista enemmän ehkä intreseeraa älyllisyyden, sukkeluuksien „poängi“, joka tuottaa enemmän loogillista hyvätunnetta. Mutta yleisenä sääntönä produsoidussa komiikassa on kuitenkin aina se etteivät pihtien pitämät saa tuntua. Tekemällä tehty sukkeluus, jonka aikaansaamisessa kaikki vitsitekniiikan säännöt on otettu huomioon, ei itse asiassa ole paljontaan arvoinen ja tuntuu kuten jokainen tietää usein suorastaan vastenmieliseltä. Sukkeluus johon samalla jo valmiiksi on kiinnitettyä etikettiä ei ole mikään sukkeluus vaan jotakin muuta, älynnäyte tai suoranainen mauttomuus. —

Voisi ehkä rohjeta lausua sen väitteen, että kaikki sekä itsetiedoton että produsoitu komiikka on sitä arvokkaampaa mitä laajempia subjektiivisia ajatus- ja tunnekomplekseja se epäsuorasti paljastaa. Mihin ajatusmaailmoihin antaakaan usein yksi ainoa ikäänkuin erehdyksessä lausuttu sana meidän pikistää! Sielullinen kompleksi esiintyy koomillisessa valossa silloin, kun se saa ilmauksensa kiertoteitä, monenmoisten pikkupiirteiden

kautta. Tavallaan on komiikka tiheytyneenä juuri noissa pikkupiirteissä kuten väärinanonnessa, ajatusvirheissä ja hajamielisyyksissä, mutta voimansa se lopulta kuitenkin imee laajoista subjektiivisista ajatus- ja tunnesarjoista, jotka toisen intuitiivisesti täytyy tuntea ja niihin eläytyä voidakseen täysin tajuta koomillisen.

Ne subjektiiviset kompleksit, jotka tässä tulevat kysymykseen ovat aina tavalla tai toisella tajuttomia, mutta samalla ne ikäänkuin vaaniivat tilaisuutta purkautuakseen ilmoille. Ajatusvirheet, äänneyhtäläisyydet ja sanojen erilaiset merkitykset tarjoavat niille tilaisuuden tähän, kun nimittäin tarkkaavaisuus on höllänä ja assosiatiot tapahtuvat pintapuolisesti. Sukkeluiksissa edustaa noita purkautumiskeinoja todellinen tekniikka, „Witz-technik“, kuten Freud sitä nimittää. Nähtävästi tällöinkin itse asiassa on kysymys jonkinlaisesta ohimenevästä assosiativisesta löyhyydestä päättäen siitä, että useimmat sukkeluudet syntyvät ikäänkuin erehdyksestä eivätkä suinkaan edelläkävyn syvällisen ja tarkkaavaisen harkinnan jälkeen.

Jos pidämme kiinni siitä ajatuksesta, josta ensin lähdimme, esiintyisi siis koomillisuuden tunne eläytyessämme mielikuva- ja ajatusmaailmaan — joko todelliseen tai kuviteltuun — joka vlisseissä suhteissa poikkeaa normaalista. Millainen tämä ajatusmaailma on? Ensinnäkin on siinä havaittavissa eräänlainen löyhyys ja velttous ajatuksissa ja mielikuvissa. Lähemmin on tämän löyhyyden luonnetta vaikea selvittää. Toiseksi näyttelevät suurta osaa subjektiiviset harrastuspiirit, laajat assosiatiokimput, jotka ovat ryhmittyneet määrättyjen subjektiivisten keskuksien ympärille. Näitten assosiatiokimppujen on kuitenkin yleensä pysyminen „tajunnan kynnyksen“ alla. On väitetty, että koomillisuuden ajattelutapa on lähinnä sukua n. s. alatajuiselle sielunelämälle. Jos näin on asianlaita olisi ehkä nauru käsiteltävä jonkinlaiseksi alatajuisten kompleksien purkautumiseksi.

On olemassa eräitä sieluntiloja, joissa tajuton sielunelämä näyttelee tärkeätä osaa, joissa juuri koomilliselle ajattelulle ominainen ajatuksenkulku on myöskin tavattavissa. Semmoisena voimme mainita unen. Siinä ovat assosiatiot mahdollisimman höllät ja mekaniset, todellisuutta vastaamattomat. On usean kerran huomautettu yhdenmukaisuudesta unen ja koomillisuuden psykologian välillä. Unessa esiintyvät myöskin, kuten nimenomaan Freud on osottanut, vissit subjektiiviset harrastuskompleksit („latente Traumgedanken“) jotka omien tarkotusperiensä mukaan muovailevat unen materialista

sisällystä („manifeste Trauminhalt“), aivan samoin kuin koomillisessa ajatusmaailmassa kompleksit tunkeutuvat esiin kaikenmoisten pikkupiirteiden muodossa. Sukkeluus, jolle me valveilla ollessamme nauramme, koska siinä on jotain loogillisesti nurinkurista, olisi unessa epäilemättä aivan moitteeton logiikkansa puolesta; sellainen ajattelutapa on näet tässä sielun-tilassa juuri normaali. Unessa voidaan täydessä todessa puhua esim. „terättömästä veitsestä, josta kahva puuttuu.“ Siellä voi myös joku puolustautua seuraavalla nerokkaalla tavalla, kun toinen moitti häntä siitä, että lainakattila on viottuneena annettu hänelle takaisin: „Ensinnäkään en ole teiltä koskaan lainannut mitään kattilaa, toiseksi oli kattila vioittunut jo silloin kun sen sain lainaksi ja kolmanneksi olen sen antanut eheänä teille takaisin.“

Toisena sielun-tilana jossa myöskin assosiatiot ovat pintapuoliset ja löyhät sekä sielunelämän ilmaukset useasti koneellisia ja kaavamaisia, voimme mainita mielenvikaisuuden (nimenomaan vissit lajit kuten dementia praecox). Samoinkuin unessa, ovat siinäkin subjektiiviset mielikuva- ja harrastuskompleksit aivan ylivoimaiset. Useat kirjallisuuden koomillisista tyypeistä ovat epäilemättä hullulle hyvin läheistä sukua, ajatustapa on varsin samallinen. Tilapäiset äänneyhtäläisyydet assosiatioperustana näyttävät huomattavaa osaa kussakin näistä kolmesta alasta: komiikassa, unessa ja mielenvikaisuudessa. Siinä vain eräs monista yhtymäkohdista. Todistuksia voisi esittää miten paljon hyvänsä mutta en tiedä onko asia sen arvoinen. Yhtäläisyys kaikei johtuu siitä, että kaikissa kolmessa psykologia perustuu tajuttomaan sielunelämään.

Sopii ehkä siitäkkin huomauttaa, että kielenkäyttö viittaa yhtäläisyyteen mielenvikaisuuden ja komiikan ajatustavan välillä. Koomillista naurettavaa sanotaan, erittäinkin kun se esiintyy räikeämmässä muodossa monessa kielessä „hulluksi, hassuksi“. Tämä tuskin on mitään tilapäistä, vaan todistus syvemmällä olevasta yhteisistä psykologisista prosesseista.

Tämän yhteydessä ehkä voi palauttaa mieleen ettei ole niinkään harvinaista, että suuret humoristit ovat psykopaattisia, todella hulluuden rajoilla olevia henkilöitä, joilla tavataan erilaisia omituisia mielikuvayhtymiä. Suuren lahjakkuuden ohella on heillä taipumusta mainitunlaiseen epänormaaliseen ajattelutapaan ja tätä he käyttävät hyväkseen humoristisessa tuotannossaan hankkien näin huvia kanssaihmisilleen — joskaan ei-

vät useinkaan itselleen. Sillä useimmitenhan he ovat onnettomia yksilöitä — aivan päinvastoin kuin moni asiaa tarkemmin tuntematon voisi luulla. Tällaisten henkilöiden sielullinen häilähteleväisyys nimittäin itse asiassa on hyvin kaksipäinen ominaisuus.

Erik Ahlman.

Joukkopersonallisuudet ja subjektiviset arvot.

Tuskin mitään asiaa maailmassa niin kiihkeästi haluaisimme todistaa objektivisesti oikeaksi kuin sitä, mitä itse pidämme arvokkaana. Mutta sitäpä emme voi. Sillä arvot ovat olemukseltaan subjektivisia. Myönnetäänköön, että on olemassa paljon semmoista, mikä ensi katsomalta tuntuu objektivisesti arvokkaalta, mutta jos tarkemmin tutkimme asiaa, havaitsemme, että tuo objektivisesti arvokas, nuo objektiviset arvot lainaavat arvonsa subjektivisilta arvoilta; ne ovat toisin sanoen vain subjektivisten arvojen ilmauksia tai välineitä niiden toteuttamiseksi. Objektivisia arvoja voisi näinollen nimittää myös relativisiksi arvoiksi. Absoluuttisia, ehdottomia ovat yksinomaan subjektiviset. Meissä on tosin taipumus perustella loogillisesti sitä, mitä pidämme arvokkaana, mutta arvoansa se lopulta ei kuitenkaan saa siitä, että voimme sitä objektivisesti perustella, vaan yksinomaan siitä että pidämme sitä arvokkaana. Arvo siinä merkityksessä kuin sana tässä käytämme, ei ole muuta kuin tunne, arvotunne, emanatio personallisuudesta, tai ehkä personallisuus itse, sen ydin. Voisimme sitä myös nimittää tahdoksi, sillä tässä on mahdotonta erottaa tunnetta ja tahtoa toisistaan. Jos asian selvemmäksi käsittämiseksi ajattelemme niin, että on olemassa keskeinen kvalitativinen tahto, joka manifestoituu mietteinä, toimintana j. n. e., voimme sanoa, että subjektivisten arvojen perille pääsemme paraiten siten että eliminoimme pois kaikki ilmenemykset ja palaamme siihen sisäiseen realiteettiin, joka on niiden takana. Näin käsitettyinä subjektiviset arvot muuttuvat hetkestä hetkeen säilyttämällä kuitenkin elimellisen yhteyden toistensa kanssa. Niillä on aina eräänlainen yksilöllisesti määrätty sävy, ja näin ollen voi asettaa kysymyksenalaiseksi onko sanottava,

että yksilöllä -- tai mieluummin yksilössä -- on useampia arvoja vai yksi ainoa. Kategoriat „yksi“ ja „moni“ nimittäin eivät tunnu olevan suorastaan sovellettavissa puheenaolevalle alalle. --- Subjektivisesti arvokkaan muuttuvaisuus on yksi asia, sen ilmauksien suhteellinen pysyväisyys ja samallaisuus toinen, ja näitä seikkoja ei ole keskenään sekotettava.

Tässä ei ole tilaisuutta antaa tyhjentävää esitystä siitä millaiseksi käsittän subjektiivisten arvojen olemuksen, vaan on tyydyttävä lyhyihin viittauksiin, mutta epätäydellisyydestään huolimatta ovat nämä edellytyksenä sen käsittämiseksi mitä seuraavassa koetan selvittää.

Sen mikä meille on henkilökohtaisesti arvokasta me tunnemme, ja sitä me itse asiassa myös tahdomme, olkoon ettei tämä tahdomme koskaan kypsy silminnähtäviksi teoiksi tai muuten saa muille näkyvää ilmausta. Oman tajuntamme laadun me tunnemme välittömästi. Sitävastoin se, mitä muut tuntevat tai tahtovat, ja näinollen se, mitä he pitävät arvokkaana, tulee meidän tietoomme ainoastaan välillisesti, ulkonaisten ilmauksien kautta. Ihmisten psyykkillisen rakenteen samallaisuus tekee meille mahdolliseksi ilmausten perusteella päästä enemmän tai vähemmän täydellisesti -- tai epätäydellisesti -- toisen subjektin tahto- ja tunnelaadun perille; miten tämä yksityiskohdissaan tapahtuu, siihen on vaikea antaa vastausta. Pääasia tässä onkin vain todeta, että voimme määrätä suhteemme toisen persoonallisuuden edustamiin arvoihin vasta silloin, kun ilmausten perusteella olemme itsessämme s. o. omassa tajunnassamme intuitivisesti tunteneet nämä samaiset arvot. Me hyväksymme tai hylkäämme ne sikäli kuin omiemme ja vierasten arvojen välillä vallitsee samallaisuus -- niin sanoaksemme affiniteetti -- tai ei. Arvojen tajuamisen edellytyksenä on siis aina eräänlainen *sympatia*.

Kollektiivipersonallisuus perustuu juuri *sympatiaan*, tämä sana otettuna kahdessakin merkityksessä. Ensinnäkin osottamassa mainitsemaamme toisen yksilön kykyä tuntea samaa kuin toinen. Tämä kyky on edellytys joukkopersonallisuuden olemassaololle yleensä, mutta se ei vielä uo sitä. Sen tekee vasta *sympatia* toisessa merkityksessään, nimittäin tosiasiallisena, pysyvänä arvo-affiniteettina, yhteistunteena ja -tahtona. Saman arvon tunnustaminen korkeimmaksi arvoksi, siinä kollektiivipersonallisuuden ydin ja koossapitävä voima. Tarvitsee tuskin painostaa, että tämä arvo ei suinkaan ole käsitettävä yksilöjen ulkopuolella olevaksi tosiasiaksi, vaan on se yksilössä, alkuperäisenä tai suggeroituna, ja ainoastaan ihmis-

hengelle ominainen introjektio-, esineellistytämistäipumus — tai miksi sitä oikeastaan sanoisi — vaikuttaa että tuo arvo tuntuu olevan hänen ulkopuolellaan. Muodot ja ilmaisut asetetaan tällöin sisäisten, psyykillisten realiteettien sijaan.

Arvosamallaisuus siis on kollektivipersonallisuuden ydin ja stsin olemus, ja tavallaan juuri se onkirt kollektivipersonallisuus itse sisäiseltä kannalta katsoen. Kollektivipersonallisuus elää elämäänsä samaan aikaan kusakin yksilössä erikseen ja kaikissa yhteisesti. Jotta yksilö kuuluisi joukkopersonallisuuteen ei vaadita muuta kuin että hän tunnustaa sen, s. o. tunnustaa omikseen sen arvot, tai sen arvon; se että hän myös toteuttaa, manifestoi, näitä arvoja, on luonnollinen seuraus, mutta tällä seikalla ei ole ratkaisevaa merkitystä. Jos yksilö sitävastoin asettaa jonkin muun arvon yhteisen arvon yläpuolelle, eroaa hän samalla siitä yhteisestä, joskin hän mahdollisesti senkautta yhtyy johonkin toiseen joukkopersonallisuuteen. — Morali on sisäiseltä kannalta katsoen oleellisesti yksilöllisten tahtopyrkimysten alistamista yhteistahtopyrkimysten alle.

Yhteistahdon vaatimuksia toteuttamalla yksilö ilmaisee, että hän haluaa sen kollektivipersonallisuuden olemassaoloa, johon hän ideafisesti kuuluu. Hän haluaa olemassaoloa semmoisessa muodossa, joka vastaa hänen tajunnassaan sisäistä arvorealiteettia. Mutta samalla hän myös käytännössä edistää tämän kollektivipersonallisuuden olemassaoloa ulkonaisena realiteettina, muotona ja määrää samalla sen muodon, minkä hän sillä haluaa olevan.

Samoin kuin, pienemmässä mittakaavassa, yksityispersonallisuus tahtoo ei ainoastaan ulkonaisesti olla olemassa, vaan määrätynlaisena olla olemassa, samoin voimme sanoa että joukkopersonallisuus pyrkii ulkonaiseen olemassaoloon, määrättyyn, kvalifioituun olemassaoloon. Niinkauvan kuin yhteiset arvot ainoastaan enemmän tai vähemmän selvästi tunnetaan ja tunnustetaan, mutta eivät esiinny muotoina, on joukkopersonallisuus olemassa latenttina, ikäänkuin embryo-asteella. Ulkonaiseksi todellisuudeksi se muuttuu sitä tunnustavien yksilöjen tahdonilmausten ja toiminnan kautta. Tässä „lihaksitulemisessa“ — jos sitä niin saamme nimittää — näyttelevät tärkeintä osaa sellaiset yksilöt, joissa kollektivipersonallisuuden keskeinen arvo on elävin, ne, joissa se enimmässä määrin on samalla heidän oma subjektivinen arvonsa. Esimerkkinä tällaisesta kollektiviarvojen ilmenemisprosessista ovat suuret maailmanuskonnot: kristinusko, islami

buddhalaisuus, niiden perustajain personallisuudet ja ne ulkonaiset muodot missä ne esiintyvät.

Uskontojen historia on myös esimerkkinä siitä tosiasiaista miten kerran syntyneet muodot jatkuvaisuuden lain johdosta tahtovat pysyä edelleenkin, senkin jälkeen kuin niiden sisäinen arvoperuste suurimmaksi osaksi on hävinnyt tai muuttunut ja näinollen estävät enemmän tarkotustaanvastaavien muotojen syntymisen. Muodot ovat käytännössä välttämättömät; m. m. el ole unohdettava niiden tavatonta suggeroivaa voimaa, mutta toisaalta on tunnustettava, että niistä helposti tulee tyranneja, jotka raskaalla kädellä painostavat pyrkimyksiä, jotka olisivat kyllin kypsiä tullakseen ulkonaisiksi realiteeteiksi ja alkaakseen kehityksensä tässä muodossa. Vihdoin tarjoavat uskonnot mitä selvimmän esimerkin yllämainitsemastamme arvojen introjektioista, ihmisten objektivoimistaipumuksesta, kun nimittäin dogmeille, uskonnollisille symboleille ja menoille sekä ulkonaiselle järjestykselle annetaan sellainen itsenäinen, objektivinen arvo, mikä niille alkuperin epäilemättä oli aivan vieras.

Kollektivipersonallisuutta voimme sisäiseltä kannalta katsoen verrata organismiin. Organismille ominaista tarkotusperäisyyttä (teleologisuutta) edustaa juuri yhteistahto ja -tunne tai yhteisarvo (siinä merkityksessä missä tätä sanaa käytämme). Ulkonaisena, objektivisena realiteettina on kollektivipersonallisuutta myös verrattu organismiin ja tarjoaakin se paljon yhtymäkohtia, mutta jonkunverran ontuva tämä analogia kuitenkin on. Organismien-omaisuus on ikäänkuin se ihanne mihin kukin kollektivipersonallisuus pyrkii, mutta tuskin voimme sanoa, että tämä ainakaan suuremmissa muodossa missään olisi pysyvästi toteutuneena. Sitävastoin voimme sanoa, että joukkopersonallisuudet, nim. pysyvät sellaiset, esiintyvät ulkonaisesti organisatioina. Siinä kollektivipersonallisuus objektivoi itsensä ja turvaa sen avulla olemassaolonsa ja kehityksensä.

Organisatio konkreettisesti muodossaan kannattaa näinollen vissejä korkeimpia arvoja, jotka ovat olemassa siinä kollektivipersonallisuudessa, minkä ilmenemys se on. Organisationa kollektivipersonallisuus ulottaa vaikutuksensa itsensä ulkopuolelle, sellaisiin yksilöihin, jotka eivät siihen sisäisesti kuulu. Jos kollektivipersonallisuudelle sisäisenä arvorealiteettina sympatia ja vapaaehtoisuus on ominaista, voimme sanoa että sille ulkonaisena ilmenemyksenä, organisationa on tunnusmerkillistä eräänlainen pakotus.

Menneinä vuosisatoina, nimenomaan keskiaikana, oli Europassa kristillinen kirkko mahtavin organisationa esiintyvä kollektivipersonallisuuden ilmenemys. Ajanpitkään eivät kuitenkaan ne ihanteet, joille tämä suuremoinen rakennus oli perustettu, pysyneet ihmisissä elävinä ja kirkon oli luovutettava valta-asemansa toisille voimille. Nykyään edustavat valtiot psyykkillisesti katsoen voimakkaimpia kollektivipersonallisuuksia ja mahtavimpia ja kiinteimpiä ulkonaisia organisaatioita. Tämä on käynyt mitä selvimmällä tavalla ilmi esim. nykyisessä maailmansodassa. Valtioiden paraasta päästä kansallisia valtioita, kansallisuus on se pohja, josta ne imevät sisäisen voimansa. Sille kokonaisuudelle taas, jota sanomme kansaksi, antaa tarvittavan yhteishengen veriheimolaisuus, yhteinen kieli, yhteinen kulttuuri ja historia, yhteiset tavat ja traditiot, vihdoin myös yhteinen maantieteellinen alue. Nämä seikat yhdenmukaistuttavat yksilöiden mentalitetin, joka luo määrätynlaisia kansallista erikoislaatua vastaavia muotoja, jotka taas vuorostaan lyövät leimansa yksilöiden sielunelämään. Kansallinen erikoislaatu ilmenee kuten tunnettua kaikissa yhtähyvin vähäpätöisissä pikkupiirteissä kuin ihmishengen korkeimmissa saavutuksissa, taiteentuotteissa, filosofisissa systeemeissä ja valtiomuodossa. Kaikki ne puhuvat määrätynlaisesta, selvemmin tai epäselvemmin tajutusta maailmankatsomuksesta, arvorealiteeteista, jotka ovat ehdottomia sille subjektille, josta ne ovat lähtöisin, tai oikeammin, jossa ne ovat, nimittäin kansapersonallisuudelle.

Kansalle, milloin sitä semmoiseksi on nimitettävä, on siis ominaista ensiksi, että se tahtoo olla olemassa juuri semmoisena kuin se on: voipa sanoa että se tahtoo olla sitä, mitä se on, vielä suuremmassa määrässä kuin se jo on. Kollektivipersonallisuutena ei kansa tunne mitään korkeampaa kuin oman itsensä. Valtio on kansatahdon toimeenpanija, sen ulkonainen ylläpitäjä ja turvaaja. Sellaisena ottaa se itselleen oikeuksia, joita kansakunnan yksityisellä jäsenellä ei ole. Se ottaa itselleen määräämävallan vieläpä yksityisten vapauden, hengen ja omaisuuden yli. Se kieltää yksityistä käyttämästä väkivaltaa, mutta käyttää sitä itse, jos yksityinen ei mukaudu sen muotoihin. Ja koska valtio ei tunnusta mitään korkeampia arvoja, mitään korkeampaa oikeutta kuin sen jota se itse edustaa, käyttää se tarpeen tullen väkivaltaa myöskin muita valtioita vastaan, jos ne eivät alistu sen tahtoon. Sota on näinollen loogillinen seuraus itse valtion perusolemuksesta.

Suuret sodat ovat, sanoo Sombart, uskonsotia. Ne ovat kollektiivipersonallisuuksien välisiä taisteluita arvoista, maailmankatsomuksista. „Me tahdomme koko maailmalle englantilaisen mielen“, sanoi avomielisesti eräs englantilainen. Hän osui epäilemättä asian ytimeen, siihen psyykkiliseen vaikuttamiseen, mikä saattaa suuret joukot liikkeelle.

Taistelussa kansallisten arvojen puolesta kaatuvat miljoonat, miljoonat haavottuvat tai tulevat raajarikoiksi ja vielä toiset miljoonat joutuvat sanomattomien kärsimysten alaiseksi. Jo tämä seikka riittää osottamaan, että kollektivitahto ei suinkaan tarkoita yksilöjen personallista onnea ja menestymistä, ei edes niiden olemassaolon turvaamista, vaan kollektivipersonallisuuden elämän turvaamista ja edistämistä. Yksilölle, joka on joukkopersonallisuuden jäsen, ei riitä vain se, että hän itse pysyy elossa ja tulee toimeen; hän tahtoo myös että yleensä se tyyppi, mitä hän edustaa, saa vapaasti kehittyä oman erikoislaatunsa mukaisesti ja luoda itselleen ominaisia muotoja. Uhrautuminen sodassa kokonaisuuden hyväksi on nykyaikana niin tavallista, ettemme sitä tule sen tarkemmin ajatelleeksi emmekä näe siinä mitään sen merkillisempää. Onkin luultavaa että useissa, ehkä useimmissa tapauksissa on kysymys vain slentrianista tai pakotuksesta. Mutta sittenkin on myönnettävä, että sellainen ilmiö kuin nykyinen maailmansota ei olisi mahdollinen, jolleivät sen lopulliset psyykkilliset syyt olisi ihmisen keskeisimmissä — ja kenties samalla korkeimmissa — taipumuksissa. Asiaa ei voida kuitata fraaseilla imperialismista, militarismista ja sen semmoisesta.

Kansapersonallisuus — ja sen johdosta myös valtio — on itse tarkoituksensa. Kun näin sanomme, emme suinkaan sillä vielä tarkoita sitä, että sen pitäisi olla itsetarkoituksensa, vaan yksinomaan sitä, että se omalta kannaltaan on itsetarkotus, että se objektiivisesti katsoen esiintyy sellaisena.

Mitä taas tulee kysymykseen, pitääkö kansan olla itsetarkotus vai eikö, niin on sanottava, että puhtaan teorian kannalla pysyen tämä problemiasetelma on väärä. Tätä kysymystä ei nimittäin ylipäätään voida objektiivisesti ratkaista, yhtävähän in abstracto kuin in concreto, — jolloin kysymys on: onko tämä tai tuo valtio itsetarkoituksensa? — Sillä vastaus on lopulta aina riippuvainen subjektivisesta arvostelusta. Jos koetetaan ratkaista kysymys edellisellä tavalla joudutaan nimittäin joko „valtiofetishismiin“ ja abstraktiseen mahtifilosofiaan tai sitten yhtä abstraktiseen ja tyhjään „aate-

fetishismiin.“ Jäikimäisessä tapauksessa, — nim. kun kysymystä koetetaan ratkaista jotain yksityistapausta silmällä pitäen, — taas asetetaan kylläkin tosioalojen kannalle, mutta samalla myös määrätyn kansapersonallisuuden edustamien arvojen kannalle ja silloin on tietysti tulos ilman muuta jo ennakkolta selvä.

Eräät kansat tosin nykyisessä sodassa virallisesti väittävät taistelevansa määrättyjen aatteitten ja ihanteitten — esim. rauhanaatteen, vapauden ja kansanvaltaisuu den — puolesta määrättyjä katsantokantoja ja laitoksia — kuten militarismia tai imperlalismia — vastaan. Mutta kuten edellisessä olemme painostaneet: millään aatteella, ihanteella tai laitoksella ei asiaa syvämmässä ajattelussa ole arvoa sinänsä, vaan yksistään määrätynlaisen tahdonsuunnan ilmauksena. Se joka esim. tahtoo murskata Saksan militarismia tahtoo itse asiassa murskata sen kansan, joka kansallisominaisuuksiensa perusteella ja olosuhteitten pakosta on itsestään sen kehittänyt, sillä jokainen tietää että „militarismi“ tässä tapauksessa ei ole mikään irrallinen kansan muulle elämälle vieras suure, joka voidaan hävittää säilyttämällä kaikki muu. Voi kyllä sanoa että kansat tavallaan sotivat aatteitten ja ihanteitten puolesta, mutta eivät sellaisten, jolta tyhjentävästi voidaan merkitä muutamalla iskusanalla, vaan sellaisten, jotka ovat niin sanoaksemme eläimessä yhteydessä kansojen subjektivistien pyrkimysten kanssa. Iskusanat eivät ole muuta kuin silmänlumetta ja ainoastaan se, joka pinta-puolisesti ilmoittaa tarkastelee, ratkaisee kantansa niiden perusteella.

Siis vaikka miten koettaisimme tunkeutua asioitten ytimeen, loppujen loppu on aina kuitenkin se että arvostelumme jää kun jääkin subjektiviseksi. Jokainen on oikeassa — omalta kannaltaan, jokainen väärässä — toisen kannalta. Yleispätevää periaatetta jonka nojalla voisimme langettaa kaikkia sitovan tuomion emme löydä. Sillä esim. joidenkin arvojen tuottamalle aineelliselle hyödyille emme joka tapauksessa voi antaa ratkaisevaa merkitystä, emme myöskään sille seikalle miten monta yksilöä se tekee onnelliseksi; useinhan ovat korkeat kulttuuriarvot ostetut suurilla uhreilla ja kuuluuhan tämä uhrilaitos miltei kulttuurin olemukseen. Emme liioin voi kiinnittää ehdotonta huomiota siihen, miten monet tunnustavat määrätyn arvon taikka edes siihen seikkaan, mikä arvo ajanpitkään osottautuu pysyväiseksi ja elinvoimaiseksi, (jos kohta on myönnettävä että tämä viimeinen mittapuu tuntuu meistä ehkä paremmalta ja enemmän kehityksen yleisuunnan mukaiselta.) Me olemme taipuvaiset pitämään eurooppalaista kult-

turia kehityksen kukkana ja sen edustamia eettillisiä arvoja korkeimpina saavutuksina alallaan, mutta tuskinpa näin on laita esim. intialaisten tai kiinalaisten silmissä. Länsimaisen sivistyksen suuremmissa saavutuksista huolimatta intialainen epäilemättä kuitenkin pitää omaa sivistysmuotoaan korkeampana ja maailmankatsomustaan ylevämpänä ja kiinalainen asettaa ylpeydellä oman erikoislaatuisen moralinsa eurooppalaisen moralin edelle. Ja vihdoin monet olemassaolon taistelussa jo ammoin sortuneet kansat ja kulttuurit, eivätkö monet niistä niinkään ole olleet niille itselleen korkeimpien eettillisten arvojen kannattajia, arvojen, jotka ehkä kansan suuri enemmistö on ainoastaan hämärästi tajunnut, mutta joista henkisesti kehittyneimmät yksilöt ovat olleet selvästi tietoisia.

Le Bon sanoo teoksessaan „Joukkojen sieluelämä“, että kansat joukkopersonallisuuksina tavoittelevat illusioita, kangastuksia, elävät ja kuolevat niiden puolesta saavuttamatta mitään oleellista. Mutta eiköhän asiaa ole pikemminkin ajateltava niin, että nuo kangastukset ovat heijastuksia joukkopersonallisuuksien olemuksesta, itse teossa jotain sekundäristä; pääpyrkimyksenä on lopulta olemuksen itsensä toteuttaminen kaikessa monivivahteisuudessaan. Kun kaikki käy ympäri, emme lopulta löydä elämälle korkeampaa tarkotusta kuin sen itsensä, sen mikä siinä kulloinkin on subjektiivista, elämälle itselleen arvokasta.

Viime vuosikymmeninä, jolloin tekniikka ja tiede, nimenomaan eksaktinen tiede on viettänyt triumfejaan, syntyi suhteeton kunnioitus abstraktista totuutta ja yleensä kaikkea objektiivista kohtaan. Subjektivisuus joutui niin varjoon, että siitä tuskin oltiin tietävinäänkään, oltiin taipuvaisia leimaamaan kaikki subjektiivinen tavalla tai toisella jonkinlaiseksi erehdykseksi, harhaksi. Nykyinen kansojen kamppailu on kuitenkin elävänä todisteena siitä, mikä valtava voima ihmisissä subjektiiviset pyrkimykset, tässä tapauksessa joukkopersonallisuuksien subjektiiviset pyrkimykset, todellisuudessa ovat, todisteena siitä, että subjektiiviset arvot sittenkin ovat elämässä juuri oleellisimmat, ne ovat niitä, joitten alle lopulta kaiken muun on alistuttava. Tosin ovat tahtomanifestatit tällä kertaa olleet kauhistuttavat, mutta erehdystä tämä kaikki ei ole ollut, siinä on syvää järkeä, joskin toisellaista järkeä kuin mitä tavallisesti tällä sanalla tarkotamme.

Erik Ahlman.

Sodan ja rauhan vaiheilla.

Monet merkit viittaavat siihen, että rauhankaipuu nykyään on yleinen melkein kaikkialla niinhysin sotaikäyvässä kuin puolueettomissakin maissa. Ihmiskunta on taas kerrakseen saanut kyläksi verenvuodatukselta, itsensä järjestelmällisestä raatelemisesta. Ilman pakottavaa syytä eivät kansat lähimmässä tulevaisuudessa halunne uudistaa nykyistä verinäytelmää, siksi ankaran opetuksen ne ovat siitä saaneet, päinvastoin nyt astuu entistä polttavampana esiin kysymys siitä, miten voitaisiin luoda takeet pysyvälle maailmanrauhalle. Tällaisille ajatuksille on psykologinen pohja nykyään erittäin otollinen. Kuitenkaan ei silti ole sanottu, että tällainen mieliala on samallaisena kovin pitkiä alkoja säilyvä. Nykyisen ajan suunnattomat kärsimykset unohtuvat ja haihtuvat tietoisuudesta, kun uudet sukupolvet astuvat historian näyttämölle, ja silloin taas nähdään helposti sodassa etupäässä hyvät puolet. Voi ehkä taas päästä valtaan samallinen martialinen henki kuin mikä Europassa vallitsi vähää ennen nykyistä maailmansotaa. Voimme nimittäin sanoa, että sota psykologisella välttämättömyydellä kasvoi esiin silloisesta henkisestä ilmapiiristä. Sen saattoi havaita jokainen joka seurasi ajan merkkejä europalaisten kansojen kollektivipsyyken liikunnoissa. Tunnettiin vaistomaisesti, että maailmansota oli tuleva, ainoastaan siitä oli kysymys, milloin se oli tuleva. Tämä tietoisuus ei johtunut yksinomaan kärjistyneestä kansainvälisestä tilanteesta, vaan suureksi osaksi myös siitä, että sotaa suorastaan haluttiin, toivottiin tietoisesti tai vaistomaisesti. Kuviteltiin — filosofisesti ilmaistuna — jotain semmoista kuin että olemassaolon taistelu muodostaa kansojen elämälle normin, jota niiden miltei velvollisuus on toteuttaa sen äärimmäisessä muodossa s. o. sodassa, tehostamalla omaa yksilöllisyyttään, elämän- ja

valtatahtaan. Aktiviteetin ja ponnistuksen määrää pidettiin eräänlaisena slveellisen arvon mittana, ja mitäpä sota on muuta kuin aktiiviteettia intensiivisimmässä — ja myös extensivisimmässä — muodossaan. Olemassaolon taistelun ihailun ohella annettiin kaikelle kilpailulle ylenmääräinen arvo, joko se sitten esiintyi taloudellisen tai esim. urheiluelämän alalla. Sotahan on kilpailua sen äärimmäisessä, ankarimmassa muodossa, samoin kuin se on tavallaan urheilua elämän vakavimman todellisuuden keskellä. Näin ja monella muulla tavoin oli yleinen katsantokanta valmistettu sodanjumalan saapumista vastaanottamaan. Sota tuli sentähden, että sen tulemiseen uskottiin, — samoin kuin nyt ehkä tulee rauha etupäässä sentähden, että sitä toivotaan ja siihen uskotaan; ja mikäli siihen uskotaan, mikäli se myös lähenee.

Mutta vaikka rauhanrakkkaus yksityisissä ihmisissä olisi miten suuri tahansa, ei sota sen kautta ilman muuta esty; sillä se on riippuvainen yksilön yläpuolella olevista objektivisista tekijöistä, jotka tosin tavallaan nekin perustuvat ihmisiin, mutta sillä tavalla, että tässä yksilöjen yhteisen toiminnan tulos asioitten luonteen johdosta on määrättyllä tavalla määrätty ja rajotettu. Valtioitten keskeiset suhteet nimittäin voivat kehittyä lopulta semmoiseen kohtaan, että jos yleensä jotain seuraa, niin on se välttämättömyydellä ainoastaan yksi nim. sota. Asiat voivat esim. kehittyä seuraavalla tavalla. On kaksi valtiota. Kummallakaan ei itse asiassa ole aikomusta ryhtyä pakkovallalla hankkimaan itselleen etuja toisen kustannuksella tai muuten aseellisesti käymään toisen kimppuun. Nyt on kuitenkin niin, että aikomukset eivät koskaan ole selvät ja varmat muille kuin mahdollisesti aikojalle itselleen, ja sitäpaitsi ne voivat helposti muuttua. Näinollen täytyy kummankin valtion ryhtyä varokeinoihin olemassaolonsa ja kehityksensä turvaamiseksi mahdollista hyökkäystä vastaan, ja nämä varokeinot eivät voi olla muuta kuin aseellisen voiman muodossa olevia mahtivälineitä; tällaisiin varokeinoihin on valtion sitäpaitsi ryhdyttävä valtansa pysyttämiseksi ja ylläpitämiseksi sen omassakin keskuudessa, sillä kokonaan ilman mahtivälineitä ei mikään valtio voi olla olemassa. Mutta nyt on asianlaita semmoinen, että mikä toisen valtion kannalta on yksinomaan varokeino mahdollisuuksia vastaan — siis jotain samalaista kuin ovat esim. palosammutuskojeet, jotka eivät suinkaan ole olemassa provokoidakseen esille tulipaloja, vaan yksinomaan sammuttaakseen

niitä, jos semmoisia syntyy, ja ollakseen varalla tätä mahdollisuutta varten —, se sama voidaan toisen valtion kannalta käsittää sitä vastaan kohdistuneeksi uhaksi, ja se on käytännöllisistä syistä käsitettävä semmoiseksi, vaikka se sitä itse asiassa olisikaan. Tämän johdosta on nyt tuon toisen valtion lisättävä mahtivälineitään vastaavaan tai mieluummin jonkun verran suurempaan määrään. Näin lisääntyvät ne kummallakin puolen, valtioiden näin kilpaillessa toistensa kanssa, ja mitään edeltäpäin tiedettävää rajaa ei tällä prosessilla ole. Syntyy potentiaalinen sota, joka kantaa helmassaan aktualisen sodan mahdollisuuden. Kun valtioilla ei ole olemassa mitään takeita siitä että sen oikeudet otetaan huomioon, sentähden että puuttuu kaikkien valtioiden yläpuolella oleva tarpeellisilla mahtivälineillä varustettu instanssi, johon kävisi vetoaminen, ollaan pakotettuja ottamaan huomioon, ei toisen puolen todelliset tai ilmoitetut aikomukset, vaan ne toimenpiteet, joihin tämä puoli ryhtyy, ei siis sitä, mitä se aikoo, vaan mitä se voisi ja voi tehdä. On selvää, ettei nyt tarvita suurtakaan epäluulon aihetta kun jo toisen kaikki toimenpiteet tulkitaan *in malam partem*. Tuskallisella tarkkuudella seurataan toisen jokaista shakkivetoa, jonka takana aina nähdään vihamielisiä tarkotusperiä. Ennenkuin nyt vastustaja, jommoiseksi toinen puolue näinollen ikäänkuin tapausten sisäisen logiikan perusteella vähitellen muuttuu, on ehtinyt hankkia itselleen sellaisia oleellisia etuja, että vastapainon aikaansaaminen niille kävisi erittäin vaikeaksi ja vaivaloiseksi, jollei suorastaan mahdottomaksi, on kenties ryhdyttävä hyökkäykseen, jotta siten ehdittäisiin toisen suunnitelmien edelle. Mahtivälineitten rinnakkain tapahtuva lisääminen ja sen ohella suureneva epäluuloisuus kärjistää tällä tavalla tilanteen siihen määrään, ettei se voi enää päättyä muuhun kuin näihin mahtivälineisiin kätkeytyneen potentiaalisen energian laukeamiseen s. o. aseelliseen yhteentörmäykseen. Tässä on vielä lisäksi pantava merkille, että sotilaallisten mahtikelnojen pelkkä olemassaolo ja kehittäminen semmoisenaan suggeroi ihmisiin halun myöskin käyttää niitä, ja nimenomaan on tietysti näin asianlaita silloin, kun esim. jo ennestään kansan mielialassa on vihamielisyyttä toista kansaa kohtaan tai kun ulkonaiset olosuhteet ovat sellaiset, että aseiden käyttäminen näyttää lupaavan huomattavia etuja. Sodan syttymistä katsotaan viimeainitussa tapauksessa tyydytyksellä, se koetetaan suorastaan pakottaa esille kärjistämällä tahallaan asiat mahdollisimman pitkälle. Valtiota, joka tyydytyksellä tervehtii sodan puhkeamista tai ehkäpä vielä

tekee kaikkensa saadakseen sen syntymään, sopii verrata henkilöön, joka ilomielin näkee talonsa syttyvän palamaan tai kenties suorastaan itse sytyttää sen, koska hän siten tietää saavansa nostaa vakuutussumman, joka on huomattavasti korkeampi kuin hänen tuhoutuneen omaisuutensa arvo. Se seikka, että näin joka tapauksessa syntyy kansantaloudellinen tappio, ei liikuta häntä, yhtävähän kuin tuollaista valtiota liikuttaa se, että sen sodassa saavuttamat edut ovat saadut koko ihmiskunnan yhteisten taloudellisten ja kulttuuriarvojen kustannuksella.

Nykyinen maailmansota tuskin kuitenkaan syntyi tällaisen tahallisen kärjistämisen kautta, vaan luonnollisesta pakosta. Sitä edelsi kuten tunnettua vuosikymmeniä kestänyt kilpavarustelu Saksan ja nykyisten ententevaltain välillä. Kumpikin puoli käsitti toisen toimenpiteet uhaksi itseään vastaan, ja ryhtyi varokeinoin, olivat nämä sitten sotilaallista tai diplomaattista laatua. Lopuksi ei tarvittu muuta, kuin että toinen puolue ryhtyi semmoiseen toimenpiteeseen, jonka edelleen kehittäminen olisi suonut hänelle oleellisen edun (Venäjän armeijan liikekännällepano), jotta toisen ennättääkseen edelle täytyi ryhtyä aseelliseen toimintaan. Että tässä tapauksessa Saksa tuli olemaan se, joka otti ensimmäisen askeleen, oli tietysti itsessään epäoleellinen, satunnainen seikka, mutta vahingoitti psykologisesti suuresti sen asiaa, koska se senkautta tarjosi ententevaltain kiihotukselle erinomaisen valtin, Saksaa kun nyt, tällä perusteella, voitiin kutsua „Europan rauhanhäiritsijäksi.“ Tämä on asian todellisen laidan vääristelemistä. Että sota alkoi, silloin kun se alkoi, siitä ei voida kumpaakaan taistelevista puolista todenteolla syyttää.

S i v i s p a c e m , p a r a b e l l u m, „jos haluat rauhaa, valmista sotaa“, sanoo roomalainen sananlasku. Mutta niinkuin sananlaskut yleensä se pitää paikkansa ainoastaan vissein rajotuksin. Jos ainoastaan yksi valtio seuraisi tätä maksimia, voisi tulos todella olla se, että rauha säilyisi, mutta mitenkään ei ajanpitkään silloin, kun kaikki sitä noudattavat. Ainoastaan siinä tapauksessa että olisi olemassa yksi ainoa mahtikeskus, joka omaisi sellaiset sotilaalliset voimat, että jokainen vastarinta sitä vastaan a priori olisi ilmeisesti toivoton, ainoastaan silloin ja niinkauvan kuin sellainen olisi olemassa, olisi rauhan säilyminen taattu. Että tällainen on mahdollista todellisuudessa, sen osoittaa Rooman valtakunnan esimerkki (*pax romana*). Paitsi yksityistä valtiota voidaan tällaisen vallan omaajana ajatella myös kaikkien valtioiden yläpuolella olevaa niin suurella pakotusvoi-

malla varustettua, vapaaehtoisen keskinäisen sopimuksen perustalla yleisen rauhan säilyttämiseksi syntynyttä mahtia, jota vastaan jokaisen yksityisvaltion olisi toivotonta ryhtyä vastarintaan — suunnitelma, jonka käytännöllinen toteuttaminen kuitenkin on yhtyneenä suuriin vaikeuksiin.

Eräs tapa, jonka toteuttaminen tosin kuuluu kuvittelujen piiriin, mutta joka teoreettisesti katsoen ehdottoman varmasti takaisi rauhan, olisi seuraava. Jos jokainen valtio voisi tai saisi hankkia itselleen tuhovälineet, jotka sillä tavoin täydellisesti uhkaisivat toisen valtion olemassaolomahdollisuuksia, että ne käytettyinä ehdottomasti perinpohjin tuhoaisivat toisen ja päinvastoin, olisi näiden valtioiden pakko ratkaista riitansa rauhallisin keinoin ja löytää jokin „modus vivendi“ tai sitten kokonaan tuhota toinen toisensa. Perusajatus olisi tässä sama kuin esim. panttivankien vaihtamisessa, ainoastaan suuremmassa mittakaavassa; tässä olisivat valtiot niin sanoakseni toinen toiselleen kokonaisuudessaan rauhan säilymisen panttina. Sopimuksen nojalla syntynyt mainitunlainen asiointi kuuluu epäilemättä ajatuskokeitten alalle, mutta sitävastoin on mahdollista, että kehitys kerran on vievä niin tehokkaiden hävitysvälineiden keksimiseen, että ne tehokkuudellaan tekevät sodankäynnin niin tuhoisaksi kummallekin puolueelle, että on mieletöntä siihen ryhtyä. Se olisi samanlaista kuin jos kumpikin taisteleva puolue olisi miinotetulla alueella, josta ne eivät voi päästä pois, ja kummallakin on yhtä suuri tilaisuus tuhota täysin vastustajansa räjäyttämällä hänet ilmaan.

Ne syyt, jotka puhuvat sotaa vastaan, voimme niissä käytettyjen näkökohtain mukaan jakaa: tarkoituksenmukaisuussyihin ja eettillisiin syihin.

Sota on, sanotaan, erittäin epätarkoituksenmukainen ja semmoisena mieletön riidanratkaisukeino. Se on epätarkoituksenmukainen, jopa suorastaan turmiollinen koko ihmiskunnan kannalta katsoen. Siinä hukataan, ainakin näköjään hyödyttömästi, suunnattomia taloudellisia, sivistyksellisiä ja siveellisiä arvoja puhumattakaan sen tuottamista mittaamattomista ruumiillisista ja henkisistä kärsimyksistä ja menetetyistä ihmishengistä, jotka edustavat osaksi vaikeasti korvattavia, osaksi korvaamattomiakin arvoja. Ja jos katsomme asiaa yksityisen valtion, jopa voittoisankin, kannalta, on myönnettävä, että sodassa saavutetut edut useimmiten eivät lähimainkaan vastaa panosta, seikka, josta nykyisen maailmansodan jos minkään pitäisi olla todistuksena.

Toiseksi tuomitaan sota siveellisesti hyljättävänä ilmiönä. Se on, kuten väitetään, mitä räikeimmässä ristiriidassa kaiken siveellisyyden, nimenomaan kristillisen etiikin kanssa. Kristinuskon käskyjä vastaan on se mitä verisintä ivaa, viimeiset sanat käsitettyinä kirjaimellisesti. „Älä tapa“ käsky on siellä käännetty ylösalaisin. Siellä rehoittaa petos ja valhe erilaisissa muodossa. Sota on sanalla sanoen ihmiskunnan ikuinen häpeäpilkku ja näinollen nykyinen maailmankamppailu suurin rikos, mihin ihmiskunta milloinkaan on tehnyt itsensä syyppääksi.

Todella ovat nämä syyt, kun ne esitetään kaikessa laajuudessaan ja räikeydessään, niin vakuuttavia, että täytyy ihmetellä kuinka on mahdollista, että yleensä enää soditaan, saatikka sitten semmoisella vimmallakin nyt. Kuitenkaan eivät ne ole niin riidattomia kuin ensi katsomalta näyttää. Kun valtio valitsee sodan kauhistuttavan ja epävarman tien, voi se, nimenomaan kun on kysymys korkealla sivistyskannalla olevasta valtiosta, olla täysin tietoinen siltä, että se panee alltiiksi suunnattomia arvoja, mutta samalla se tuntee, että se vastaisessa tapauksessa voi menettää jotain vielä arvokkaampaa nim. tavallaan oman itsensä. Taloudelliset menetykset ovat korvattavissa; uhratut yksilöjen elämät eivät ole — yhtävähän kuin mikään personallinen on korvattavissa —, mutta näidenkin menetyks on sittenkin vähemmänmerkittävä tappio kuin se, että riistetään olemassaolo- ja kehittymismahdollisuudet koko sen kansan erikolslaadulta, minkä ulkonaisena ilmenemismuotona valtio on. Uhrataan aktuaalisia etuja ja yksilöelämlä, jotta saavutettaisiin mahdollisuuksia vastaiseen vapaaseen kehitykseen. Se taas, että yksityinen valtio voisi ottaa huomioon koko ihmiskunnan yhteisen edun ja senjohdosta luopuisi sodasta, on mahdotonta sen johdosta, että jokainen valtio, jokainen kollektivipersonallisuus, on taipuvainen ottamaan huomioon ihmiskunnan edun ainoastaan siinä tapauksessa, että muu ihmiskunta on sisäiseltä laadultaan samallinen kuin se itse.

Mitä taas sodan epäsideellisyteen tulee, on se pienempi kuin miltä se ulospäin näyttää. Se myönnetään yleisesti, että on olemassa moraalisesti tuomittavia sotia, mutta että yleensä jokainen sota, sota semmoisenaan olisi luonnostaan epäsideellinen, ei ole mikään ilman muuta selvä asia. Esim. toisen tappaminen, julmuus, vieläpä petos ja valhe kuuluvat niisanoaksemme sodan tekniikkaan. Yksityisen ihmisen kannalta katsoen ovat ne jotakin objektivista, personatonta. Sotamies tappaa vastustajansa tarvitse-

matta tuntea mitään personallisia vihan tunteita tätä kohtaan. Väärin on sanoa, että hän tällöin „oikeastaan“ tekee murhan. Sillä murhaa ei tee murhaksi vielä itse ulkonainen teko, toisen hengen riistäminen. Kun yksilö yhteiskunnassa riistää toiselta hengen, tekee hän todella rikoksen, ainakin oikeudellisesti ja valtion kannalta — joskaan ei silloinkaan ehkä aina korkeamman siveellisyuden kannalta — jo senkautta, että hän teollaan ottaa omavaltaisesti itselleen oikeuden käyttää väkivaltaa, minkä harjottamisen yksinoikeus kuuluu valtiolle: tällainen teko siis silloin loukkaa valtion arvovaltaa ja horjuttaa sitä. Sodassa taas sotilas ulkonaisesti aivan samallaisella teolla on osaltaan mukana lujittamassa ja edistämässä juuri valtiomahdin toimeenpanovoimaa. Näin ollen ei teon suorittajan kannalta asiaa katsellen ole paikallaan nimittää sitä epämoralliseksi, ei niinkauvan kuin se rajottuu vain niiden tarkotusten toteuttamiseen, joihin valtio tähtää, nim. vastustajan tekemiseen puolustuskyvyttömäksi. Jos sitävastoin vastustajalle tahallisesti tuotetaan suurempia kärsimyksiä kuin tämän tarkotuksen saavuttamiseksi on tarpeellista ja näin ollen subjektiiviset tekijät pääsevät vaikuttamaan, yhtyy tekoon immoralinen momentti, joka toisinaan voi esiintyä epäinhimillisessä ja hirvittävän raa'assa menettelyssä toista kohtaan. — Ne väkivaltaisuuudet ja hirmutyöt, joihin kapinalliset meillä tekivät itsensä syytänsä, tapahtuivat, niin raakamaisia kuin ne olivatkin ja niin suuressa määrin kuin yksityisten ihmishlrvioitten huonoimmat vaistot pääsivätkin niissä temmeltämään, sittenkin tavallaan „valtion“ nimessä: nuo tihutöitten tekijät pitivät näet itseään periaatteessa sen valtiomahdin toimeenpanijoina, jonka he tunnustivat, ja tämä antoi heille heidän omissa silmissään eräänlaisen objektiivisen oikeuden väkivallan käyttöön toisin ajattevia vastaan. Näin asiaa tarkastellen voi sanoa, että niin surullisia esimerkkejä kuin nämä tapaukset olivatkin kansamme sivistys- ja siveellisestä kannasta, eivät ne sittenkään olleet niin surullisia kuin ensimmältä näyttää. — Syytös sodan epäsideellisuudesta näin ollen etupäässä kohtaa valtiota semmoisenaan. Väkiävaltaa käyttäessään tarkotuksiansa perille ajaakseen ryhtyy valtio keinoon, joka siveelliseltä kannalta on ehdottomasti hyljättävä, sanotaan. Tämä väite menettää kuitenkin suureksi osaksi kärkensä, kun muistamme, että on olemassa tapauksia, jolloin valtio tuntee suorastaan siveelliseksi velvollisuudekseen ryhtyä sotaan. Nyt voi näyttää ristiriitaiselta se, että valtio käyttää siveellisten tarkotusperien saavuttamiseksi keinoja, jotka luonnostaan ovat kaiken etiikin vastaisia. Asianlaita on kuitenkin, kuten GUSTAF STEFFEN teoksessaan *Krig och*

kultur (4. osa) selvästi osoittaa, se, ettei ole olemassa mitään yleispäteistä, luontaista, abstraktista etiikkaa, kuten pasifistit liiallisessa idealismissaan väittävät. Sotaan ruvetessaan kansa ryhtyy puottamaan niinsanoaksemme omaa etiikkaan, joka lopulta on sen henkisen olemuksen ydin. Valtioitten olemassaolo organisoituina kansallisuusvaltioina perustuu juuri näiden eri etiikkien olemassaoloon ja siihen pohjimmaltaan perustuu nykyinen sota-kin. Tässä yhteydessä sopii siteerata esim. seuraavat Steffenin sanat: „— varmaa on, että se joka ei ole huomannut, mitenkä maailmansota on paljastanut peruseroavaisuudet englantilaisessa, ranskalaisessa, belgialaisessa, venäläisessä, jaappanilaisessa, amerikkalaisessa, italialaisessa, saksalaisessa e t i l l i s e s s ä luonteessa ja mitenkä nämä erilaiset ja ristiriitaiset eettilliset mahtit käyvät sotaa aseitten sodan takana ylläpitäen sitä voimakkaimmalla kaikista räjähdysaineista, henkisellä — hänellä ei myöskään ole aavistustakaan siltä mitä oikeastaan tapahtuu tässä ainoalaatuudessa ihmiskunnan kriisissä“. Se tosiasia että on olemassa tällaisia toisilleen vastakkaisia eettillisiä perussuuntia, on siis otettava huomioon yhtenä tärkeimmistä tekijöistä maailmanrauhan pysyvyyden mahdollisuutta arvostellessa.

Maailmanrauhaa ei voida luoda pasifistien kuvitteleman yleisen, abstraktisen etiikan pohjalle. Kansat eivät yksin tämän käsitteellisen universalettikin hyväksi ole valmiit luopumaan kansallisen erikoislaatunsa toteuttamisesta. Mutta kumminkaan ei voida mitenkään kieltää, etteikö tällä tosiasioihin perustumattomalla idealismilla olisi yhä suuremmaksi kasvavaa, todellisuuteen yhä enemmän vaikuttavaa merkitystä sen kautta, että se valmistaa maaperää sovinnollisemmalle katsantokannalle, lähentää ihmisiä toisiinsa ja näin tavallaan myös vie heidät lähemmäksi tuota yleisetiikkaa, jota tosin ei vielä ole, mutta joka voi ehkä joskus toteutua ja näin myös valmistaa ainoat realliset edellytykset pysyväälle maailmanrauhalle.

* * *

Ne motiivit, jotka yksityisen ihmisen elämässä rajottavasti vaikuttavat hänen tahtonsa toteuttamiseen, hänen tekemisiinsä ja tekemättä jättämisinsä, voimme jakaa kolmeen pääluokkaan. Ensimmäisenä on mainittava rangaistuksen pelko. Moni menee toiminnassaan *ainoastaan niin pitkälle* kuin hänellä on toivo välttää lain kättä, mutta hän menee myöskin *juuri niin pitkälle*. Jos hän toivoo voivansa esim. hankkia itselleen jonkun edun tai vahingoittaa toista joutumatta rangaistuksen alaiseksi, silloin hän

sen tekee, mutta vastaisessa tapauksessa hän jättää aikomuksensa sikseen. „Rangaistuksella“ tässä tarkoitan esivallan taikka toisen henkilön hänelle tuottamaa vahinkoa tai kärsimystä, esiintyi se sitten ruumiillisen väkivallan tai taloudellisen vahingon muodossa.

Toiseksi rajoittaa ihmisen toimintaa muiden ihmisten mielipide, yleinen opinio, se tuomio, mitä hän voi odottaa muitten puolelta, jos menettelee määrättyllä tavalla. On yleisesti tunnettu asia, että opinio useimpien ihmisten elämässä on erinomaisen tärkeä tekijä, sillä on usein suorastaan ratkaiseva merkitys. Hyvin harva uskaltaa todenteolla rikkoa yleistä mielipidettä vastaan, ja tämä siitä syystä että hän tuntee, ettei hän voisi kestää sen musertavaa tuomiota, jos niiksi tulisi, tai ainakin että hänelle ajanpitkään elämä kävisi sietämättömäksi. Hän siis pelkää sitä ja se estää häntä seuraamasta kaikkia mielihalujaan, sielläkin, missä hänen ei tarvitse peljätä suorastaan törmäävänsä yhteen esivallan kanssa. Ja jos tällainen henkilö ryhtyykin johonkin vähemmän hyväksyttävään tekoon, hän kuitenkin koettaa antaa toiminnalleen sellaisen ulkonäön, joka saa sen näyttämään kanssaihmiesten silmissä kauniimmalta ja vähemmän epäilyttävältä.

Tahtoisin väittää että enemmistön morali, sikäli kuin ei se rajotu vain rangaistuksen (jonka tietysti ei aina tarvitse lähteä esivallasta) pelkoon, on jälkimäisen laatuista moralia, moitteen ja paheksumisen pelkoa, tai sitten muiden ihmisten tunnustuksen ja kiitoksen tavoittelua, mikä on edellisen positiivinen vastine.

Kolmas ja voimmekin sanoa korkein aste on se että yksilö jättää tekevänsä tai tekee jotakin ei sentähden, että hänelle siitä on koitava ulkonaista hyötyä tai vahinkoa ja kärsimystä, ei myöskään etsiäkseen ihmisten kiitosta tai peläten näiden moitetta, vaan sentähden, että hän katsoo määrätyn menettelytavan ihmisarvolle tai omalle arvolle joko sopimattomaksi tai sen kanssa sopusoinnussa olevaksi, sen vaatimaksi. Hän pitää menettelyään yksinkertaisesti siveellisenä velvollisuutenaan, joko katsoen sen olevan yleisen eettillisen vaatimuksen tai ollen sitä mieltä että ainakin hänen tässä tapauksessa on meneteltävä tällä tai tuolla tavalla. Hän siis toimii siveellisessä suhteessa itsenäisesti ja saavuttaa omantuntonsa mukaisella menettelyllään, suhtautumisellaan ulkomailmaan sisäisen tyydytyksen ja vapauden, jota voidaan syystä pitää suuriarvoisena henkisenä saavutuksena.

Valtio on kollektivipersonallisuuden ulkonainen ilmaus, se on niinsanoaksemme se elin, jolla se toteuttaa itseään. Samoin kuin yksilön toi-

mintu, niin valtionkin tahtopyrkimysten toteuttaminen täytyy tulla eritavoin rajotetuksi. Siinäkin suhteessa voimme erottaa nuo mainitsemani kolme astetta.

Valtion ekspansionin alkeellisin rajotus on niinkään rangaistuksen pelko. „Rangaistus“ esiintyy tosin tällöin hieman eri muodossa kuin mitä yksityisen elämässä normaliololissa on laita. Se mitä valtion tässä suhteessa täytyy pelätä tai toiminnassaan ottaa huomioon, on se aseellinen vastarinta mikä sitä voi kohdata sen valtion puolelta, jolta se haluaa riistää jonkin edun (maa-alueen t. m. s.) tai jonka kustannuksella se aikoo hyötyä. Jos valtio arvostelee toisen mahtivälitteen niin pieniksi, ettei luule tämän rohkenevan asettua vastarintaan, joko siksi, että tämä valtio luonnostaan omaa niin vähän ulkonaista voimaa tai että se epäsuotuisten ulko- tai sisäpoliittisten olosuhteitten takia on satunnaisesti, epäoleellisesti heikkouden ja voimattomuuden tilassa, silloin edellinen valtio käyttää hyväkseen suotuisia olosuhteita ja omaa joko oleellista tai tilapäistä mahtiansa, ajaakseen perille tahtonsa. Sitävastoin ei valtio — nyt mainitulla tavalla toimiessaan — ryhdy toteuttamaan suunnitelmiaan, jos se katsoo mahtivälitteenä siihen riittämättömiksi tai jos on olemassa mahdollisuus, että se heti tai ehkä myöhemmin on joutuva kärsimään toimintansa johdosta ja menettämään hankkimansa edut. Tarvitsee tuskin mainita, että valtiot yhä vieläkin pääpiirteissään ovat tällä kannalla. Jokainen ottaa mistä saa ja milloin saa ja mitä suurempi ja mahtavampi valtio, suurvalta, ennestään on, sitä suuremmat mahdollisuudet sillä on rankaisematta saada hankkia itselleen uusia maa-alueita, siirtomaita, tärkeitä kauttakulku- ja satamapaikkoja ja jakaa pienempiä valtioita „Intressipiireihin“ tai olla niissä „enimmin suosittu valta“. Tässä, jos missään pitää palkansa lause: „jolla paljon on, hänelle pitää vielä enemmän annettaman, ja jolla ei mitään ole, häneltä pitää sekin poisotettaman, mitä hänellä on“.

Kuitenkaan emme kokonaan voi kieltää ettekö mieli pitte en pelko nykyään jo joissakin suhteissa vaikuttaisi kansainväliseen politiikkaan. Mieli-pide voi, jos se kasvaa hyvin voimakkaaksi, muodostua realiseksi tekijäksi, joka kenties ei aina näyttäydä heti mutta kyllä aikaa myöden. Ja mitä enemmän aika kuluu, sitä tärkeämpi tekijä siitä muodostuu, sen huomaa jo nytkin jolloin jokainen valtiollinen tapaus päivän tai parin päästä sanomalehtien kautta on koko sivistyneen maailman tiedossa. Nyt ei valtiomiesten ulkopolitiikassakaan vain ole ajateltava sitä mikä voi olla edullista, vaan

myös miltä sellainen tai sellainen teko näyttää ja miten sitä tullaan arvostelemaan. Emme siis voine väittää etteikö yksi ja toinen itsekäs teko ole jäänyt tekemättä juuri yleisen maailmanopinionin arvostelun pelosta. Enemmän on tietysti näin laita rauhan aikana jolloin kaikki on selvemmin erotettavissa, eikä kaikki huku suurten tapausten kaikkinelevään pyörteeseen kuten nyt maailmansodan keskellä, ja erittäinkin kun intohimot kuohuvat vähemmän voimakkaina ja katsantokanta on vähemmän subjektivinen ja sokaistu. Mutta että sodankin aikana tähän puoleen täytyy kiinnittää vakavaa huomiota sen olemme saaneet nähdä, — olkoon ettei tämä yleinen mielipide useimmilla tahoilla tunnu olevan erikoisen arvostelukykyinen ja voidaan helposti johtaa harhaan. „Mundus vult decipi“. Siksipä valliot voivatkin useimmiten tyytyä siihen, että koettavat saada itsekkäät tarkotusperänsä ja suoritettut tekonsa näkymään edullisessa valossa, joko antamalla niistä vääriä ja harhaanviepiä tietoja, lisäämällä tekoihinsa lieventäviä tai kaunistelevia kommentareja tai suorittamalla koko asian sellaisessa muodossa, ettei yleiselle mielipiteelle sen todellinen itsekäs luonne ilmene selvänä; harvemmin sitävastoin tapahtunee, että opinionin pelko voisi nyt sodan aikana kokonaan estää asian suorittamisen. Tarvitsee tuskin mainita tässä yhteydessä, että ympärysvallat ovat systemaattisesti harjottaneet tämmöistä yleisen mielipiteen harhaanjohtamista ja tehneet sen nähtävästi menestyksellä, lopullisellako, siihen voi ainoastaan myöhempi historia vastata. Kun esim. se että Saksa loukkasi Belgian puolueettomuutta, suuresti vahingoitti sitä yleisen mielipiteen silmissä, ei vastaavanlainen tapaus, johon ympärysvallat tekivät itsensä syypäiksi Kreikassa, ole joutunut lähimainkaan yhtä ankaran arvostelun alaiseksi, milteipä on asian todellinen luonne jäänyt kokonaan huomaamatta. Näin ovat ententevallat taitavasti johtaneet asiat siihen, että sensijaan että opinionin olisi heidän itsekkäitä tekojaan rajoittamassa, he siitä päinvastoin ovat saaneet hyvän liittolaisen, kun sitävastoin Saksan rehellinen politiikka ei ainakaan rehellisyydellään toistaiseksi ole saanut ihmisiä suuremmassa määrässä sille suopeiksi.

Mutta vaikkakin näin on, en voi kuitenkaan olla panematta toivoa opinionin merkitykselle vastaisuudessa ja luulen, että se tästä lähtien on ainakin suuresti pidättävä esim. uusien sotien puhkeamista, ainakin hyökkäys- ja anastussotien. Valtiomiesten on ainakin kerta ja toinenkin käännettävä päätänsä ennenkuin sallivat asioitten kehittyä niin pitkälle että antavat tykkien ruveta jyrisemään, ainakin lähimmässä tulevaisuudessa, ja samoin arve-

len, että esim. pienten kansain elämis- ja itsemääräämisoikeus jonkinlaisena aksiomina nyttemmin on syöpynyt suuren yleisön tajuntaan niin, että on varsin arkaluontoista sitä vastaisuudessa loukata.

Eetillistä itsenäisyyttä ja riippumattomuutta valtioelämän alalla edustaa se ominaisuus, mille WILHELM JERUSALEM (teoksessaan *Der Krieg im Lichte der Gesellschaftslehre*, Stuttgart 1915) antaa sattuvan nimen „Staatenwürde“, sana jota on vaikea suomeksi kääntää. Samaten kuin yksilön toimintaa ohjaa korkeimmalla asteella ei niin paljon muitten arvostelu hänestä, eivät myöskään ulkonaiset hyötynäkökohdat, vaan ennenkaikkea ne vaatimukset joita hän itse asettaa personallisuudelleen, samoin valtion elämässä voi normiksi tulla eetillinen tietoisuus valtion sisäisestä arvosta ja sen vaatimuksista, s. o. itsekunnioitus. Tämän ei aina tarvitse saada negatiivista ilmausta itserajotuksena, vaan yhtä usein voi se olla positiivinen ja ilmetä tarpeen vaatiessa ulospäinsuuntautuneena aktiiviteettina; niinpä voi erinäisissä tapauksissa sotakin olla seurauksena tällaisesta valtiollisesta itsekunnioituksesta, joka kuitenkin on erotettava valtion kunnia (Ehre) muiden silmissä, mikä lähinnä kuuluu niitten motiivien alalle, joista vähän aikaisemmin oli puhe, niitten jotka perustuvat muiden arvostelun huomioonottamiseen. Valtiota voidaan katsoa korkeammanasteiseksi personallisuudeksi, mutta tämän nimityksen voimme suurimmalla syyllä ja pregnantissa merkityksessä antaa valtiolle silloin, kun sillä on „Staatenwürde“. Esimerkkeinä valtioista, joiden poliittinen omanarvontunto on heikosti kehittynyt, voidaan maailmansotaan osaaottaneista mainita Italia ja Romania. Niiden politiikka on ollut räikeässä muodossa esiintynyttä konjunktuuripolitiikkaa. Niinkauvan kuin sotaonni oli epävarma, pysyivät ne syrjästäkatsojina, mutta kun se näytti Saksan vastoinkäymisten johdosta kääntyneen liittolaisvalloille edulliseksi, yhtyivät ne näihin, osottaen tällä teolla että ainoana motiivina aikaisempaan passiviteettiin oli ollut niinsanoaksemme rangaistuksen pelko. Mitä esim. Italiaan tulee, niin eihän toisen valtion kanssa tehdyn liiton rikkomista ja yhtymistä sen vastustajiin vielä semmoisenaan ole ilman muuta tuomittava, kun kansan elinehdot sitä vaativat, mutta ne lähemmät olosuhteet, joissa tämä tapahtui, aiheuttavat, että monet italialaiset itsekkin ovat tunteneet maansa menettelyn kierouden. Sitäpaitsi on niin, että voi olla mahdollista, että mainitunlainen opportunisti (italialaisten „sacro egoismo“) lopulta sittenkin heikontaa valtiota tilapäisistä eduista huolimatta, sillä, sa-

mat psykologiset syyt, jotka johtivat niitten saavuttamiseen, voivat myöhemmin olla edellytyksenä niitten menettämislle.

Esimerkkinä taas valtiosta, joka harvinaisen suuressa määrin on osottanut omaavansa „Staatenwürde“, on epäilemättä Saksa. Se on sodan aikana niin myötä- kuin vastoinkäymisissäkin osottanut arvokkuutta, itsensähillitsemistä ja samalla itsetuntoa, mikä näkyy myös siitä syvästä eettillisestä edesvastuuntunteesta, jonka läpitunkemat sen johtavat miehet ovat olleet. Tämä käy ilmi ei niin paljon siitä, mitä Saksa on tehnyt, vaan pikemminkin siitä miten se on sen tehnyt, sen suhtautumisesta tapauksiin ja vihollisiinsa. Ne suuret myönnytykset, joihin Saksa rauhan saamiseksi nyt on suostuvainen tuntematta silti itseään voitetuksi, ovat mahdollisia ainoastaan kun valtio tuntee omaavansa voimaa ja sisäistä itsenäisyyttä (Kraft und Würde). Ainoastaan sellaisilla edellytyksillä se voi voittaa valtiollisen turhamaisuuden, „kunnian“ vaatimukset, jotka epäedullisissa oloissa voisivat suorastaan tehdä lopun esim. Ranskan kansasta. Pelättävää vain on että liittoutuneet väärinkäsittävät tämän Saksan ominaisuuden ja joko yrittävät käyttää sitä ylenmäärin hyväkseen, pitäen sitä yksinomaan heikkoutena tai sitten epäilevät sen takana pelkkiä vihamielisiä juonia. Jos ne sen tekevät, ne osottavat alemman siveellisen tasonsa Saksan rinnalla ja pitkittävät samalla sotaa, sillä rajattomiin myönnytyksiin ei mikään valtio, jolla on itsetuntoa, voi suostua.

Erik Ahlman.

Eräs maailmansodan tilitys.

Kenties huomattavin teos, mikä maailmansodan aikana on ilmestynyt maailmansodasta, on saksalaisen G. F. Nicolain „Sodan biologia.“ Tekijästä, joka on Berlinin yliopiston fysiologian professori, tiedetään, että kun v. 1914 sodan puhjettua 93 Saksan henkisen viljelyksen huomattavinta miestä kääntyi sivistyneen maailman puoleen julistuksella, jossa jyrkästi torjuttiin ne syytökset, joita viholliset siihen aikaan kohdistivat heidän isänmaahansa, Nicolai koetti aikaansaada vastakkaiseen suuntaan käyvän lausunnon. Hän ei kuitenkaan saanut muilta kannatusta aloitteelleen ja lisäksi hän joutui hallituksen vainon alaiseksi, olipa hänen asiansa esillä Saksan valtiopäivilläkin. Vihdoin hänet tuomittiin, tosin lyhytaikaiseen, vankilarangaistukseen, ja muutenkin hän sai kärsiä eriävän katsantokantansa vuoksi. Kesäkuussa 1918 hänen onnistui paeta lentokoneessa Saksasta Tanskaan. Sitten on hän käynyt Ruotsissa esitelmöimässä. Saksan viimeisten tapausten yhteydessä on Nicolain nimi näkynyt toisinaan sanomalehtien palstoilla.

Täytyy myöntää, että tässä teoksessa meitä kohtaa persoonallisuus, jolla todella on jotakin sanottavaa ja jonka sanoihin täytyy kiinnittää huomiota. Nicolai ei ole yksin tiedemies vaan myös käytännöllinen lääkäri, jonka praktiikan sanotaan ulottuneen aina Saksan keisariperheeseen asti. Tämän ohella näyttää hän olevan muutenkin harvinaisen monipuolinen ja -tietoinen mies, joka hallitsee mitä erilaisimpia tiedonaloja (kielimiehenä hän kuitenkin esittämistään etymologioista päättäen on vähemmän onnistunut); m. m. hän on perinpohjainen Kantin filosofian tuntija.

1) G. F. Nicolai. Krigets biologi. En naturforskares betraktelser. Käännös saksasta ruotsiksi. Tukholma 1918. 648 siv.

Hänen laaja teoksensa „Sodan biologia“ tahtoo olla tiedemiehen tosiasioilla perusteltu tuomio sodasta. Sen syntymätarina epäilemättä johtaa alkuperänsä hyvinkin henkilökohtaisista kokemuksista ja tunneista, mutta se pyrkii objektivisuuteen. Myönnettävä onkin, että esitys on objektivista siinä, missä se semmoista voi olla. Mutta asian luonteeseen kuuluu, että se kaikissa kohden ei voi olla objektivinen, jos se nimittäin haluaa asettaa jonkinlaiselle kannalle. Tämähän ei tarkoitaakaan olla kirja, joka vain toteaa tosiasioita, vaan se myös *tahtoo* jotakin ja kaikessa tahtomisessahan on pakostakin subjektivista.

Se tietämys, mihin Nicolai mielipiteensä perustaa, on todella hämmästyttävän suuri: siihen sisältyy luonnontiedettä, historiaa, tekniikkaa, kansantaloutta ja filosofiaa. Hänellä on liikkuva äly, joka rohkeasti retkeilee eri suuntiin; tuontuostakin hän esittää mielenkiintoisia johtopäätöksiä, ja useissa kohden ei voitane kieltää nerokkuutta hänen ajatuskehittelyiltään.

Kuuden ja puolen sadan laajuisesta, erilaisia asioita käsittelevän teoksen sisällyksestä on vaikea luoda tyydyttävää yleiskuvaa, olkoon että sen läpi käyvää punaista lankaa voisikin seurata. Haluaisin kuitenkin antaa jonkinlaisen käsityksen teoksesta tai pikemminkin kiinnittää huomiota eräisiin sen kohtiin.

Olemassaolon taistelu muodostaa sen suuren taustan, jota vastaan katsottuna sota näyttää luonnolliselta ilmiöltä. Omituista kuitenkin on, että eläinmaailmasta voidaan esittää hyvin harvoja analogioja tälle inhimillisen olemassaolontaistelun muodolle: eläimet eivät yleensä „sodi“ kuten ihmiset omaan lajiinsa kuuluvia yksilöitä vastaan, ne eivät tapa kaltaisiaan. „Homo homini lupus,“ „ihminen on ihmiselle susi“, sanoo tosin vanha sananlasku, mutta jo Shaftesbury aikoinaan huomautti, että tämä vertaus oikeastaan on sängen huono, koska sudet keskenään ovat varsin hyvänsuopia. Sota on toisin sanoen eräänlainen kulttuurisaavutus sekkin. Eläimillä ei yleensä ole syytäkään tappaa toisiaan, sillä mitäpä ne sillä oikeastaan voittaisivat, kun useimmat niistä eivät edes tahdo syödä samaan lajiin kuuluvan eläimen lihaa, — tässäkin suhteessa eroaa ihminen eläimistä, sillä kannibalismikin on katsottava inhimilliseksi erikoisominaisuudeksi, ja oli aika, jolloin miltei kaikki kansat olivat ihmissyöjiä!

Pääasiallisin sodan syy oli kumminkin omaisuus. Sotia syntyi niin pian kuin ihminen rupesi omistamaan jotakin muuta kuin oman ruumiinsa. Sängen mielenkiintoinen on eräs Nicolain tekemä huomio: sota tähtää

miltei aina, tavalla tai toisella, vastustajan orjuuttamiseen. Mitäpä on esim. sotakorvausten säilyttäminen voitetun viholliskansan niskoille muuta kuin sen orjaksitekemistä, väkivaltaan perustuvaa toisen työntulosten anastamista? „Jokainen, joka millä edellytyksillä hyvänsä puolustaa sotaa, tietäköön, että hän siten rupeaa orjuuden esitaistelijaksi“, sanoo Nicolai tämän johdosta.

Sota on kylläkin eräs haaraantuma olemassaolon taistelua. Kysymys on vain siitä, onko se ihmiskunnan kannalta katsoen oikea, tarkoituksenmukainen muoto siitä. Taistelua voidaan käydä erilaisin asein. Ovatko sodan aseet sopivimmat tuon luonnon suuren lain toteuttamisessa?

Millainen on — tai pikemminkin olisi — sodan suorittama valinta kansojen keskuudessa? Nicolai osottaa, että rauhan toimissa tarvittavat arvokkaat ominaisuudet eivät yleensä sodassa kehity, siveelliset yhtävähän kuin älyllisetkään. Sotaiset kansat eivät ole korkealla sivistyskannalla, siinä suhteessa tarvitsee vain esim. verrata spartalaisia atenalaisiin. Sota ei edistä yhteiskunnallisesti arvokkaita kykyjä ja taipumuksia, ja nämähän kuitenkin ovat ratkaisevia tekijöitä kansan edistymisessä.

Mitä yksilöiden keskuudessa tapahtuvaan valintaan sodassa tulee, on ilmeistä, että se ainakin nykyään on ehdottomasti negatiivinen. Nykyaikainen sota suosii ruumiillisesti heikkoja ja siveellisesti ala-arvoisia yksilöitä, kun taas henkisesti ja ruumiillisesti parhaimmat säälimättä uhrataan.

Toisinaan näkee sotaa suositeltavan kansan karaisukeinona velttoutta ja ylikulttuurista vastaan. Sota kohtuudella käytettynä näiden henkilöiden mukaan matkaansaattaa pelkkää hyvää. Itse asiassa on sodan karkaiseva vaikutus Nicolain mielestä hyvin epäilyksenalainen. Hän on taipuvainen yhtymään Jean Paulin lauseeseen: „Soturin sodassa saama karaisu ei säily kauvempaa kuin tärkkelys paidassa.“ Tunnettua on, että puolen vuoden rauhallinen oleilu Capuassa Cannaen voitokkaan taistelun jälkeen riitti kokonaan tekemään lopun Hannibalin armeijan sotakunnosta. Vaikka sotaa ilman tällaisia turmiollisia väliaikoja yhtämittää jatkuisikin, alkaa sotajoukko vähitellen degeneroitua. Korkeimman sotakelpoisuutensa se säilyttää vain enintään vuoden, sitten alkaa alaspäinmeno. Innostukseen ei voi jatkua loppumattomiin.

Moraali alenee kuten tunnettua aina sodassa. Fyysiset tarpeet ja niiden tyydyttäminen astuu kokonaan etualalle sysäten syrjään kaikki korkeammat harrastukset, ihmiset raastuvat, heissä herää halu nähdä verta tai joutuvat he täydellisen tylsyyden valtaan.

Varsin kyseenalainen on sotien tuottama aineellinen hyöty. Ei ole lainkaan päivänselvää, että esim. siirtomaan valloittaminen olisi paras tapa päästä sitä käyttämään hyväkseen. Niinpä esim. Taka-Intiassa ovat eurooppalaiset siirtomaiden valtiaita, mutta niiden omistajiksi tulevat yhä enenevässä määrässä kiinalaiset. Ne näkökohdat, joita Nicolai tässä kysymyksessä tuo esiin, ovat sangen mielenkiintoisia.

Useimmiten on voitetun sodan tuottama etu näennäinen, vieläpä selvästi kielteinenkin. Tavallisesti voitettu kansa enimmin hyötty sodasta, väittää tekijä. Tappio on omiaan moraalisisessa suhteessa kiihoittamaan alakynteen joutuneita uusiin ponnistuksiin, kun taas voittaja ylimielisyydessään helposti vajoaa velttouteen ja ylellisyyteen. Voitetussa piilee useinkin arvaamattomia mahdollisuuksia: on kuvaavaa, että Rooman maailmanvalloittajakansa johti tarunomaisen alkuperänsä voitettuun Trojan kansaan kuuluvasta Aeneaasta!

Sodalle ominaiset taloudelliset vaikutukset tulivat räikeällä tavalla näkyviin Ranskan ja Saksan välisen sodan jälkeen. Ranskassa seurasi tappiota taloudellinen nousukausi, Saksassa taas tuli 1873 vaikea kriisiaika.

„Voimakas ja viisas ei tarvitse miekkaa, vaan heikko ja tyhmä“, sanoo Nicolai.

Ihmiskunta ei kuitenkaan ota viisastuakseen, vaan luulee voivansa saavuttaa jotakin väkivallalla ja asevoimin. Sen osottaa historia yhä uudestaan. Hegel oli oikeassa sanoessaan: „Historiasta voi oppia ainoastaan, etteivät ihmiset koskaan ole mitään oppineet.“

Viimeisinä vuosikymmeninä ovat sotajoukot yhä vaan kasvamistaan kasvaneet, kiihtyvällä nopeudella. Muinaisten ajanjaksojen jättiläiseläimet kuolivat lopulta omaan suuruuteensa, kun olivat kasvaneet yli kaikkien mittasuhteitten; näin on käyvä vihdoin myös sotien ja miljoona-armeljoin, sanoo Nicolai; nekin lopulta menehtyvät omaan jättiläismäisyyteensä. Varmaa on, että viimeinen sota on oleva suurin ja hirvittävin, samoin kuin viimeinen Saurus oli lajinsa jättiläismäisn. Kun aika vihdoin on täytetty, tulee sodan „Ragnarök“, sodan „jumaltenhämärä“ on laskeutuva yli maanpiirin.

Vältetään, että sota edistää tekniikan kehittymistä. Tämä on erehdystä, sanoo Nicolai. Jo itsessään on sodankäynti teknillisessä suhteessa järeällä muusta kehityksestä. Uutuudet ja parannukset sillä alalla ovat etupäässä vain rauhan toimissa käytettyjen välineiden sovellutuksia; itsenäi-

siä keksintöjä tehdään sängen niukasti sotakoneiden alalla. Sota-aikana muitakin keksintöjä tehdään vähemmän kuin muulloin.

Alkukannalla täytyi joka miehen sodan syttyessä tarttua aseisiin puolustamaan itseään, omaisiaan ja helmoaan vihollisen hyökkäykseltä. Sitten seurasi pitkä ajanjakso, jolloin aseiden käyttö jäi palkattujen ja parkittujen ammattimiesten huoleksi. Nyt, meidän aikamme, on tavallaan päästy sille kohdalle mistä lähdettiinkin: taaskin on jokainen soturi, taaskin yleinen kansanaseistus, tosin järjestelmällisemmässä muodossa kuin muoino. Kansansotajoukko on tehokas sotaväline, paljoa parempi kuin maksusta taisteleva, kaikkialta kokoonhaalittu palkkaväki; sen osottaa historia: Rooman kansallinen armeija löi Hannibalin hyvällä johdolla taistelevat harjaantuneet palkkajoukot, Jean d'Arc Orleansin porvarikaartin etunenässä voitti englantilaisten siihen asti voittoisat sotavoimat ja Napoleonin johtamat Ranskan kansalliset sotajoukot olivat voittamattomat, kunnes ne saivat vastansa samalla tavoin muodostettuja armeijoita.

Joskin oli huomattu kansallissotajoukkojen suuri sotakunto, epäroivät kuitenkin hallitsijat ja valtiomiehet kauan, ennenkuin ryhtyivät niitä käyttämään, ja syy oli se, että oivallettiin aseistetun kansan itsessään olevan vaarallisena tekijänä valtiossa. Saksan kansallisarmeija syntyi vapaussodan kansan-nousun aikana. Nostoväestä, jonka lähimpänä tarkoituksena oli ollut Napoleonin joukkojen maastakarkoittaminen, tehtiin pysyväinen laitos, jonka perustuksena oli yleinen asevelvollisuus. Alkuperäinen tarkoitus, vihollisen torjuminen isänmaan rajoilta, jäi vähitellen yhä enemmän unohduksiin. Sen sijaan että asevelvollisuussotajoukot, joita nyt muodostettiin kaikissa Europan maissa paitsi Englannissa, olisivat olleet takeina rauhan säilymisestä, muodostui niistä itse asiassa pysyväinen sodanuhka. Nicolai sanoo, että yleinen asevelvollisuus nykyisillään on suunnaton historiallinen väärinkäsitys ja nykyinen maailmansota on suoranainen seuraus tästä väärinkäsityksestä.

Paitsi ulkonaiset syynsä, on sodalla myös sisäinen psykologinen perustansa. Tärkein psykologinen tekijä on epäilemättä tunne, jota nimitämme isänmaanrakkaudeksi ja jonka nurjana puolena on kiihkoisänmaallisuus. Laajassa ja perinpohjaisessa esityksessä selvittää tekijä tämän tunteen alkuperää ja olemusta: kotiseudunrakkautta, paikallispatiotismia, rotuvaistoa, joukkosuggestiota ja kulttuuripatitotismia. Oman kulttuurinsa puolesta ilmottaa kukin kansa taistelevansa. Jos mikään, on kuitenkin juuri

kulttuuri yleisinhimillistä ja - maailmallista. Jokainen sivistyskansa imee kulttuurilleen ravintoa toisten kansain sivistyssaavutuksista, kaikki kansat ovat tässä suhteessa velassa toisilleen. Kansa hävittäessään toista hävittää samalla osan omaa kulttuuriaan. Kulttuuri muodostaa suuren elimistön, jonka kaikki osat ovat vuorovaikutuksessa.

Kansoilla on erikoisuutensa, mutta minkään niistä ei ole lupa luulla, että se itseensä sisällyttää kaiken inhimillisesti ja sivistyksellisesti arvokkaan. Voiko, mainitaksemme jonkun esimerkin, esim. gallialainen henkevyys korvata englantilaista komiikkaa tai saksalaista huumoria? Emmekö tarvitse Faradayta kun meillä on Helmholtz, tai Lamarckia kun on Darwin? Tai korvaako Bismarck Napoleonin, tai Washington Cromwellin? On mahdotonta, että mikään kansa koskaan voisi tuottaa parasta joka alalla.

Nicolai osottaa omaavansa tarkan silmän havaitsemaan eri kansojen luonteenomaisia piirteitä, sekä hyviä että huonoja, nimenomaan saksalaisten. Eräs saksalaisten erikoisuus, johon hän kiinnittää huomiota, on näiden suuri mukautumiskyky, jonka kehittymistä liiallisuuksiin saksalaiset itse viimeaikoina tuntevat ruvenneen pelkäämään ja sitä vastustamaan. Tällaista pelkoa pitää hän aiheettomana ja tahtoo, että Saksan kansa edelleenkin pitäisi kiinni J. E. Erdmannin tunnetusta lauseesta: „On epä-saksalaista olla yksinomaan saksalainen.“

Saksalainen luonne on pohjaltaan idealistinen. Mutta ikäänkuin tämän ominaisuuden välttämättömänä antiteesinä juuri Saksassa häikäilemättömin realipolitiikka on saanut innokkaimmat puoltajansa. Noiden kahden katsantokannan välillä on Saksassa olemassa sovitamaton ristiriita, ylitsepääsemätön kiulu. Saksa on absoluuttisuuden maa: toisaalta absoluuttinen idealismi, absoluuttinen moraali, Kantin kategorisen imperativin hengessä, toisaalla absoluuttisen, keinoja kysymättömän realipolitiikan periaate. Miltei tuntuu siltä, että juuri tässä dualismissa on saksalaisen hengen syvin kohta, muiden kansain on vaikeata tässä kohdin tunkeutua saksalaisen mentaliteetin sisimpiin uumeniin. Ehkä myös juuri tämä teki sen, että Saksan politiikka kaikesta huolimatta lopulta on ollut suurin piirtein katsoen epäkäytännöllistä, vississä mielessä naivia. Tulee ajatelleeksi, että saksalaisille olisi ollut edullisempaa rakentaa edes näennäinen siltä eettillisen idealismin ja politiikan todellisuudessa aina säälimättömien keinojen välille, omaksua toisin sanoen eräitä kauniilta kalskahtavia fraaseja ja iskusanoja. Kenties he silloin olisivat onnistuneet paremmin. Vaikka — —.

Nicolaille on selviö, että ikuinen maailmanrauha voidaan toteuttaa ainoastaan maailmankansalaisuuden merkeissä, siten, että kaikki ihmiset tuntevat itsensä saman siveellisen ja sivistyksellisen elimistön jäseniksi. Kansainvälisen oikeudenmukaisuuden välttämättömänä edellytyksenä on yleinen maailmanvaltio. Tämän täytyy perustua siveellisiin voimiin eikä väkivaltaan.

Kaikki moraali on mahdollista ainoastaan sen kautta, että on olemassa altruismia. Teoksensa loppuosassa, jonka nimenä on „Voitto sodasta“, Nicolai yrittää perustella lähimmäisenrakkauden tosiasioita luonnontieteellisesti. Tämän hän tekee erittäin mielenkiintoisella ja tahtoisin sanoa paikottain suorastaan nerokkaalla tavalla. Hänen ajatusjuoksunsa pohjautuu siihen käsitykseen, että maailma muodostaa organismin. Ruumiillisen, biologisen perustan tälle organismille muodostaa ituplasma, joka liittää toisiinsa kaikki elolliset olennot maailmassa, sekä nyt elävät että ennen eläneet ja vastaisuudessa elävät. Jokaisessa meistä on hitunen kaikista muista elollisista olennoista, kaikki ovat liittyneet toisiinsa suorastaan ruumiillisin, joskin näkymättömin sitein. Ituplasma edustaa altruismia siveellistä perinnettä. Ihmiset eivät kuitenkaan ole sidotut toisiinsa yksinomaan biologisesti, vaan myös henkinen, aineellinen ja teknillinen kulttuuri (esim. kulkuneuvot) liittävät heidät aikaa myöten yhä läheisemmin toisiinsa ja saavat heidät yhä selvemmin tuntemaan keskinäisen riippuvaisuutensa. Tämän ihmiskunnan yhteisyyden pohjalta versoo humaniteetti- ja maailmankansalaisuusajatus esille, tuo aate, joka eli jo vanhan ajan ajattelijoiden ja siveellisten oppisuuntien tietoisuudessa: stoalaisille oli se tuttu, kristinusko puki sen sille ominaiseen muotoon ja sekä silloin että myöhemmin ovat ihmiskunnan suurimmat henget elävästi sen tajuneet. Nicolai osottaa myös, että haave yleisestä maailmanvaltakunnasta jo aikaisin on askarruttanut ajattelijoiden mieltä ja ettei tämä ajatus millään aikakaudella ole päässyt kokonaan kuolemaan historian myrskyjen keskellä.

Ne miehet, joiden hengen saavutuksista ihmiskunta syystä on ylpeä, ovat miltei poikkeuksetta tuominneet sodan, olivatpa nämä filosofeja, ruonilijoita tai valtiomiehiä. Eipä edes suurten sotapäällikköjensä sodan ihailu ole ollut niinkään ehdotonta. Ja Fredrik Suuri, joka tosin ei käytännössä aina teoriojaan noudattanut, on sodasta antanut seuraavan muertavan tuomion: „Jos sotamieheni alkaisivat ajatella, ei yksikään heistä jäisi paikalleen riveihin.“ Ylipäänsä tekee Nicolai sen havainnon, että

sodan sokea ihailu, semmoisena kuin sen esim. eräitten uudemman ajan runoilijain tuotteissa tapaa, on varsin myöhäinen ilmiö, tavallaan pitkälle kehittyneen kulttuurin tai sanoisimmeko ylikulttuurin hedelmä.

Teoksensa viimeisillä sivuilla Nicolai esittää uskon ihmiskuntaan reaalisenä ja siveellisenä elimistönä, jota on ylläpidettävä ja edistettävä, eräänlaisena uskontona, ja hän on laatinut kymmenen käskysanaa niiden noudattavaksi, jotka tahtovat tähän uskontoon tunnustautua.

Kirjan luettuaan tulee kysyneeksi itseltään, onko siis sen kirjoittajan katsottava lopullisesti ja tyhjentävästi saaneen meidät vakuutetuksi ja todistaneen käsittelemänsä ilmiön, sodan, kaikenpuolisen hyljättävyyden, sen vahingollisuuden ja järjenvastaisuuden. Miksei, olkoon menneeksi. Mutta hän on sen sittenkin tehnyt enemmän *in abstracto* ja muu ei ollut mahdollistakaan: sota semmoisenaan, yleisilmiönä on kieltämättä pahasta; mutta — ja siinäpä juuri onkin tämän kysymyksen *punctum saliens* — ei ole mitään „sotaa semmoisenaan, yleensä“, vaan aina määrättyjä yksityissotia, kansojen subjektivisen tahtoelämän ilmauksia. Ja kun todellisuus ankaruudessaan tulee eteen, silloin helposti taas käy kuten ennenkin: yksikään kansa ei epäröi tarttua aseisiin sodan teoreettisesti todistetun hyljättävyyden perusteella. Sillä jokaisesta kansasta tuntuu siltä, että juuri sen motiivit ovat aivan erikoisen jalot, aivan ainoalaatuiset, toisellaiset kuin minkään kansan missään ennen käydyssä sodassa. Voi valittaa, että elämä on näin ristiriitaista, irrationalista, on traagillista, että niin pitää olla, mutta niin vaan on. Pinnalta ja ulkopuolisen, kylmän arvostelijan kannalta on jokainen sota järjetön, tuomittava, sisältäpäin, subjektiviselta kannalta ehkei täysin yksikään.

Erik Ahlman.

Suomalainen tutkimus Schopenhauerista ja Hartmannista.

J. E. SALOMAA: *Schopenhauer ja von Hartmann*. Kriittillis-vertaileva tutkielma. Akateeminen väitöskirja. 170 sivua. Turku 1918.

Tekijä on esillä olevassa teoksessaan ottanut selvittääkseen ensinnäkin kysymystä, liittyykö siihen historialliseen suhteeseen, joka tunnetusti vallitsee Schopenhauerin ja Hartmannin välillä, myöskin filosofinen suhde, t. s. onko heidän välillään tavattavissa aatteellista sukulaisuutta, ja toiseksi, onko Hartmannin filosofiaa pidettävä edistysaskeleena Schopenhaueriin nähden vai eikö.

On selvä, että vastaaminen näihin laajoihin kysymyksiin, jolta toistaiseksi on tuskin ollenkaan käsitelty, vaatii tekijältä itsenäistä kannanottoa ja yhtenäistä peruskäsitystä sekä ennenkaikkea perehtymistä asianomaisten ajattelijoiden systeemiin. Tekijällä onkin varma, itsenäinen kantansa, josta hän johdonmukaisesti pitää kiinni. Kirja osoittaa suurta perehtymistä näitä kahta filosofiaa koskevaan kirjallisuuteen; sitäpaitsi on tekijä perustellakseen mielipiteitään vedonnut erittäin laajassa mitassa heidän teoksiaan tavattaviin omiin lausuntoihin, kuten alavlitat osottavat.

Jo heti on sanottava, että tekijä antaa Schopenhauerille etusijan; hän on tullut siihen vakaumukseen, että Schopenhauerin filosofia sisältää elinvoimaisempia ja kehityskykyisempiä ajatuksia kuin Hartmannin.

Nämä kaksi filosofiaa edustavat, kuten tekijä johdannossa esittää, kahta aivan erilaista, vieläpa toisilleen aivan vastakkaista ajattelijatyyppeä. Ja tästä seikasta johtuu, että heidän systeeminsä historiallisesta yhteensuuluvaisuudestaan huolimatta muodostuivat niin perin erilaisiksi.

Schopenhauerin filosofiaa on paljon moitittu sen epäjohdonmukaisuuksista ja ristiriidoista. Tekijä tahtoo tutkielmassaan osoittaa, että tämä useinkin johtuu hänen filosofiansa väärinymmärlämisestä sekä satunnaisista harhaotteista, jotka kuitenkin eivät koske hänen filosofiansa ydintä, joka on yhtenäisempi kuin usein tahdotaan nähdä. Schopenhauerille filosofia oli elinkysymys, jonka ratkaisemiseen ei ottanut osaa yksin hänen älyllinen minänsä, vaan koko hänen personallisuutensa tunteineen ja tahtomuksineen. Hänen paljon puhuttu pessimisminsä ei, kuten useat ovat tahtoneet väittää, ollut mikään hänen todelliselle minälleen vieras näyttelijäasenne, vaan se kuvastaa mitä selvimmin hänen sisintä olemustaan.

Schopenhauer ei ylipäänsä perusta ajatuksiaan niin paljon loogillisiin päätelmiin kuin intuitiiviseen totuuden tajuamiseen. Käsitteellinen todistelu on hänelle jotain toisarvoista. Filosofinen intuitio on suora taiteelliselle näkemykselle. Schopenhauer painostaa filosofian ja taiteen läheistä yhteyttä, ollen siis samaa mieltä kuin nykyään esim. Bergson.

Hartmann taas on läpeensä systemaattinen ajattelija. Hänessä asui voimakas systeeminrakentamistarve. Hän tahtoi ajatuksistaan luoda suuren arkkitehtonisen kokonaisuuden, jonka yksityiset osat ovat sopusoinnussa keskenään. Mutta tämä samainen taipumus johti hänet myös kaavamaisuuteen ja ylenmääräiseen käsitteellisyteen. Loogillisuus ja intellektualisuus ovat hänessä ehdottomasti etualalla. Mitä abstraktisempiin käsitteihin Hartmann ajattelussaan kohoaa, sitä enemmän hän tuntuu liikkuvan omalla alallaan. Hänen dialektinen kykynsä on usein aivan hämmästyttävä. — Hartmann haluaa sulkea systeeminsä puitteisiin koko olevaisen, hän haluaa tunkeutua maailman syvimmän olemuksen perille, tajuta absoluuttia. Kohottaessaan pilvientakaisiin korkeuksiin hänen spekulationsa vihdoin saa miltei mystillisen leiman.

Schopenhauerin ja Hartmannin filosofian ulkonainen kohtalo ja vaikutus on ollut aivan erilainen. Edellisen ajatukset pysyivät pitkän aikaa sangen huomaamattomina, mutta sittemmin ne ovat vaikuttaneet hedelmöittävästi myöhempään filosofiaan, tieteeseen, taiteeseen ja kirjallisuuteen. Hartmannin filosofian laita on päinvastoin. Hänen teoksensa „Philosophie des Unbewussten“ saavutti heti ilmestyessään 1868 ennenkuulumattoman yleisömenestyksen. Mutta hänen tähtensä ei loistanut kauvan. Se alkoi nopeasti laskea ja nykyään on Hartmann joutunut jotenkin unhoon. Hänen

niin suurpiirteiseksi suunniteltu systeeminsä on toistaiseksi ainakin jäänyt verrattain hedelmättömäksi.

Hartmannille on hänen systeeminrakentelussaan luonteenomaisia hänen „korkeampi synteensä“, jossa tekijä näkee hänen koko filosofisen menetelmänsä ytimen. Tätä „korkeamman synteensä“ metodia, joka lähtee siitä edellytyksestä, että kaikissa filosofisissa käsityksissä on annos kelvollisia aineksia, joita yhdistelemällä voidaan „voitettujen kantojen kautta“ kohota pätevämpiin totuuksiin, on Hartmann kuitenkin käytellyt varsin mekaanisesti. Oikeastaan on koko Hartmannin filosofia semmoisenaan eräänlainen Schopenhauerin ja Hegelin systeemien yhteensovitelma, jonka liitoskohtia hän ei kuitenkaan ole voinut kasvattaa umpeen.

Tutkielmassaan on tekijä, verratessaan Schopenhaueria ja Hartmannia toisiinsa, rajottunut teoreettisen filosofian alalle. Ensin hän käsittelee näiden ajattelijoiden käsitystä filosofian olemuksesta ja metodista. Jo tässä käy ilmi heidän perin pohjainen eroavaisuutensa. Schopenhauer tahtoo mikäli mahdollista pysyttävän kokemusmaailman piirissä, absoluuttin olemusta hän ei pyri selvittämään. Mitä taas filosofian metodiin tulee, panee hän erittäin suuren painon totuuden löytämiselle intuitivista tietä, hyljeksimättä sentään käsitteellistikään puolta. Tekijä panee merkille, että Schopenhauerin totuus käsitys monessa kohdin on sukua nykyaikaisen pragmatismien käsitykselle totuuden relativisuudesta.

Hartmann vuorostaan haluaa Hegelin tavoin päästä absoluuttin olemuksen perille. Viimemainitusta eroten arvelee hän tämän käyvän päinsä induktivista menetelmää noudattamalla. Hartmann on siinä vahvassa uskossa että induktivista tietä voidaan ratkaista olevaisen perimmäisetkin ongelmat. Tekijä asettaa kuitenkin kysymyksenalaiseksi, onko Hartmannin induktivista menetelmää pidettävä induktiona ankarassa mielessä. Se on hänestä pikemminkin katsottava induktion, deduktion ja spekulatiivisen „korkeammaksi synteensä“. Tämä seikka vähentää Hartmannin tämän metodin avulla saavuttamien tulosten pätevyyttä.

Hartmann käsittää filosofian ennenkaikkea luonnontieteitten tapaiseksi. Hänen pyrkimyksensä oli saattaa filosofia sopusointuun niitten kanssa. Myöskin Schopenhauerin filosofia oli ensimmältään luonnontieteitten vahvasti värittämää, mutta viimeisten kysymysten ratkaisun hän kuitenkin tahtoo löytää ihmisestä itsestään, hengenfilosofian alalta. Tässä suhteessa oli Schopenhauer oikealla tolalla. Sillä, huomauttaa tekijä, avaimen maailmanar-

voituksen ratkaisuun voivat viime kädessä vain henkittieteet tarjota, ainoastaan ihmishengestä voi filosofia löytää välittömän lähtökohdan. Tekijä huomauttaa, miten yleinen virtaus nykyaikaisessa ajattelussa yhä enemmän vie hengenfilosofiaan päin. Samalla on ruvettu luopumaan luonnontieteellisen eksaktisuuden vaatimuksesta filosofiaan nähden ja painostetaan sen biologista, elämää kohottavaa merkitystä. Arvokysymys astuu enemmän etualalle. Filosofian tehtävänä on, kuten esim. Nietzsche niin painokkaasti on vaatinut, luoda uusia arvoja.

Esitys Schopenhauerin ja Hartmannin tieto-opillisista mielipiteistä toisiinsa verrattuina, jossa tutkielman painopiste suureksi osaksi on, täytyy meidän tässä kuitata muutamin huomautuksin. Tekijä tahtoo osottaa paikkansa pitämättömiksi moitteet Schopenhauerin tieto-opillisen kannan ristiriitaisuudesta. Nimenomaan tulee tässä kysymykseen Schopenhauerin mielipide „olosta sinänsä“ („das Ding an sich“). Viittaamalla lukuisiin kohtiin Schopenhauerin teoksissa koettaa tekijä todistaa, ettei tahto Schopenhauerilla ole puhdas „olio sinänsä“, kuten asia tavallisesti esitetään, vaan puhtaan „olion sinänsä“ ja ilmiön („Erscheinung“) väliaste. Väärinkäsitykset tässä suhteessa johtuvat Schopenhauerin epätarkasta sanonnasta. Itse asiassa ei ole olemassa ristiriitaa hänen idealisminsa ja realisminsa välillä. Mahdollisesti olisi ollut asialle eduksi, jos tekijä yksityiskohtaisemmin kuin teoksessa on laita, olisi käsitellyt niitä vastaväitteitä, joita on kohdistettu Schopenhauerla vastaan tässä niin keskeisessä kysymyksessä.

Hartmann nimitti tieto-opillista kantaansa transsendentaaliseksi realismiksi. Se on hänen mukaansa naivin realismin ja transsendentaalisen idealismin „korkeampi synteesi.“ Tekijä tahtoo osottaa että ne perusteet joilla Hartmann hylkää „voitettuna kantana“ jälkimäisen opin, eivät pidä paikkaansa. Hartmann oli näet käsittänyt väärin transs. idealismin perusopin. Pahin virhe Hartmannin ajatuksenkulussa tällöin oli se, että hän sekkoti olioitten tietokysymyksen niitten olemiskysymykseen, tieto-opin metafysiikkaan. Hänen terävä logiikkansa teki siis hänelle tässä pahan kepposen. Näin ollen ei koko sen kritiikin raskas paino, jonka Hartmann kohdistaa transs. idealismiin, kohtaakaan sitä, vaan se pelastuu ehein nahoin hänen harvinaisen terävän dialektiikkansa iskuista.

Tekijä esittää, miten Hartmannin oma realismi tarkkaan katsoen ei osottaudu olevankaan todellista realismia, sillä hänkin päätyy lopulta idealismin kahtiajakoon, ilmiöihin ja oloon sinänsä. Hänen tapansa jakaa

ilmiömaailma kahteen piiriin (subjektivis-idealiseen ja objektivis-realiseen) on myös kestävämpi eikä ollenkaan helpota siirtymistä „metafyysilliseen piiriin“.

Puhuessaan Schopenhauerin metafysiikasta osottaa tekijä perinpohjin syventyneensä Schopenhauerin tahtokäsitteeseen. Hän huomauttaa, että Schopenhauerin tahto on jotain aivan toista kuin mitä yleisessä kielenkäytössä tällä sanalla tarkotetaan. Näin poistuvat myös monet niistä ristiriitaisuuksista, joista Schopenhaueria syytetään. Ennenkaikkea on muistettava, että Schopenhauerin tahtoa on ajateltava „perusteen lain“ („der Satz vom Grunde“) muodoista vapautuneena.

Mitä Hartmannin metafysiikkaan tulee, katsoo tekijä, että hänen teoriasensa kauttaaltaan lepäävät kestävämmällä pohjalla. Hartmannin väite, että hän induktiota käyttämällä on päässyt tuloksiinsa, ei pidä paikkaansa. Varsin ankarasti arvostelee tekijä Hartmannin „metafyysillisen tajuttoman“ käsitettä sekä sen yhteydessä m. m. hänen käsitystään „tajuttomien mielikuvien“ olemassaolosta. Myöskin Hartmannin esittämä maailmankehityskulkuajatus lähtee mielivaltaisista premisseistä. Onko tekijä tässä kritiikissään aina todella osunut Hartmannin metafysiikan ytimeen, on vaikeata ilman muuta sanoa.

Tekijän mielestä Hartmannin metafysiikka liikkuu aivan toisella tasolla kuin Schopenhauerin. Sitä olisi mieluummin nimitettävä ontologiaksi kuin metafysiikaksi. Hän tahtoi erottaa toisistaan nämä kaksi käsitettä, jotka yleisesti sekotetaan yhteen. Metafyysikka, semmoinen kuin esim. Schopenhauerin — olkoon ettei hän itse aina malttanut pysyä sen rajojen sisäpuolella — pyrkii saamaan selville vain kokemusmaailman, etsien sille yhteistä alkuperustetta. Ontologia taas koettaa tajuta olevaisen olemuksen. Se liikkuu samalla tasolla kuin uskonto. Metafyysikka on sekä mahdollinen että tarpeellinen. Siinä tosin ei toistaiseksi ole päästy hypoteeseja pitemmälle, mutta yleinen virtaus filosofiassa on kuitenkin se, ettei voida jäädä pelkän empirismin kannalle. Ontologia, kuten Hartmannin, on pikemmin aaterunoilua kuin tiedettä.

Schopenhauerilla ajattelu ja oleminen merkitsevät toistensa vastakohtia. Hartmannilla on päinvastoin. Hänen käsityksensä mukaan ainoastaan sellainen, joka ei sodi ajatuslakeja vastaan, voi olla olemassa. Schopenhauer pysyttelee yleensä kokemuksen, ulkoisen tai sisäisen, ulottuvilla. Hartmannin transsendenttinen spekulatio taas käy kokemuksesta pois päin.

Loppusilmäyksessä tekijä tekee yhteenvedon tutkielmansa tuloksista. Hän toteaa, että hänen käsittelemiensä kahden filosofin maailmankatsomusten välillä ei vallitse filosofista suhdetta. Perimmäinen syy tähän erilaisuuteen on etsittävässä heidän erilaisista persoonallisuuksistaan, sillä viime kädessä on filosofia luojansa persoonallisuuden ilmaus. Mitä taas Hartmannin filosofian sisäiseen arvoon tulee, johtuu tekijä siihen lopputulokseen että se, olematta mikään edistysaskel Schopenhauerin filosofian rinnalla, päinvastoin tietää taantumusta. Jälkimmäisen filosofia on kehityksen suuntainen ja sisältää elinvoimaisia aatteita. Hartmannin johti hänen systeeminrakentamisviettinsä harhaan. Hän eksyi hedelmättömään dialektiikkaan ja loi systeemin, jonka suuremmoisuutta ja rakennustaiteellista kauneutta syystä voi ihailia, mutta joka ei sisällä avainta tulevaisuuteen. —

Kuten jo alussakin sanoin, on tekijän myötätunto yleensä enemmän Schopenhauerin puolella, joskaan hän ei tahdo ummistaa silmiään eräiltä Schopenhauerin heikkouksilta, jotka tulevat esiin hänen filosofiassaan. Hartmannin arvostelussa pistää toisinaan esiin hieno ivan kärki. Miten yksi-puolinen tekijä mahdollisesti on ollut langettaessaan tuomionsa Hartmannista, en tahdo ottaa ratkaistakseni. Tutkielman luonne on nyt kertakaikkiaan semmoinen, että siinä on asetettava määrätylle kannalle.

Esitystapa teoksessa on aiheen vaikeuteen nähden saatu varsin yleistajuiseksi, joten sellainenkin, joka ei näihin kysymyksiin ole enemmälti perehtynyt, pystynee sitä joltisestikin lukemaan. Sanonta on erittäin täsmällistä. Tekijä on luontevasti saanut monet filosofiset käsitteet puetuiksi suomalaiseseen asuun.

Tieteen kannalta katsoen voisi ehkä valittaa sitä, että tekijä julkaisessaan teoksensa suomenkielellä on kääntynyt varsin rajotetun lukijapiirin puoleen. Olisi suonut, että hänen esittämänsä mielenkiintoiset, uudet ja omaperäiset näkökohdat — nimenomaan Schopenhauerin filosofiaa koskevat — olisivat tulleet laajemmin tunnetuiksi tieteellisessä maailmassa ja aiheuttaneet ajatustenvaihtoa, mikä kaikki olisi ollut mahdollista, jos teos olisi kirjotettu jollain suurista sivistyskielistä. Toisaalta ei voi olla tuntematta iloa siitä, että tämänluontoisen tutkielman julkaiseminen suomeksi on tullut kysymykseen. Sillä on joka tapauksessa tehty palvelus kansalliselle kulttuurillemme. Ja toivottavaa olisi, että siihen laajemmaltikin tutustutaisiin, jottei sen tarvitsisi jäädä yksistään akateemiseksi oppinnäytteeksi. Tämän tähden olen ottanut teoksen sisällyksen yksityiskohtaisemmin puheeksi.

Erik Ahlman.

Politiikka ja morali.

I.

Kysymys politiikan ja moralin keskinäisestä suhteesta kuuluu niihin ongelmiin, jotka aina ovat askarruttaneet ihmismieltä ja aina pysyvät yhtä aktualisina. Nimenomaan maailmansodan taustaa vastaan on tämä kysymys taas saanut entistä suuremman kantavuuden. Mitä meihin suomalaisiin tulee, on nuori itsenäisyytemme, joka tarjoaa suuremman tilaisuuden poliittiselle toiminnalle sen eri muodoissa, omiaan saattamaan tämänkin kysymyksen entistä enemmän etualalle ja pakottaa ihmisiä määräämään kantansa siihen nähden.

Laajakantoisuudestaan ja tärkeydestään huolimatta — tai ehkä myös juuri sen tähden — on tämä samainen kysymys sitä laatua, että kaikkia tyydyttävän ratkaisun löytäminen siihen on vaikeata, ettemme sanoisi mahdotonta. Perimmältään tämä asianlaita johtuu siitä, että kysymyksen, kulloinenkin ratkaisu ei läheskään yhtä paljon perustu teoreettiseen selvittelyyn ja tosiasioiden toteamiseen, kuin asianomaisten selvittelijän temperamenttiin, luonteeseen, maailmankatsomukseen ja subjekiiviseen arvosuhtautumiseen yleensä. Mutta joskin on myönnettävä näin olevan, niin kumminkin mielenkiinnolla tutustuu tutkimuksiin, jotka kysymystä valaisevat puolelta tai toiselta. Äskettäin on ilmestynyt prof. G. G. Rosenqvistiltä asiaa käsittelevä tutkielma „*Statskonst och människovärde*“, jonka tekijä on omissaan Th. Reinin muistolle. Tutustuminen tähän kirjaseen antoi tämän kirjottajalle sysäyksen ottaa puheeksi moralin ja politiikan suhteesta esiintyneet mielipiteet tämänkin aikakauskirjan palstoilla. Käytän tällöin hyväkseni eräitä prof. Rosenqvistin teoksen asiallisia tietoja ja teen lyhyesti selvää hänen henkilökohtaisesta kannastaan semmoisena kuin se maini-

tussa tutkielmassa käy ilmi. Oma esitykseni tulee paraasta päästä olemaan referoiva, todentava ja teoreettinen, siis kirjoitettu sine ira et studio; tehdessäni selkoa eri käsityksistä vain mainitsen, mitä vastaväitteitä eri katsomuskantoja vastaan on esitetty ja voidaan esittää.

Että politiikka ja morali käytännössä ovat ristiriidassa keskenään, sen osoittaa ilmeisesti ja kouraantuntuvasti sekä ihmiskunnan tähänastinen historia lehti lehdeltä että nykyinen meitä ympäröivä lähempi tai kaukaisempi valtiollinen todellisuus. Morali tietää hyvänä olemista ja siksi pyrkimistä, hyödystä ja menestyksestä lukua pitämättä, alistumista siveyslainsalle; politiikka taas miltei pä tämän vastakohtaa: valtiot ovat siinä saaliinhimoisia petoeläimiä, jokainen valtio koettaa levittää itseään minkä voi ja käyttämällä keinoja mitä hyvänsä. „Itsekkyys ja häikäilemättömyys ovat valtioitten johtolähtinä; niitten keinoja ovat rauhan aikana vilppi ja oveisuus, sodan aikana häikäilemätön väkivalta; molemmat korkeimmassa asteessaan. Emme tahdo moralisestil ylevää ja empiivää valtiomiestä, vaan semmoista, joka millä hinnalla hyvänsä saavuttaa menestystä.“¹ Kunhan ensin on saavutettu haluttu tulos, niin kyllä asian moralisesta puolesta aina jotenkuten selviydytään. Voihan käyttää menetelmää, jonka Kant karakterisoi sanoilla: *fac et excusa*, käytä sopivaa tilaisuutta itsekääseen menettelyyn hyväksesi ja anna menestyksen saada sen näyttämään oikeutetulta. Perästäpäin voit kyllä aina löytää lieventäviä ja kaunistelevia momentteja. „Kun loppu on hyvä, on kaikki hyvä“, sanoo sananlasku ja eräässä mielessä voidaan tämä sovelluttaa valtioitten egoistiseen politiikkaankin.

Politiikka ja morali, nimenomaan jos moralilla tarkotetaan samoja siveellisiä normeja, joiden noudattamista vaaditaan yksilöiltä heidän keskinäisessä kanssakäymisessään, näyttävät todella olevan keskenään ristiriidassa. Kysymys on nyt: onko ja millä tavalla politiikka ja morali saatettava sopusointuun toistensa kanssa? Tähän liittyy läheisesti toinen kysymys: missä määrin on tämä mahdollista? Seuraavassa käsittelemme asiaa etupäässä ensimmäisen kysymyksen puitteissa.

Tällöin voimme havaita, että moralin ja politiikan välinen ristiriita on tahdottu ratkaista kolmella päätavalla. Ensimmäinen suunta kieltää kokonaan sovelluttamasta moralisia näkökohtia politiikan valtioiden-

¹ Erich Franz, *Politik und Moral*. Göttingen 1917.

välisen toiminnan alalle. Valtiot suhteessa keskenään ovat kokonaan „hyvän ja pahan tuolla puolen“ ja niin myös niitä edustavien henkilöiden toiminta, politiikka toisin sanoen lankeaa täysin moralin valtapilriin ulkopuolelle. Toinen, tälle aivan päinvastainen kanta taas vaatii, että yksilöjä velvottavan moralin vaatimukset, usein lisäksi nimenomaan kristinuskon hengen mukaisessa muodossaan ovat koko ankaruudessaan sovellettavat valtioelämän alalle. Kolmatta suuntaa edustavat ne, jotka ovat sitä mieltä, että politiikka kylläkään ei ole vapautettu moralisia näkökohtia huomioonottamasta, mutta että valtiollisessa elämässä vallitsee morali, joka suorastaan ei ole yksilöjenväliseen moraliin verrattavissa vaan väljempi kuin se; taikka väitetään että politiikkaa pitää tosin kauttaaltaan olla johtamassa moraalisten tarkotusperien, jotka kuitenkin toteutettuina valtioidenvälisissä suhteissa useinkin saavat samallaisia muotoja kuin ne, jotka yksilöjen keskeisissä suhteissa johtuvat epämorallisista vaikuttimista. Niin esim. sota voi kummankin puolueen taholla johtua siveellisistä vaikuttimista, mutta seurauksena tästä huolimatta on hengen riistäminen lähimmäiseltä, siis ulkonaisesti samallinen teko, mikä yhtelskuntamorallin kannalta katsoen olisi rikos, murha.

Se kanta, joka kokonaan uhraa moraaliset arvot poliittisen menestyksen alttarille, merkitään paraiten nimityksellä *macchiavellismi*. Nimitys johtuu kuten tunnettua kuuluisasta florensilaisesta valtiomiehestä Niccolò Macchiavellista (synt. 1469, kuollut 1527), joka tälle poliittiselle käsityskannalle ja sen käytännöllisille menetelmille on antanut klassillisen muodostuksensa teoksessaan „Il Principe“ (Ruhtinas).¹ M. esittää kantansa sen äärimmäisessä, radikalimmassa muodossa, rehellisesti, peittelemättä ja kaunistelematta sekä selvyydellä, joka ei jätä mitään toivomisen varaa. Että M. ei myönnä suurtakaan osuutta moraalille tekijöille silloin, kun on kysymys valtiollisesta toiminnasta, voi jo havaita eräiden „Il Principen“ lukujen otsakkeista kuten: „Niistä, jotka rikosten kautta pääsevät herruuteen“. „Missä määrin ruhtinaan on pidettävä sanansa.“ (Samoin esim. seuraava otsake M:n teoksessa *Discorsi sul Livio*: „Siitä, että alhaisista olosuhteista korkeaan asemaan päästään enemmän petoksen kuin väkivallan avulla.“) Aivan selväksi käy kuitenkin M:n suosittelman valtiotaidon täydellinen immoralisuus tai ehkä pikemmin amoralisuus, kun

¹ Ruhtinas (Il Principe), suomentanut O. A. Kallio.

ryhtyy tutkimaan teoksen sisällystä. Ruhtinas ei saa kammota mitään keinoa sillä perusteella, että ne sotisivat oikeuden ja ihmisyyden vaatimuksia vastaan. Onnistuneitten ja etevien valtiomiesten esikuvia ovat hänestä paavi Aleksanteri VI ja hänen poikansa Cesare Borgia. „Alexanteri VI ei ikinä tehnyt muuta kuin petti ihmisiä eikä edes koskaan ajatellutkaan muuta, ja hän löysi aina ihmisiä, jolta hän saattoi pettää. Milloinkaan ei ole ollut ihmistä, joka suuremmalla voimalla vakuutti, joka juhlallisemmin valoin vannoi, ja joka vähemmin piti sanansa. Siitä huolimatta onnistuivat häneltä aina hänen petoksansa, koska hän hyvin tunsii maailman tältä puolelta.“ Näin kertoo M. ilman vähintäkään paheksumista ja lisää: „Ihmiset ovat niin yksinkertaisia, . . . että se, joka pettää, aina löytää jonkun, joka antaa pettää itsensä.“ Cesare Borgian konnantöistä, rikoksista ja julmuuksista antaa M. seuraavan loppulausannon: „Jos nyt kokoon yhteen kaikki nämä herttuan toimenpiteet, en voi häntä moittia mistään; päinvastoin . . . näyttää minusta oikealta asettaa hänet esikuvaksi kaikille niille, jotka onnensa ja vierasten asellten kautta ovat kohonneet herruuteen. Sillä hänenkaltaisensa suurihenkinen ja korkealle pyrkivä mies ei voinut menetellä toisin.“ Eräs luku käsittelee sitä, missä määrin julmuus voi olla hallitsijalle eduksi. M. sanoo, että hallitsijalle on tärkeätä saada lempeän maine, mutta jos kumminkin on tarpeellista harjottaa julmuutta, on parasta panna aikeensa täytäntöön yksin kerroin, vaikkapa laajemmassa mitassa, kuin jatkuvasti harjottaa julmuuksia. Sillä suurimmatkin julmuudet, kun ne suoritetaan yhdellä erää vaarallisten vastustajien tieltäralvaamiseksi, unohtaa kansa pian, jos hallitsija sittemmin osottaa lempeyttä ja koettaa päästä alamaistensa suosioon. Jos hän sitävastoin aika ajoin ryhtyy julmiln tekoihin, saa hän epäluotettavan ja julman hallitsijan maineen, eikä hän koskaan voi luottaa alamaisiinsa vaan hänen täytyy aina pitää kädessään miekkaa. Yhtä kynnillistä ja kylmää moraalista piittaamattomuutta osottaa M:n esitys siitä, missä määrin ruhtinaan on pidettävä sanansa. Hän sanoo: „Viisas hallitsija ei voi eikä hänen tarvitsekkaan pitää sanaansa, jos sen noudattaminen kääntyisi häntä itseään vastaan ja jos ne syyt, jotka ovat saattaneet hänet sen antamaan, ovat lakanneet vaikuttamasta.“ Se, joka paraiten on osannut näytellä ketun osaa, on M:n mukaan aina päässyt pisimmälle. Mutta tärkeätä on, että aina osaa näyttää luotettavan, jalomielisen ja hurskaan hallitsijan osaa. Ulkonäkö on pääasia, sillä sen mukaan ihmiset arvostelevat.

Tarpeellista ei ole tässä sen pitemmälti puuttua M:n „Ruhtinaassa“

esittämiin ajatuksiin (semminkin kun tämä teos nykyään on olemassa suomeksi käännettynä). Jo ylläesitetystäkin käy ilmi hänen oppinsa yleinen luonne, nim. se, ettei valtiomiehen toiminnalla macchiavellistisessä mielessä ole mitään kosketuskohtia moralin eikä inhimillisyyden kanssa.

M. ei suinkaan kiellä hyvän ja pahan välisen erotuksen olemassa-oloa; päinvastoin hän itse usein käyttää näitä käsitteitä. Mutta macchiavellismissa ei niillä ole mitään käytännöllistä merkitystä. Kysymys siellä kuuluu: onko tämä tai tuo tarkotuksenmukaista vai epätarkotuksenmukaista, hyödyllistä vai vanhingollista? M:n käsityskannan mukaan ovat „hyvä“ ja „paha“ ikäänkuin kaksi eri tietä, kaksi samalla tasolla olevaa mahdollisuutta, joiden välillä käy mielivaltaisesti valitseminen. Ratkaisu riippuu tällöin kokonaan hyötynäkökohdista. Hyöty, menestys on näinollen hyvän, siveellisen yläpuolella.¹ On totta, että politiikassa useinkin miltei pakosta näkökohdat „tarkotuksenmukainen“ ja „epätarkotuksenmukainen“ astuvat etualalalle saattaen „hyvän“ ja „pahan“ käsitteet varjoon. Mutta macchiavellismissa on edellinen mittapuu yksinomainen. Juuri tässä on macchiavellisin heikkous.

M:n opin perusotaksumia on, että ihmiset kauttaaltaan ovat egoistisia ja semmoisia huonoja ja halpamaisia joka suhteessa. Monesta M:n lausunnosta ilmenee tämä morallinen pessimismi. „Ihmiset eivät milloinkaan tee hyvää muuta kuin pakosta“, sanoo hän eräässä kohdin (Discorsi I kirja). Huomattakoon, missä merkityksessä M. tässä käyttää sanaa „hyvää“. Hänen käsityksensä „uskollisuudesta“ näkyy seuraavasta lauseesta: „Viisaan hallitsijan täytyy sentähden ajatella aina keinoja, joiden kautta hänen kansalaisensa aina kaikissa olosuhteissa ja ajankänteissä tarvitsevat hänen hallitustaan: ja silloin ovat he aina olevat uskollisia.“

M. ei kuitenkaan voi olla johdonmukainen käsityksessään ihmissuvun perinjuurisesta ja pysyväisestä kehnoudesta. Henkilön, joka on tämmöisellä kannalla, ei järjen nimessä luulisi voivan vaatia ihmisiltä siveellisiä avuja. Mutta niin kuitenkin tekee M. Hän vaatii kansalaisilta isänmaarakkautta, uhrautuvaisuutta, velvoitusudentuntoa y. m. Eräs luku (Discorsin III kirjassa) alkaa otsakkeella: „Siitä, että hyvän kansalaisen rakkaudesta isänmaahan pitää unohtaa henkilökohtaiset loukkaukset.“ Näin ollen on M:n pakko turvautua samaan siveelliseen maailman järjestykseen, minkä

¹ Ks. Karl Heyer, Der Machiavellismus. Berlin 1918.

hän tosiasiaassa on kieltänyt. Ja syy tähän epäloogillisuuteen ei tietysti voi olla muu kuin se, että hän itse vaistomaisesti tajusi, ettei hänen järjestelmänsä yksin niillä rakennuspuilla, joista hän sen oli rakentanut, voinut pysyä pystyssä. M:n teorian suuria virheitä on juuri, että se ei kiinnitä huomiota siveellisiin tekijöihin kansan ja valtion elämässä n. s. Imponderabilioihin. Sentähden ei macchiavellismi olekaan todellista „reallpolitiikkaa“. Valtiovalta, joka ei ota toiminnassaan lukuun minkäänlaisia siveellisiä näkökohtia, ei voi myöskään oman kansansa puolelta ajanpitkään toivoa mitään kannatusta ja näin ollen se sortuu enemmän tai myöhemmin.

Tähän tulee lisäksi eräs seikka, joka tekee, että macchiavellismin johdonmukaisesti käytännössä toteutettuna täytyy kumota itsensä. M:lleen ovat esim. totuus ja valhe kaksi yhtä hyväksyttävää tietä valtiollisten tarkotuserien saavuttamiseksi. Mutta häneltä jää huomaamatta, että jolle totuus olisi primäärinen ja perustava politiikassa, ei valheella olisi mitään tehoa. Jokaisen valheen täytyy nimittäin tullakseen uskotuksi näyttää totuudelta. Valhe edellyttää, että se, jolle valehdellaan, yleensä on taipuvainen luottamaan kanssaihmisensä sanoihin. Valehtelevä on siis mahdollista vain sentähden, että toden puhuminen on normalitila ihmisten kanssakäymisessä. Näinollen imee valhe tavallaan voimansa totuudesta, ilman sitä edellistä ei voisi olla olemassa. Totuus pidentää valheen elämää. Sanoetaan, että „valheella on lyhyet jäljet“, mutta vielä lyhemmät sillä olisi ilman totuutta. Näin ollen on valheen ja totuuden rinnastaminen itse asiassa, ei vain morallisesti tuomittavaa vaan oikeastaan mahdotonta, absurdia. Samoin kuin valheen on muunkin epämorallisen laita M:n systemissä. Jos asiaa lähemmin tarkastaa, voi nimittäin havaita, että epämoralliset keinot ovat loiseläimiä, jotka pysyvät elossa yksinomaan siveellisten voimain varassa, ne kuluttavat aina sitä pääomaa, joka on hyvän avulla koottu. Näin siis kumoo, kuten sanottu, macchiavellismi itsensä: se edellyttää morallista järjestystä, mutta samalla kieltää sen teoriassa ja hävittää sitä käytännössä.

Tutkielmassaan „Der Machiavellismus“ kysyy Karl Heyer, vetääkseen viimeisen johtopäätöksen tästä opista: Kuka on oikeastaan paras macchiavellisti? Vastaus: Se joka hankkiakseen itselleen morallista luottoa kieltää macchiavellismin! Tämä osottautui jonkun aikaa M:n kuoleman jälkeen. Ne, jotka paraiten olivat tajunneet suuren florensilaisen opin, usein kiivaimmin taistelivat sitä vastaan. Tämän kautta he olivat macchiavellistisempia kuin M. itse, joka avoimesti ilmaisi mielipiteensä; he vasta

olivatkin varsinaisia macchiavellistejä. Todella merkillinen tulos, joka vielä kerran osottaa, miten tämä systemi itse kumoo itsensä. „Sen, joka tahtoo sitä noudattaa, sen täytyy se kieltää, ja joka sen tunnustaa omaksuvansa, se voi huonosti sitä seurata!“

Mikä on M:n mukaan valtion tarkoitus? Tuon kuuluisan ja merkityksellisen systemin luoja ei, niin oudolta kuin se kuuluneekin, missään ole selvästi sitä ilmaissut. M. ei yleensä liene tajuisesti ottanut edes tätä asiaa mietiskelyn alaiseksi. Hän tuntee kyllä kaikki tarkoituksen mukaisuudet valtioelämässä, muttei mitään tarkotusta, jota vasten ne ovat olemassa. Koko macchiavellismien hengestä käy kuitenkin ilmi, että valtion olemassaolon tarkoituksena ei ole muu kuin: valta sen itsensä vuoksi. Niinkuin näkyy, on siis tämä valta täysin sisällyksetön Treitschke, joka kuten niin monet muut kyllä näkee valtion olemuksen vallassa, pitää kuitenkin macchiavellismien sisällyksetöntä valtaa sen huompana piirteensä (Politiik I). Macchiavellismissa tuota puhdasta sen itsensä vuoksi olemassaolevaa valtaa palvelee kaikki: petos, valhe, rikokset, mutta myös kansan taloudellinen hyvinvointi, oikeusjärjestys, uskonto (uskonto on „yhteiskunnan pystyssä pysymiselle ehdottoman tarpeellinen asia“, sanoo M.); ihminenkään ei ole muuta kuin välikappale, kansalaiset ovat vain se aines, millä valtiomies tekee työtä.

M. antoi selväpiirteisen teoreettisen ilmauksen niille poliittisille periaatteille, joita hänen aikanaan noudatettiin, nimenomaan renesanssin aikaisessa Italiassa. Toisaalta on hänen teoksensa valtavasti vaikuttanut valtiolliseen praksikseen uudella ajalla. „Il Principestä“ ovat hallitsijat ja valtiomiehet ammentaneet ohjeita häikäilemättömälle etupolitiikalleen. Tästä kirjasta voi täydellä syyllä sanoa, että se on „kulunut valtionmiesten käsissä“. — Todistuksena muuten siitä miten suuresta määrin M:n mielipiteet olivat hänen aikansa hengen mukaisia voi mainita, että „Il Principen“ ensimmäinen painos julkaistiin paavi Clemens VII:n suostumuksella („con Gratie et Privilegi di N. S. Clemente VII“). Tuskin vähemmän kuvaava piire ajalle on se, että Macchiavellin huvinäytelmä, jolla oli pappisvihollinen tendenssi esitettiin Roomassa paavi Leo X toimesta!

Joskin macchiavellismi asettaessaan itsekkyyden ja ihmisten otaksutun luontaisen huonouden kaiken valtiollisen toiminnan perustaksi on osunut harhaan, on kuitenkin myönnettävä, että tämä oppi eräiltä puolin on arvokkaalla tavalla valaissut ihmisluonteen olemusta ja viitannut tosiasiallisesti

olemassa oleviin tekijöihin, joihin välttämättä on valtiolamässä kiinnitettävä huomiota. Ihmisten pitäisi olla läpeensä hyviä — mutta he eivät ole. On oltava epäluuloisia ihmisiin nähden. Tähän macchiavellisiin puoleen on m. m. Fichte kiinnittänyt huomiota ja ymmärtänyt antaa sille arvon. Valtion pakottavana järjestönä täytyy ottaa lukuun ihmisten huonous, heidän itsekäät ja pahat alvoutuksensa. Nimenomaan tulee tämä seikka juridiikassa kysymykseen; sen täytyy lähteä periaatteesta: *quisque praesumatur malus, donec probetur bonus* („jokainen on oletettava huonoksi, kunnes on osottautunut hyväksi“). Ero tämän ja M:n valtiokäsityksen välillä on etupäässä siinä, että silloin kun macchiavellismi otaksuu, että ihmiset ovat vain huonoja, on asianmukainen ja oikeampi käsitys se, että ihmiset ovat myös huonoja. Semmoinen valtiojärjestelmä, joka perustuu otaksumaan ihmisten perinjuurisesta huonoudesta ei kuten ylempänä on ollut puhe, voi pysyä pystyssä. Semmoista hallintakoncistoa, joka toimisi yksinomaan egoistisien toisiaan tasapainossa pysyttävien punnusten varassa, ei nerokkainkaan järki voi keksiä. Lopulta on kumminkin turvaututtava siveellisiin voimiin.

Erik Ahlman.

Politiikka ja morali.

II.

Häikäilemättömän, kokonaan moralin vaatimuksista piittaamattoman macchiavellismien täydellinen vastakohta on se kanta, jonka mukaan valtioelämässä ja valtioiden välisissä suhteissa on noudatettava samoja siveellisiä normeja, jotka ovat yksilöitten kesken vallitsemassa. Jos kerran yksilöjen keskinäisissä suhteissa on väkivalta ja petos kielletty, tulee samoin olla myös valtioiden kesken. Valtiomies ei siis toimiessaan kansan ja valtionsa edustajana saa menetellä toisin kuin hän menetteli yksityismiehenä, omaa asiaansa ajaessaan; yhteisön etu ei oikeuta häntä poikkeamaan niistä periaatteista, joita hänen tulee noudattaa sen yhteisön keskuudessa, johon hän kuuluu. Ei saa olla kahta eri moralia, toinen ankarampi ja ehdottomampi, yksilöjen välinen, toinen löyhempi ja tarkoituksenmukaisuuden näkökulman alle alistettu, valtiollinen morali. Egoismi ja epäoikeudenmukaisuus on yhtä vähän luvallista kansojen kuin yksityistenkin kesken. Poliitikalle ei ole myönnettävä siveellisessä suhteessa mitään erivapautuksia.

Tämmöistä kantaa voi hyvällä syyllä nimittää „idealistiksi“. Voisi myös väittää, että sen toteuttamisen kautta luotaisiin „idealinen“ oloita valtioelämään — jos vaan kaikki sen todella ja vilpittömästi omaksuisivat, t. s. jos ihmiset olisivat toisenlaisia kuin he todellisuudessa tunnetusti ovat.

Prof. Rosenqvist edustaa nähdäkseni kirjasessaan „Statskonst och människovärde“ pääasiassa juuri tätä kantaa ja taistelee käsityksiä vastaan, jotka tavalla tai toisella haluavat asettaa poliittisen toiminnan eettilliset normit toiselle tasolle kuin yksilöjenvälisen. Samoin kuin moralissa yleensä ei saa olla kysymys siitä missä määrin teko on tarkoituksenmukainen tai tuottaa menestystä ja hyötyä, yhtävähän saavat hyötynäkökohdat määrätä valtiollista-

kaan toimintaa, jos tämä joutuu ristiriitaan moralin kanssa. Prof. G. myöntää kyllä, etteivät moralinsaarnaajien abstraktiset kaavat semmoisinaan aina ole sovellettavissa konkreettisen valtiollisen elämän moninaiisiin ilmiöihin; mutta kumminkin tuntuu siltä, että hänellä on miltei liian vahva usko yleisen kaikkia sitovan moralin olemassaoloon. Tosiasiassa vaihtelevat konkreettisissa tapauksissa käsitykset siitä, mikä kulloinkin on oikeata, varsin suuresti. Ja erittäinkin mitä kansojen suhteisiin tulee voi panna merkille, että toinen kansa pitää oikeana sitä mikä toisesta on mitä suurin rikos tai verinen vääräys. Tässä ei auta edes vetoaminen omiintuntoihin, sillä nekin ovat kummallakin erilaiset. Yleispätevä morali ei ainakaan vielä ole yleinen psykologinen tosiasia, vaan pikemminkin ihanne.

Prof. G. myöntää myös, että valtioelämässä tarjoutuu velvollisuusristiriitoja, jotka ovat vielä monimutkaisempia ja vaikeammin ratkaistavia kuin yksityiselämän moraliset konfliktit. Mitään selviä ohjeita siitä, miten niistä on selviydyttävä rikkomatta moralia vastaan ainakin jossain muodossa, ei kirjottaja anna. Hän kyllä huomauttaa, että ihmisarvo (människovärde) on pyhä yli kaiken muun ja loukkaamaton. Mutta on huomattava, että ihmisarvon rinnalle voidaan asettaa „valtionarvo“ ja sen vaatimukset, jotka eivät kenties aina läheskään lankee yhteen edellisen kanssa. Miten vaikeata todella on aina saattaa sopusointuun niitä vaatimuksia, joita morali asettaa valtiomiehelle ihmisenä, ja niitä, jotka hän tuntee itsessään yhteisön edustajana, osottaa eräs Fredrik Suuren lausunto. Kuten tunnettua kirjotti hän kerran siveellisessä suuttumuksessa teoksen „Antimachiavel“, mutta kuuluu kumminkin sanoneen, että hän yksityismiehenä ehdottomasti pitäisi sanansa, mutta hallitsijana sitävastoin epäröimättä olisi valmis uhraamaan valtiolle vaikkapa kunniansakin, jos valtion olemassaolo sitä vaatisi. Ja Treitschke, joka ei suinkaan kiellä siveellisten tekijöiden merkitystä valtioelämässä, sanoo, ettei valtiomiehellä ole oikeutta lämmitellä käsiään isänmaansa savua-vien raunioitten ääressä, itsetyytyväisenä lausuen: en ole koskaan valehdellut.

Yksilöt voivat helpommin toimia silmälläpitäen moralin, lähimmäisenrakkauden vaatimuksia kuin valtiot ja ne yksilöt, jotka sitä edustavat. Kun yksilö toimii moralisesti epäitsekästi, koettaa hän useimmiten toimia tavalla, joka on edullista hänen lähimmäiselleen; häntä johtaa siis tavallaan tarkoituksenmukaisuuden periaate. Kun valtiosta sanotaan että se toimii itsekästi, voi tämä kuitenkin samalla tapahtua henkilöiden kautta, jotka kukin

yksilöinä toimivat epäitsekkäästi. Kun nyt siis valtiomiehen toiminta joutuu ristiriitaan moralin kanssa, ei moralinvastaista niinpaljon ole hänen tahtonsa, jonka suunta, kuten sanottu, on epäitsekäs tai ainakin voi olla, kuin se muoto, missä hän on pakotettu toimimaan, se tapa, millä hän katsoo itselleen olevan välttämätöntä palvella isänmaataan. M. m. tämä seikka vaikuttaa, että valtiollinen morali ei lankea yhteen yksilöjenvälisen moralin kanssa. Valtio toimii nim. itsekkäästi sen kautta, että sen eräät jäsenet ajavat sen etuja, itse epäitsekkäinä, vieläpä monasti uhraten oman itsetuntonsakin. Siveellisten tekijäin merkitystä valtiollisessa elämässä ei kukaan voi kieltää, joka syvemmältä on perehtynyt niihin voimiin, jotka kannattavat kansojen elämää. On epäilemättä aivan oikein, kun prof. Rosenqvist huomauttaa, että n. s. realipolititot karkeassa mielessä itseasiassa eivät ole mitään realipolitikkoja: myöskin morallinen tunne ja oikeudenmukaisuuden vaatimukset ihmispsykyssä ovat epäilemättä tekijöitä, joita valtiot ja valtiomiehet eivät voi jättää huomioon ottamatta. Valtiollisen menettelyn kussakin yksilytystapauksessa täytyy nojautua jonkun määrätyn ihmisryhmän oikeustajuntaan; kysymys onkin enemmän vain siitä minkä. On varsin selvää, että tilapäisiin suotuisiin ulkonaisiin menestyksiin perustuvat poliittiset edut ovat aivan näennäisiä, jos ne eivät samalla johdu todellisista tarpeista, joiden toteutumisen kansa sisimmässään tuntee oikeutetuksi. Mutta kumminkin voi kysyä, onko olemassa ainoatakaan tekoa ainakaan kansainvälisessä politiikassa, joka ei olisi ristiriidassa jommankumman puolen oikeudentajunnan kanssa. Vaikeata on kansan hankkia itselleen etuja muuten kuin toisen kustannuksella. Jos tämä tapahtuu niinsanoakseni laillisesti, on se mahdollista useinkin vain siten, että toinen omaa aikaisemmin saatuja edellytyksiä ja oikeuksia itselleen edullisen toiminnan harjoittamiseen, oikeuksia jotka tuntuvat toisesta kärsimään jäävästä puolueesta itseasiassa vääräyksiltä, ei tosin positivisen oikeuden, vaan sen oman morallisen tajunnan valossa. Jos taas toinen ryhtyy väkivallalla tai vilpillä hankkimaan itselleen etuja, näyttää tällainen ymmärrettävästi vastapuolesta vielä kouraantuntuvammalla tavalla väärältä. Tämän kirjottaja tosin ei itse voi kokemuksesta väittää mitään siitä, missä määrin moralin sovelluttaminen ankarassa, lähimmäisen rakkauden vaatimuksia tyydyttävässä muodossa on mahdollista politiikan alalla, mutta puusta katsoen tuntuvat jo teoriassa vaikeudet tässä suhteessa niin ylivoimaisilta, että täytyy sanoa: suo siellä, vetelä täällä. Pelkään pahasti, että lopulta kumminkin osottautuu oikeaksi se väite, että etupäässä vain poliittisen

taistelun muodot tulevat lievemmiksi ja inhimillisemmiksi, kehityssuunta tosin, jonka prof. R. periaatteellisesti hylkää, koska sillä ei hänestä häviötä pahan juuria.

Yksilö voi oikeuden ja lähimmäisenrakkauden hyväksi uhrata omat etunsa, vieläpä elämänsäkin, mutta kenenkään valtiomiehen on totta puhuen vaikeata, tai oikeammin mahdotonta uhrata niiden hyväksi oman kansansa etua, vielä vähemmän olemassaoloa. Voidaan tosin prof. R:n kanssa väittää, että tällöin asetetaan epäuskon kannalle, ei uskota, että oikeus ja hyvä maailmassa lopulta voittaa, ei uskota siveelliseen maailmanjärjestykseen kaiken olevaisen perusprinsippinä. Tässä täytyy kumminkin ottaa huomioon eräs asia. Yksilö voi toimia ottamatta ollenkaan huomioon tarkotuksenmukaisuussyitä silloin, kun on kysymys hänestä itsestään. Hän voi tehdä minkä hän tuntee oikeaksi senkin uhalla, että hän tietää siten voivansa syöksyä perikatoon, vieläpä varmasti tietäen, että niin on tapahtuva. Mutta toinen on kysymys, käykö valtiomiehen näin menetteleminen, voiko hän koskaan jättää tarkotuksenmukaisuusnäkökohtia laskusta pois? Eiköhän sekin valtiomies, joka väittää toimivansa moraliin mukaisesti ja näyttääkin niin toimivan, lopulta menettele niin sen vuoksi, että hän laskee sen ajanmittaan olevan hänen kansalleen edullisinta. Hän luottaa ehkä tällöin ihmiskunnan moraalisen opinionin, painostuksen käytännössä manifestoituvaan voimaan, siihen siveelliseen tarmoon, jonka hän tekonsa kautta uskoo voivansa herättää esille omassa kansassaan tai muuhun semmoiseen, mutta joka tapauksessa hän tekee laskelmia, hän punnitsee eri menettelytapojen vaikutuksia toisiaan vastaan, mutta tuskin hän heittäytyy silmät ummessa, ikäänkuin ihmeeseen luottaen pelkän korkeamman siveellisen maailmanjärjestyksen turviin. Joku kyynikko voisi sanoa, että moralisinkin politiikka on vain raffineeratumpaa kuin muu, että politikko käyttäen hienoa ja syvää tuntemustaan siveellisten tekijäin alalla osaa käyttää niitä nerokkaasti hyväkseen oman kansansa menestykseksi. Ja menestyksellä tässä täytyy tarkottaa ajallista menestystä, sitä, että kansa menestyy ja kauvan elää maanpäällä. Sillä ylen kysymyksenalaista on, voiko valtiollisessa elämässä ottaa huomioon mitään transsendenttejä ijäisyysnäkökohtia. Yksilö voi tosin sortua oikeuden puolesta siinä vahvassa uskossa, ettei hänen maallisen vaelluksensa keralla vielä kaikki ole loppunut, hän voi „praktillisen järjen“ vaatimusten mukaisesti toivoa, että kerran, haudan tuolla puolen, hänenkin tekonsa palkitaan sen todellisen siveellisen laadun perusteella, toivoa ja uskoa, että ijäisyys on toisin lan-

gettava tuomionsa kuin vajavainen ja epäoikeudenmukainen ajallinen maailma. Mutta valtio ja kansa näyttävät erikoisessa määrässä ajallisilta ja maallisilta muodostumilta, ja hyvin harvinainen lienee käsitys, että niillä olisi transsendentti korrelaattinsa ijäisyydessä, jossa niiden elämää säännöteltäisiin ikuisen vanhurskauden mittapuuta käyttäen. Kansat tosin eivät, kuten historia opettaa, elä ikuisesti, mutta ne elävät kuitenkin verrattomasti pitemmän ajan kuin yksilöt ja sentähden on, kuten J. V. Snellman Valtio-opissaan sanoo, niiden aina pidettävä huolta tietämättömästä tulevaisuudesta.

Voi siis kysyä, voiko valtiomies toimintaansa määrätessään nojautua muuhun kuin objektiivisiin tosiasioihin ja eikö mahdollisesti se henkilö, joka katsoo olevansa pakotettu enemmän kiinnittämään huomiota eräisiin siveellisiin tai uskonnollisiin näkokohtiin kuin realisiin mahdollisuuksiin, ole oikeastaan mies väärällä paikalla. Ja tähän voidaan lisätä, että nämä hänen siveelliset ja uskonnolliset periaatteensa sitäpaitsi viimeisiltään ovat subjektivisia. Sillä voi miltei varmasti sanoa, että on olemassa toisia henkilöitä, joiden siveellinen tietoisuus on sopusoinnussa tuon toisen kammoaman menettelyn kanssa. Juuri sentähden, että joku tietää kansansa siveellisen tietoisuuden olevan ainakin pääasiassa samalla kannalla, hän valtionsa ja kansansa edustajana uskaltaa ottaa vastuun päälleen. Tässä on huomattava, että, kuten jo ylempänä sanoin, ihmisissä tehoisina olevat siveelliset vaatimukset ovat otettavat mukaan realipoliittisina tekijöinä, joihin valtiollinen toiminta voi osaltaan nojautua. Mitä enemmän valtiomies niihin perustaa toimintansa, sitä korkeammalla kannalla hän meistä on, mutta liiallista on vaatia, että hän epäkäytännöllisenä idealistina yksinomaan luottaisi niihin, silloinkin, kun se inhimillisesti katsoen näyttää aivan toivottomalta, samaten kuin on sekä hylättävää että lopulta myös epätarkotuksenmukaista macchiavellistin tapaan kokonaan jättää ne luvusta pois. Valtiomieheltä vaaditaan ennenkaikkeaa vaistoa ja tahtia, niinhyvin käytännöllistä kuin siveellistäkin. — Esimerkkinä juuri edellämainitussa suhteessa epäonnistuneesta valtiomiehestä mainitsee J. V. Snellman Kustaa IV Adolfin, joka oli „kelpaamaton hallitsijaksi yksin siitäkin syystä, että hän piti omat oikeankuvitteensa valtion menestystä parempina“ (*Valtio-oppi*, suomal. käännös siv. 331—2, muist.). Muuten Snellmanin käsitys nyt kysymyksessä olevassa asiassa on sängen selvästi esitettyä hänen Valtio-opissaan ja palaan tuonnempana siihen. Prof. R. omalla kannallaan ollen ei voi sitä hyväksyä. Vaikeammin

tajuttavissa on Leo Mechelinin todellinen mielipide; ainakin on se kovin lyhyesti ja hämärästi ilmaistuna hänen Poliitikka ja morali-aiheesta kirjoittamassaan pienessä artikkelissa (*Per Brahes minne 1680—1880*). Kun hän kategorisesti sanoo: „Ei ole mitään välttämättömyyttä politiikassa poiketa moralin käskyistä eikä sentähden myöskään mitään oikeutta siihen“¹, on vaikea tietää, miten hän oikeastaan tahtoo asian ymmärrettäväksi, kun ei ole selvillä, mitä esim. sanalla „välttämättömyys“ tarkotetaan. Tarkottaako kenties M., että yhtiä tarkotuksenmukaiset tulokset aina saavutetaan käyttämällä morallsia keinoja? Että nim. hän pitää selvänä sitä, että politiikkaa harjotetaan tarkotuksenmukaisuuden merkeissä, näyttää käyvän ilmi, kun hän sanoo: „epäilemättä pitää yksinomaan järkisyiden määrätä poliittista toimintaa“, sillä mitä muuta kuin tarkotuksenmukaisuusyitä voisivat „järkisytyt“ olla? Mutta jos näin on kuin tässä oletan, johduttaisiin siihen, että epämoralinen toiminta politiikassa johtuisi joko pelkästä taitamattomuudesta tai sitten jostakin diabolisesta taipumuksesta pahaan niinsanoakseni sen itsensä tähden sen tuottamatta minkäänlaista hyötyä. Myöskin on tässä niinkuin niin usein muutenkin, kun moralista ja nimenomaan kun politiikasta ja morallsta puhutaan, hämärää, mitä morali-sanalla piilee. Kun on puhe poliittisen välttämättömyyden ja moralin keskinäisestä suhteesta, on varsin selvää, että jos morali-käsitteen sisällystä tarpeellisella tavalla muovailaan, todella päästään haluttuun sopusointuun niiden kesken. Mutta myös voidaan antaa moralille semmoinen sisällys, että osottautuu välttämättömäksi poiketa sen käskyistä, jos haluaa politiikkaa harjottaa (ainakin kansainvälistä). Jos valtioiden kesken olisi yleisenä tapana noudattaa korkeamman, esim. kristinuskon moralin, käskyjä, voisi ajatella, että näin ei tarvitsisi olla, mutta asiain nykyisillään ollen ei yksityinen valtio voi helposti noudattaa toisenlaista menettelytapaa kuin muutkaan. Valtio ei tässä ole samassa asemassa kuin yksityinen ihminen, joka kyllä voi asettaa moralin nimessä olemassaolonsa uhanalaiseksi. —

Puutun vielä erääseen kohtaan prof. R:n esityksessä. Hän huomauttaa, miten se seikka, että valtio käyttää politiikassaan moralin vaatimusten kanssa ristiriidassa olevia keinoja, on omiaan löyhentämään siveellistä maaperää myös valtion omassa keskuudessa. „Siveellisiä voimia ei valtion ulkoinen politiikka saa kieltää, jos niiden ei ole määrää menettää arvokkuuttaan ja

¹ Harvennukset minun.

pyhyttään yhteisön sisäisessä elämässä, ihmisten välisissä keskinäisissä suhteissa.“ Senkautta „valtio hävittää omat perustuksensa ihmisielussa“, sanoo prof. R. ja lisää: „Ei ole olemassa mitään niin suuressa määrin valtiollisesti desorganisoivaa mielialaa kuin se, joka ilmenee sanoissa, „*right or wrong it's my country*“.¹ Epäilemättä tässä on tottakin, epäilemättä valtion menettelytavat esimerkillään saattavat vaikuttaa depravolvasti yksityisten moraliin. Kumminkin luulen, että valtio useimpien yksilöitten silmissä on moralisestl erikoisasemassa. En liioin tiedä, onko syytä esittää tuo englantilainen lause juuri tässä yhteydessä. Se on itsetietoisen, muulle sokean englantilaisen kansanhengen ilmaus. Mutta Englanti ei suinkaan ole maa, jossa ennen muita voisi huomata ettei näiden sanojen takana oleva mieliala tarjolsi maaperän hajottaville voimille valtioruuhlissa, pikemmin päinvastoin. Pikemminkin voisi nimittäin tuon lauseen perusteella tulla ajatelleeksi, että sama mieliala, josta mainittu lause spontaanlisesti on puhjennut esiin, vaikuttaa isänmaallisessa ja valtiollisessa suhteessa konsolldoivasti. Brittein valtakunta on pysynyt pystyssä jo kauvan ja näyttää vieläkin sangen lujalta ja elinvoimaiselta. —

Idealistinen käsitys moralin suhteesta politiikkaan on kieltämättä kaunis ja juuri semmoisen käsityksen on annettava vaikuttaa ihmisten mielialaan, jos mieli saada poliittinen morali kohoamaan. Toinen on kysymys voidaanko sitä jyrkkyydessään ilman muuta sovelluttaa nykyisiin suhteisiin valtioiden välillä. Se voi vain esiintyä regulativisena periaattina, joka käytännössä vaatii muodostelua yksityistapauksissa.

Prof. R. on puhuessaan kirjasessaan politiikasta ja moralista käsitellyt yhtäaika sekä kansainvälistä että sisäpolitiikkaa, jälkimäistä ennen muuta silmälläpitäen puolue-elämää ja sen ilmauksia. Ne moraliset periaatteet, joita hän esittää, pitävät mielestäni useimmiten paikkansa sisäpoliittisiin ilmiöihin nähden, valtioidenväliseen politiikkaan nähden taas niiden toteuttaminen on ollut omiaan herättämään ylempänä viitattuja arveluita.

Erik Ahlman.

¹ Main. teos s. 48—49.

Politiikka ja morali.

III.

Vihdoin on meidän puhuttava muutamia sanuja siitä kannasta, jonka mukaan poliittisen toiminnan normit eivät tosin lankea yhteen yksilöjenvälisen moralin kanssa, mutta ei myöskään morali ole kokonaan politiikasta pannaanjulistettu. Tämä kanta tehostaa, että politiikassa kyllä vallitsee ja tulee vallita morali, vieläpä, että politiikan kokonaisuudessaan tulee olla siveellisten vaikuttimien läpätunkema; morali politiikassa vain on erilainen ja esiintyy toisenlaisissa muodoissa kuin yksilöiden kesken.

Tällä kohdalla on meidän vielä painostettava erästä seikkaa, nimittäin sitä, että käsitykset siitä mitä moralilla on ymmärrettävä, suuresti vaihtelevat. Sillävälän kuin esim. toiset pitävät pääasiana vissien ulkonaisten muotojen noudattamista, näkevät toiset taas moralin ytimen siinä mielialassa, millä kukin teko toimitetaan, jolloin ulkonainen toiminta ja sen vaikutukset jäävät sivuasiaksi, siitä taas millainen tämän mielialan tulee olla, eroavat taas mielipiteet toisistaan jääden viimeisiltään riippuvaisiksi subjektivisesta käsityksestä.

Nykyisen asiantilan vallitessa maailmassa eroavat poliittisen toiminnan ulkonaiset muodot välttämättömästi niistä menettelytavoista, joita yksilöitten kesken pidetään oikeina ja moralisina. Siksi vain todellisuudelle vieras ideologi voi moittia valtiomiehiä Immoralisuudesta siellä, missä itse asiassa on kysymys vain valtiotaidon alkeellisten vaatimusten täyttämisestä, oikeastaan pelkästä tekniikasta. On esim. naivia odottaa, että diplomaattisille neuvotteluille olisi tunnusmerkkillisenä piirteenä täysi avomielisyyys ja totuudellisuus. On nim. otettava huomioon, ettei kukaan semmoista toiselta edes odotakaan, päinvastoin täytyy kunkin puolueen pakosta olla varuillaan petosta ja juonia vastaan. Jos valtiomies tällöin katsoo voi-

vansa kumminkin olla suora ja rehellinen, tapahtuu se siitä syystä, että hän siten arvelee paraiten pääsevänsä tarkotustensa perille, ei mistään epämoraliisten tekojen arastelemisesta. Bismarck käytti tätä keinoa usein menestyksellä, ja syy siihen oli se, ettei hänen vastapuolensa osannut ottaa semmoista mahdollisuutta huomioon, että diplomaattisissa neuvotte-luissa voitaisiin olla niin rehellisiä.

Politiikka on näinollen useinkin „rehellistä“ peliä, jonka säännöt ovat kummallekin puolueelle tunnetut. Kumpikin tietää, mitä hänellä on odotettavissa vastapelaajaltaan: epämääräisiä lausuntoja ja lupauksia, joita ei ole tarkotettu ehdottomasti pidettäväksi, juonia, petoskokeita ja vihdoin väkivaltaakin.

Myöskin valtioiden väliset sitoumukset ja niiden pitäminen kuuluu suureksi osaksi alalle, joka on varsinaisen morali- sen arvostelun ulkopuo- lella. Sopimusten luonne on useimmiten konventionaalinen ja pelkästään oikeudellinen, ja tästä niiden luonteesta ollaan tietoisia. Kun ne tehdään ollaan selvillä siitä, että ne mahdollisesti rikotaan, niinpian kuin se jom- mallekummalle puolelle osottautuu edulliseksi. Ja ettei ikuisiksi ajoiksi päteviä sopimuksia voida solmia valtioiden kesken, onkin varsin selvää. Kieltämättä on onnellista, jos yleinen maailmanopinion- i tekisi tällaiset sopimusten rikkomiset harvinaisemmiksi. „Mutta“, siteeratakseni J. V. Snellmania, „tehtyjen sitoumusten tarkkaa noudatusta sillä ei milloinkaan voida aikaansaada. Sillä siihen vaadittaisiin valtion hallitusmiehiltä edel- täennustamistaitoa enemmän kuin mitä ihmisellä on. Tämä myös antaisi monasti väkivallalle oikeuden arvoleiman, kun esim. heikon hallitsijan asiankäsitte- ly ainoa- k- si voisi riistää kansalta sen itsenäisyyden.“¹

Kieltämättä on siis valtioelämässä momenteja, jotka tekevät, että siellä välttämättä vallitsee menettelytapoja, jotka niinsanoakseni „teknilli- sesti“ eroavat yksityiselämän muodoista. Ainakin toistaiseksi elävät val- tiot suhteissaan toisiinsa luonnontilassa, jokainen voi odottaa toisen puolelta pian mitä tahansa. Rauhankin aikana ovat valtiot latentilla sota- kannalla toisiinsa nähden, ja „ystävälliset“ suhteet niiden kesken eivät milloinkaan kykene tätä jännitystä täysin poistamaan, vaan yksinomaan antamaan sille rauhalliset muodot.

Kumminkaan ei edellisestä suinkaan seuraa, että millainen menettely hyvänsä valtioiden kesken olisi ilman muuta oikeutettu, jos kohta on mah-

¹ Valtio-oppi, suomal. käännös, s. 332.

dotonta vetää rajoja luvallisen ja luvattoman välille. Sangen yleisesti esitetään kuitenkin esim. sellainen vaatimus, ettei valtio saa käyttää yksilöjenvälisestä morallista poikkeavia keinoja muuten kuin silloin, kun ne sen olemassaolon kannalta ovat ehdottoman tarpeelliset. Valtion tulee osoittaa itsensä hillintää ja pidättyväisyyttä etujensa ajamisessa. Puhuessaan siitä, miten pitkälle valtion tulee mennä rehellisyyden noudattamisessa, sanoo Snellman: „Rehellisyyden vaatiminen politiikalta on siis rajotettava siihen, että jokaisen hallituksen on pyrittävä noudattamaan sitoumuksiaan multa valtiota kohtaan siinä määrin kuin tämä ilman valtionvahinkoa käy laatuun — —.“¹ Edelleen ei valtion laajentumishalu saa johtua pyrkimyksestä saavuttaa valtaa sen itsensä tähden niinkuin macchiavellismi tekee, vaan tulee kansan elinvaatimusten tyydyttämisen olla sen edellytyksenä. Valtio ei saa laajentaa valtaansa enemmän kuin sen kehityksen kannalta on välttämätöntä; se ei ole oikeutettu käyttämään hyväkseen tilapäisiä edullisia konjunktoureja. Ainoastaan tällä edellytyksellä on valtion ekspansioipyrkimys siveellisesti perustettu. Pääasiana ei tällöin siis ole valta semmoisenaan itsetarkoituksena, vaan ne siveelliset ja sivistykselliset, sanalla sanoen henkiset voimat, jotka sen puitteissa elävät ja jotka sitä lopulta myöskin kannattavat.² Tätä seikkaa ovat monet niistä painostaneet, jotka ovat ottaneet syventyäkseen kansakuntain poliittisen elämän ja moralin keskinäiseen suhteeseen; semmoisista mainittakoon Fichte, Hegel, Ranke, Treitschke.

Ne, joiden käsityskantaa tässä esitän, näkevät kansassa korkeitten siveellisten arvojen ruumillistuman ja kannattajan, ja tämä asianlaita antaa myös valtion epämoralliselta näyttävälle toiminnalle oikeutuksensa. Valtion tulee hankkia kansalle ne olemassaolo- ja kehitysmahdollisuudet, joita viime-mainitun sisäinen elämä tarvitsee. Valta on valtion perusedellytys — voi sanoa, että se käy tavallaan ilmi jo valtion suomalaisesta nimityksestäkin — mutta — huomautetaan — se ei ole sen koko elämä. Pääasia ei ole valtio ulkonaisena laitoksena eikä sen toiminta: ne ovat jotakin sekundäristä, välikappale; pääasia on kansakunta, kansallisuus. Viime-mainittu on valtion sisällisyys ja tarkoitus samalla. Ne siveelliset ja henkiset arvot, joita kansakunta edustaa ja valtio turvaa, ovat sille käsitykselle, josta tässä on puhe,

¹ Main. teos, s. 332.

² Franz, Erich, Politik und Moral, s. 33 seurr.

niin korkeat, että kaikkien muiden näkökohtien on väistyttävä niiden edestä. On huomattava, että kun tässä puhutaan siveellisistä arvoista ei käsitteellä siveellinen käsitettä niinpaljon negatiivista toisten parhaan huomioonottamista, vaan pikemminkin kansakunnan velvollisuutta tehostaa ja kehittää omaa erikoislaatuaan, koska se tuntee, että tämä itsessään kätkee jotakin arvokasta, jonka ei voi sallia näivettyä ja mennä hukkaan. Tämän kautta tietysti johdutaan ristiriitoihin eri kansakuntain ja valtioiden intressien välillä. Ja ne, jotka ovat nyt kuvaamallamme kannalla, ovatkin pakotetut myöntämään, että valtioiden välisissä suhteissa ei voida välttää konflikteja, jotka ovat sitä tragiikkaa, joka ihmiselämään kuuluu. Jos kerta lausutaan se yleinen periaate, että kansan ja valtion ei ainoastaan oikeus vaan vieläpä velvollisuuskin on tehostaa omaa erikoislaatuaan ja hankkia sille ankarillaakin keinoilla kehittymismahdollisuudet, on loogillisuuden nimessä myönnettävä tämä kaikille kansoille, ja seurauksena on tietystikin sovitamattomat ristiriidat.

Edellä esitetty katsantokanta on meillä saanut selvän ilmauksensa Snellmanin Valtio-opissa; perusajatus ei tietysti ole hänen vaan Hegelin. Hegelin mukaan valtio on järjellisesti välttämätön ja siveellisyys kansallishengenä muodostaa sen olemuksen; valtio on siveellisyyden „absoluuttinen olemassaolo“. Ei ole olemassa mitään oikean normia muualla kuin kunkin yksityisen kansakunnan siveellisessä tietoisuudessa. „Siveellisyys“ ei kuitenkaan lankea aina yhteen „moralin“ kanssa. „Moralinen“ on teko, joka on sopusoinnussa yksilön omantunnon subjektivisten vaatimusten kanssa. Snellman on sitä mieltä, että siveellisyys siinä kansakunnan siveellisen tietoisuuden ilmaisumuodossa, minkä se on saanut valtiossa ja kansallishengessä, on asetettava moralin käskyjen yläpuolelle. Jos siis syntyy velvollisuusristiriita moralin ja siveellisyyden (yllä esitettyssä mielessä) välillä, täytyy jälkimäisen päästä voitolle. Sillä tämä on ainoa objektiivinen yksilön toiminnan normi. Muuten huomauttaa Snellman, ettei morali varsinaisessa merkityksessään oikeastaan tule kysymykseen silloin, kun yksilö toimii valtion nimessä toista valtiota vastaan, jota niinkään yksityishenkilö edustaa. Sillä morali tarkoittaa ainoastaan yksilön suhdetta lähimaiseensa, mutta valtioiden edustajat eivät toisiinsa nähden ole kansa-ihmis-suhteessa. On muistettava, että yksilö politiikassa ei toimi omaan laskuunsa, vaan että hän on vastuunalainen tuhansien onnesta ja menestyksestä. Jos nyt tulisi todella kysymys moralisesta ristiriidasta, voisi

tämä olla vain se kysymys, mitkä velvollisuudet merkitsevät enemmän, velvollisuudet sitä yksilöä kohtaan, jonka kanssa valtiomies on tekemisissä, vaiko velvollisuudet niitä miljoonia kanssaihmisia kohtaan, joita hän edustaa. On selvää, että vastaus hegeliläisen filosofian kannalta voi olla ainoastaan yksi, nimittäin se, että on asetettava isänmaallisuuden vaatimukset ensisijalle.

Valtiomiehen toiminnan tekee siveelliseksi ja moraliseksi se seikka, että hän vapaasta tahdosta omaksuu korkeimmaksi johtotähdexkseen kansallishengen; se antaa pyhityksensä hänen teoilleen silloinkin kun ne ovat — ainakin näennäisessä — ristiriidassa yksilömoralin ja myös toisen kansan parhaan kanssa. Ei voida kieltää, että täten joudutaan hyvin lähelle jesuiittain maksimia: tarkoitus pyhittää keinot. Ulkonaisesti katsoen voivat siis valtiomiehen menetelmät olla varsin macchiavellistisia. Snellman sanookin, että „Il principe“ sisältää sängen vähän semmoista, mikä koskaan voitaisiin osottaa vääräksi, jos vaan „ruhtinaan“ sijaan kaikkialla asetetaan „valtion olemassaolo“. Valtio ja kansakunta edustaa näet, kuten jo oli puhetta, niin korkeita siveellisiä arvoja, että kaikki muut siveelliset tai oikeammin moraliset arvot niiden rinnalla joutuvat toiselle sijalle.

Kysymyksen ydin näin ollen on siinä, onko valtio resp. kansakunta todella jotain niin korkeata kuin nyt puheena oleva käsityskanta tahtoo väittää. Voisi kysyä, eikö ole vielä ylevämpi sellainen käsitys, että koko ihmiskunta muodostaa sisäisen siveellisen kokonaisuuden, jonka nimessä on muita kansoja ja niiden jäseniä kohtaan noudatettava samoja moralisia vaatimuksia kuin oman kansakunnankin. Jokainen teko, jonka tarkoituksena on hyödyttää omaa kansaa muita vahingoittamalla on tavallaan rikos ihmiskunnan siveellistä yhtenäisyyttä vastaan, se palvelee eristäytymistä yleismaailmallisesta veljeydestä kaikkien kansojen välillä, se on, joskin suuripiirteistä, egoismia ja omahyväisyyttä. Snellman ja hänen kanssaan monet muut ovat sitä mieltä, että varsinainen siveellisyys voi voimakkaana ja todellisena esiintyä ainoastaan kansallisuuden puitteissa, erilaisien kansallishenkien muodossa. Kosmopoliittinen morali on Snellmanin mielestä aina siveellisen heikontumisen merkki. Onko todella näin asianlaita, on kysymys, johon en tahdo ottaa vastatakseni.

Epäilemättä on paljon perää siinä prof. Rosenqvistin väitteessä, että sellainen moralikäsitys kuin yllä esitetty, joka näkee kansallishengen vaatimuksissa toiminnan korkeimman normin ja antaa yleisinhimillisille näkö-

kohdille toisarvoisen aseman sanoen, että niitä on noudatettava ainoastaan „mikäli mahdollista“, voi jättää ovet avoimiksi miten häikäilemättömälle mahti- ja väkivaltapolitiikalle tahansa. Sillä missä kulkee raja sen välillä, mikä kansan elinehtojen ja kunnian kannalta on välttämätöntä, ja sen välillä, mikä on pyrkimystä valtaan tai etuihin vain niiden itsensä takia? Siveellisen tietoisuuden kai se pitäisi ratkaista, mutta miten venyvä se onkaan silloin, kun se ei nojaudu ehdottomiin imperatiiveihin. Voi näet helposti tapahtua, että kun paholaiselle antaa pikkusormen se vie mukanaan koko miehen, kuten sananlasku sanoo.

Poliittisella toiminnalla on kuten Januksella kahdet kasvot: toisilla se tähtää tarkoituksenmukaisiin ja ulkonaisiin etuihin, toisilla taas moralin vaatimuksiin, siveellisiin lakeihin. Kumpiakaan ei saa peittää, kumpienkin katseitten tulee aina olla valveilla. Politiikka on sekä ulkonaisessa toiminnassaan että siveellisessä suhteessa kompromisseista kokoonpantu. Se ei voi pitää kiinni äärimmäisyyksistä sen enemmän toisessa kuin toisessaakaan suhteessa. Politiikka, joka kuten macchiavellismi, yksinomaan katsoo menestystä ja efemäärisiä etuja, kaivaa omaa hautaansa, mutta mahdoton on myös sellainen politiikka, joka sokealla itsepäisyydellä vain tähyää ehdottomiin moralisääntöihin eikä ole valmis väistymään niistä hiuskarvankaan vertaa. *Medium tenuere beati!*

Erik Ahlman.

Yhteiskunnallinen tekijä koomillisuudessa.

On mielenkiintoista tarkastaa, miten yhteiskunnan monimutkainen elimistö pysyy pystyssä, tutkia, mitkä yksityiset tekijät vaikuttavat, että sen eri osat sopusointuisesti liittyvät toisiinsa ja pitävät toisiaan tasapainossa. Voimme havaita, mitenkä eräät inhimilliset vaistot ja sielulliset ilmiöt ilman mitään tietoista järjestelyä ylläpitävät ja edistävät yhteiskunnan olemassaoloa, estäen toisia taipumuksia liiallisesti ja yhteiskuntakokonaisuudelle tuhoatuottavalla tavalla kehittymästä. Sielullisia ilmiöitä tutkiessa on syytä yksilöbiologisen tarkoituksenmukaisuuden ohella ottaa huomioon myös yhteiskuntabiologinen tarkoituksenmukaisuus; vuosituhantinen elämä sosiaalisenä olentona on kehittänyt ihmisessä sielullisia ominaisuuksia, joiden olemassaolo on tärkeä yhteiselämän kannalta katsoen. Sillä pienellä ja näköjään harmittomalla eleellä, joka on yleisesti tunnettu naurun nimellä, on myöskin oma eikä ehkä niinkään halveksittava yhteiskuntabiologinen tehtävänsä.

On vanhastaan tuttu huomio, että nauru yleensä, tavalla tai toisella, kohdistuu siihen, millä on jotakin tekemistä ihmisen kanssa. Puhdas luonto ei meihin vaikuta koomilliselta; se on naurun saavuttamattomissa samoin kuin se on moraalisen arvostelun rajapyykkien ulkopuolella. Vasta kun luonnossa havaitsemme joitakin inhimillisiä analogioja, jotakin, joka muistuttaa ihmisestä, voi luonto esiintyä meidän silmissämme koomillisessa valossa. Esim. eläimet tekevät meihin naurettavan vaikutuksen vasta kun näemme niiden toimivan ihmisen tavoin tai olevan ihmisen näköisiä; eikä liene pelkkä sattuma, että koomillisimmilta kaikista eläimistä tuntuvat meistä apinat, nuo, jotka ovat lähimpiä sukulaisiamme eläinkunnassa. Koomillisia olemme siis ensi kädessä vain me ihmiset: ihmisten puuhut ja toimet, sanat, ajatustavat ja myös ulkomuodot, ynnä se psyykillinen mikä näiden

kaikkien takaa pllkistää esiin. Tässä suhteessa koomillinen eroaa esim. kauniista ja ylevästä, sillä nämä kategoriat voidaan sovittaa luontoonkin. Tässä mainittu naurun ominaisuus, että se vaatii inhimillistä objektikseen, tuntuu jo viittaavan sen erikoiseen yhteiskunnallisuuteen. Lisäksi tulee vielä multa seikkoja.

Sellainen on se tosiasia, että kaikki koomillinen taustakseen ja samalla ikäänkuin naurun kaikupohjaksi vaatii vissää, samalla tavalla sielullisesti viritettyä ihmispiiriä, yhteisöä, olkoonpa vaikka pientäkin. Yksikseen olla ei läheskään ole niin altis koomillisille tunteille kuin se, joka on seurassa; meillä on taipumus pitää yksikseen naurajaa miltei omituisenakin, ja humoristikaan, joka voi nähdä itsensä koomillisessa valossa, tuskin itsekseen ollessaan nauraa. Vielä kahdenkeskisenkin olo on epäedullinen komiikalle. Suuremmissa seurassa nauru kuten tunnettua aina kaikuu vapaammin ja luonnollisemmin ennen kaikkea jos se on sielullisesti homogeeninen. Todisteena siitä miten koomillisen tunne on sosiaalinen, siis, että nauru vaatii kaikupohjaa, on myöskin se seikka, että useimmilla henkilöillä on mahdollon yksikseen nauttia sukkeluudesta; vastustamaton vietti vetää heitä kertomaan sen toisille, ja täten lienee osaltaan selitettävissä, että uudet sukkeluudet leviävät yhtä nopeasti kuin tärkeät uutiset. Siksi puhutaan usein „viimeisestä vitsistä“.

Jos tahdomme koomillisuuden maailmalle löytää rinnakkaisilmion joltakin muulta inhimilliseltä alalta, voisimme löytää sen, niin oudolta kuin se kuulostaakin ja niin vieraita kuin nämä kaksi maailmaa muuten tuntuvatkin olevan — moraalien alalta. Moraalien maailmalle on nimittäin myös tunnusmerkillistä yhteiskunnallisuus. Moraalisten arvostelujen esineinä ovat kuten koomillistenkin yksinomaan ihmiset, ja niitä kannattamassa määrätty yhteisö. Kummankinlaisten arvostelujen tarkotukseksi voidaan selittää eräiden yhteiskunnan olemassaololle tähdellisten normien voimassa pitäminen; nämä normit vain ovat erilluontoisia.

Yhteiskunta ei voi säilyä, ellei sen piirissä yleisesti noudateta eräitä traditsionin ja yleisen mielipiteen pyhittämiä muotoja, normeja. Moraaliset normit ovat tapoja („moraali“ lat. sanasta „mos“, tapa), joita ihmiset tuntevat olevansa velvolliset noudattamaan suhteessaan toisiinsa; tarkoitan tässä moraalisia normeja ulkoapäin katsoen eli n. s. objektiivista moraalista, joka selväpiirteisempänä kuin subjektiivinen moraalista, ihmisten sisäinen mielenlaatu, esiintyy yleisessä tietoisuudessa. Siitä, että kyseessä olevia normeja, mää-

rättyjä tapoja, todella noudatetaan, valvoo ihmisissä olevan siveellisen tietoisuuden eli omantunnon ohella ennen muuta se siveellinen paheksuminen ja tunnustus, millä ihmiset reagoivat toistensa tekoihin. Eräät tällaiset normit ovat yhteiskunnalle siksi tärkeitä, että se menisi kumoon, jos niitä lakattaisiin noudattamasta, ja sentähden valtiolta väkivallalla pakottaa niihin alistumaan. Nämä normit muodostavat oikeuden alan, josta on sattuvasti sanottu, että se edustaa „moraalista minimiä“. Mutta niitäkin säädöksiä, jotka pelkästään sisältävät moraalikodeksiin, ilman että niitä fyysisesti pakotetaan noudattamaan, seurataan kumminkin myös yleisesti, sillä yleinen siveellinen mielipide — annetakoon sille korkeammalta kanalta mikä arvo tahansa — on useimmille niin ankarana painostuksena ja pelotuksena, että harvat mielellään avoimesti asettuvat vastarintaan sitä vastaan.

Mutta nyt mainittujen lisäksi on yhteiskunnassa voimassa joukko tapoja ja säädöksiä, normeja, jotka ovat sekä oikeudellisen että moraalisen suhtautumisen ulkopuolella, koska niitä rikkomalla ei suoranaisesti loukata toisen yksilön etuja tai henkilöä, mutta joiden noudattaminen kumminkin myös on tarpeellista, jotta inhimillinen yhteiselämä häiriintymättä voisi jatkua. On nimittäin olemassa loukkauksia yhteiskunnassa voimassaolevia epäpersoonallisia muotoja vastaan, loukkauksia, jotka eivät kohdistu mihinkään määrättyyn henkilöön. Ihmisten keskuudessa on esim. käyttäydyttävä määrättyllä tavalla, esiinnyttävä määrättyllä tavalla puettuna, käytettävä kieltä vissien sääntöjen mukaisesti, yleensä vaarinoitettava niitä muotoja, joita yhteiskunnan piirissä ääneti tapahtunut sopimus on vahvistanut kutakin eriluontoista tilannetta ja olosuhdetta varten. On siis esim. otettava huomioon se ympäristö, missä kulloinkin mitäkin toimitetaan. Niinpä ei meillä eurooppalaisessa kulttuuripiirissä, — mainitaksemme aivan vähäpätöisen esimerkin — sovi esiintyä hännystakkiin puettuna arkioloissa eikä jokapäiväisessä keskustelussa sovi käyttää juhlallisen pateettista ja kankeata puhetapaa. Tällaisia määräyksiä siitä, miten on käyttäydyttävä, jottei rikottaisi tavan asettamia sääntöjä, on olemassa lukemattomia. Niiden rikkominen tosin ei ole mikään rikos siveellisessä mielessä eikä siihen suhtauduta siveellisellä suuttumuksella. Mutta yhteiskunnalla on toinen keino osoittaa, että se ei pidä yhdentekevänä tällaista poikkeamista vahvistetuista normeista, ja tämä on juuri nauru; asianomainen herättää omituisuudellaan muissa koomillisuuden tunteen, joka purkautuu nauruna ja sillä alalla, josta nyt on puhe, on

koomillisesti saattaminen ja siksi joutuminen tuskin vähemmän tehokas oikaisu- ja pelotuskeino kuin siveellisellä alalla paheksuminen.

Suhtautuminen nyt puheenaolevaan epätavalliseen on kuitenkin eri henkisinä tasoilla erilainen. Lapsessa ja alkeellisella kannalla olevassa henkilössä herättää miltei kalkki, mikä poikkeaa tavanomaisesta, naurua ja pilkkaa, riippumatta siltä onko asianomainen siihen itse syypää vai ei, siis esim. ruumiilliset epämuodostumat, mielenvikaisuus, muukalaisen puutteellinen kielentaito j. n. e. Lasten nauru on epäpsykologinen ja säälimätön. Sitävastoin kehittyneempi ihminen ottaa jossakin määrin huomioon myös sielulliset tekijät, joista epätavallinen johtuu tai ainakin niinsanoaksemme runoilee ne siihen. Nyt esiintyy koomillisena ennen kaikkea se, mikä tuntuu todistavan jonkinlaista yhteiskunnallista hajamleisyyttä, tarkkaavaisuuden puutetta: semmoisisa läpeensä koomillisissa ilmentyksissä kuin esim. Don Quixote, „Saituri“, „Nummisuutarien“ Esko on pääpaino psykologisella alalla. Koomillista on tällä asteella vain se, josta näkyy, ettei se ole tahdottua, vaan johtuu sielullisen taipuisuuden puutteesta; jos sitävastoin huomaamme, että epätavallinen käyttäytyminen on tahdottua, tarkotettua, kohdistettua määrättyä henkilöä tai sitä yhteisöä vastaan, joka on eräiden sovinnaisnormien takana, vaikenee koomillinen tunne ja sijaan astuu moraalinen paheksuminen. Näin esim. vaikuttaa, kun joku uhittelevasti esiintyy tavalla, joka poikkeaa sovinnaisesta. Jotta joku voisi vaikuttaa meihin naurettavasti, tulee meillä siis olla se käsitys, ainakin se illusioni, että hän itse ei ole tietoinen omasta koomillisuudestaan. Sillä periaatteellisesti katsoen on naurun tarkoituksena harmittomalla tavalla palauttaa yksilön kosketus yhteiskunnan kanssa, silloin kun se tämän sitä tahtomatta on katkennut. Mutta tietoisesti sovinnaista rikkova henkilö osottaa juuri tuon uhittelevan asenteensa kautta, että hän on itse asiassa mitä läheisimmässä suhteessa ympäristöönsä, joten siinä ei ole sijaa millekään tämän laatukselle korrektiiville. Tästä näkyy, miten koomillinen ja moraalinen yhteiskunnallisena oikaisijana sulkevat pois toisensa, seikka jota tuonempana tulemme enemmänkin tehostamaan.

Että nauru, äsken mainituilla rajoituksilla, niin herkästi ja varmasti toimii yhteiskunnallisena ojennuskeinona — „risu compesceremores“ —, johtuu siltä, että nauraminen, yleensä koomillisten tunteiden purkautuminen, tuottaa myös mielihyvää, huvia, ja suurin osa ihmisistä on sitäpaitsi koomilliselle hyvin vastaanottoinen, ehkä enemmän kuin muille esteettisille tunteille

(joihin koomillinenkin luetaan). Näistä tosiasioista johtuu myös, että koomillista tahallisesti tuotetaan eräänä, voimme sanoa kansanomaisimpana taidelajina. — Toisaalta vaikuttaa naurun tehokkuuteen korrektiivina se, että ihminen vastenmielisesti antautuu naurunalaiseksi ja sentähden koettaa välttää kaikkea, mikä voisi tarjota siihen aihetta. Yksin kielenkäytön alalla on koomillisuuden aisoissapitävä voima varsin huomattava. Sen huomaa välillisesti siitä, että paljon koomillista tahallisesti aikaansaadaan puhtaasti kielellisin keinoin. On esim. naurettavaa käyttää merkitykseltään tai muodoltaan vääriä sanoja, ilmaista asia toiseen tyyliin kuuluvia sanontatapoja käyttäen kuin mikä olisi asian mukaista, siis käyttää laki- tai uskonnollista tyyliä sopimattomassa yhteydessä tai esim. esittää juhlapuhe joka-päiväisin tai murteellisin sanoin. Että kielen avulla aikaansaadaan tahallisesti, „taiteellisenä“, koomillisia vaikutuksia, todistaa mielestäni, että juuri koomillisen vaikutuksen kammo osaltaan panee ihmiset koettamaan saada kielenkäyttönsä mahdollisimman „oikeaksi“, s. o. tavan pyhittämien normien mukaiseksi. —

Edelläolevasta seuraa, että koomilliselle tarjoutuu sitä laajempi liikkumala, mitä runsaammin vakiintuneita, sovinnaisia muotoja yhteiskunnassa on olemassa, t s. mitä enemmän on olemassa semmoista, jota voi rikkoa. Koomillinen taidelajina versoo epäilemättä rehevimmin siellä, missä kaikki on yksityiskohtiin asti tapojen säännöstelemää. Voinee sentähden väittää, että ainakin osaksi tästä syystä esim. huvinäytelmät ovat ominaisia erikoisesti „sivilisatsionin“ kaudelle — käyttääksemme Spenglerin sanaa — jolloin muodot ovat ylivaltaan päässeet. Kehitys antiikissa viittaa tähän: hellenistinen aikakausi oli huvinäytelmän varsinainen kukoistusaika. Meidän aikamme Ranska, kulttuurinsa vanhuuden lähden, on huvinäytelmän luvattu maa. Huvinäytelmä vaatii vissien, kaikkien tietoisuudessa olevien tapojen, tottumusten, seuraelämän muotojen, stereotyyppisten lausetapojen, vakiintuneitten tyylien olemassaoloa. Tällaista esim. meillä on vielä sangen niukalti, ja sentähden ehkä huvinäytelmä onkin meillä jotensakin kehittymätön. Aleksis Kiven komiikka liikkuu rahvaanelämän piirissä, jonne ainakin hänen aikanaan vielä varsinainen suomalainen kulttuuri, sikäli kuin se oli muotoa, rajottui, ja hänen kielellisin keinoin aikaansaamansa koomilliset vaikutukset perustuvat, kuvaavaa kyllä, etupäässä uskonnollisiin ja kansanomaisiin lausetapoihin, jotka silloin olivat ainoat alat, joilla kielessä vallitsi määrätty vakiintunut struktuuri. —

Koomilliselle ja eetilliselle on näin ollen yhteistä kummankin yhteiskunnallinen luonne. Kumpikin ulkonaisesti katsoen kohdistuu yhteiskunnalle tärkeiden tapojen noudattamiseen. Sisäiseltä kannalta katsoen on kummassakin kysymys mielenlaadun arvostelusta, joka on suhteessa yhteiskunnan asettamiin vaatimuksiin; ne kumpikin ylläpitävät näiden vaatimusten noudattamista. Mutta niiden välillä on ero sikäli, että sillävälin kuin eetillinen arvostelu kohdistuu ihmisen tahdonsuuntaan silloin, kun se toteutuu teossa, joka käsitetään adekvaatiksi toimivan subjektin todellisten tarkotusten kanssa, on teko koomillinen vain silloin, kun se on jotakin muuta, kuin on oikeastaan haluttu, koomillinen arvostelu kohtaa henkilöä oikeastaan sen tähden, että tiedämme että ne tarkotusperät, jotka väikkyivät hänen mielessään, olivat toisia kuin ne jotka esiintyivät itse konkreettisena tekona. Me emme toisin sanoen naura sitä, että toinen tahtoi olla noudattamatta sovinnaisia tai tavanomaisia muotoja, vaan sitä, että juuri näitä muotoja huomioon ottava pyrkimys häneltä puuttui. Jos siis esim. joku epäonnistuneesta kohtelaisuudesta lyö tiilikivellä murskaksi toisen pään — oletamme tällaisen, Kierkegaardin eräässä aforismissa mainitseman tapauksen — koettaessaan tappaa tämän päälaella istuvaa kärpystä, niin vaikuttaa tällainen groteski menettely kaikessa traagillisuudessaankin jossain määrin koomilliselta. Mutta koomillinen vaikutus häviää jos edellytämme, että tiedämme tämän tapahtuneen tarkoituksessa todella ottaa toinen hengiltä.

Määrätty teko voi tulla sekä koomillisen että moraalisen arvostelun alaiseksi riippuen siitä, millä kannalta sitä tarkastellaan. Jos teosta ajatellaan poistetuksi kaikki sen takana oleva tahto- ja tunnesisällys ja jälle jätetään yksistään sen ulkonaiset muodot, jotka tavalla tai toisella voivat näyttää epäonnistuneilta, käy näkeminen se koomillisuuden valossa. Samoin voimme taas täyttämällä aikaisemmin koomilliselta näyttäneen toiminnan puitteet tahto- ja tunne-aineksilla, suhtautua siihen eetillisesti. Usein käyvät koomillinen ja eetillinen arvostelu samaan suuntaan, siten nim. että se, mikä on moraalisesti hylättävää, samalla tuntuu meistä myös koomilliselta, mutta harvinaista ei ole sekään, että siveellisesti hyvinkin kunnioitettava henkilö elämänvaelluksessaan osottaa koomillisuudelle alttiita puolia. Eetillinen ja koomillinen ovat kaksi eri maailmaa: kummallakin on omat toisistaan piittämättömät tuomioistuimensa, jotka valtapiiriinsä sulkevat koko ihmisen elämän yhteiskuntaolentona. Komiikan tribunaalista ei voida vedota moraalin tribunaaliin eikä päinvastoin. Kumpikin tuomioistuin noudattaa eri arvostelu-

perusteita, eri lakeja, vaikkakin kummankin tarkotuseräksi loppujen lopuksi voidaan selittää yhteiskunnan ylläpitäminen. Siveellisten kehotusten teho ei suinkaan lisääny siitä, että voidaan osottaa siveellisesti tuomittavan saman-aikainen koomillisuus; ja koomillinen useimmiten menettää makunsa, jos koomillisen arvostelun takana on havaittavissa siveellisiä motiiveja.

Näyttää siltä, kuin ihmiset usein, nimenomaan vähäpätöisimmissä asioissa, enemmän pelkäisivät joutua naurun kuin siveellisen arvostelun tuomioistuimen eteen. Edellinen on epäpersoonallisessa objektiivisuudessaan ikäänkuin säälimättömämpi: moraalien tuomioistuimen edessä on mahdollisuus saada amnestia, mutta naurun tuomioistuimen edessä se ei käy päinsä siitä yksinkertaisesta syystä, — ettei ole ketään, jolta voisi pyytää ja saada anteeksiannon.

Erik Ahlman.

Uhrinajatus.

Kirjoittanut
ERIK AHLMAN.

Seuraavien rivien aiheena on ajatus, jolla käsitykseni mukaan on keskeinen asema moraalin ja uskonnon piirissä, nimittäin uhrinajatus. Tämä ei tiedä sitä, että se yksistään tyhjentäisi moraalin tai uskonnon olemuksen tai että niiden eri ilmenemismuodot jo voitaisiin siitä johtaa, vaan ainoastaan, että niiden eräät tärkeimmät puolet ovat asetettavissa yhteyteen mainitun ajatuksen kanssa.

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

Erittäinkin alemmalla kulttuuriasteella uhritoimituksessa on tärkeitä sen puhtaasti ulkonainen, aineellinen ja teknillinen puoli, jolla uskotaan voitavan vaikuttaa ihmistä vahingoittaviin tai hyödyttäviin ylikuonnollisiin voimiin, henkiin, jumaliin j. n. e. Tällöisenä uhritoimitus on taidokasta. Mutta tämän puolen rinnalla lienee jo aikaisin havaittavissa toinen, moraalinen puoli, joka aikaa myöten tulee yhä tärkeämmäksi. Uhri tietää samalla luopumista jostakin uhraavalle arvokkaasta tai mieluisesta. Se sisältää henkilökohtaisten etujen vapaaehtoisin rajoituksen. Alussa tämä arvokas on jotakin aineellista. Jo aikaisin varsinaisen uhrin ohella on myös määräyksiä, joissa uskonto vaatii eräiden mielihaluisten ja taipumusten rajoittamista julistamalla jonkin tabun. Tabu on psykologisesti mitä läheisimmässä yhteydessä samojen motiivien kanssa, jotka ovat luoneet varsinaisen uhrin.

Valtavimpia muotoja uhrista ovat eräitten seemiläisten kansain lapsiuhrin olleet. Niissä ihminen luopui semmoisesta, joka hänelle oli erikois-

sen kallista. Vihdoin askeesi, sen kahdessa päämuodossa, kieltäytymisenä luonnollisten tarpeiden tyydyttämisestä, millä muodolla on enemmän tabuluonne, ja itsekidutuksena, mikä taas on enemmän positiivisen uhrin luontoinen, on eräs laji uhria, joka ei ole millekään korkeammalle uskonnolle vieras. (Katso Wundt, *Völkerpsychologie* IV³, *Mythus und Religion* 1, siv. 433 seur.)

Jos nyt kysymme, mitä ne voimat ovat, joille uhrataan, niin täytynee sanoa, että ne sekä alempien että korkeampien uskontojen piirissä ovat transcendentteja voimia, s. o. sellaisia, joiden toiminta on ihmiselle käsittämätön. Hän ei voi itselleen täysin kausaalisesti selvittää, miten uhri vaikuttaa näihin voimiin ja miten ne vaikuttavat häneen takaisin. Näin ollen on uhrin toivottu teho lopulta aina sen toisinaan alkutunteeksi »Urgefüh!» nimitetyn tunteen varassa, mitä nimitetään uskonnoksi.

Uskonto on aina läheisessä yhteydessä moraalin kanssa. Niin on alemmalla kulttuurikannalla; mutta korkeimmallakaan asteellaan ei moraalilla voi vapautua uskonnollisista aineksista: uskonnon sisällykkeksi toisaalta yhä enemmän tulee moraalilla ja uskonto vain antaa moraalille sen tarvitseman metafyyllisen pohjan.

Kun tarkastelemme korkeimpien uskontojen moraalia tai vaikkapa uskonnosta näennäisesti erillään olevaa moraalia sen konkreettisissa ilmauksissa, havaitsemme täälläkin uhriajatuksen, tosin vähemmän kouraantuntuva, mutta kumminkin selvässä muodossa. Uhrina eivät tällä asteella enää ole ollenkaan aineelliset hyvydet, vaan sen muodostaa ihmisen tahtotaipumusten ja viime kädessä hänen koko elämänsä alistaminen moraalisaadosten alaiseksi. Kun hän rajoittaa vapaaehtoisesti itseään, luopuu mielihaluistaan, täyttääkseen moraalin säädökset, on hänen tekonsa siveellisesti hyvä, tai kun hän tekee sellaista, mikä on hänelle raskasta ja vastenmielistä. Ja mitä voimakkaampi tuo voitettu, »uhrattu» tahtotendenssi on, sitä ansiollisempaa, moraalisesti parempaa ollaan taipuvaisia tekoa pitämään.

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

Mitä vihdoin siihen kysymykseen tulee, mikä se on, joka saattaa tällaisen, usein enemmän aavistelevan kuin selvän käsityksen, syntymään ihmisessä, ei siihen voida vastata muulla tavoin, kuin että sen aikaansaava usko johonkin transcendenttiin, jumaluuteen tai »siveelliseen maailmaan»

järjestykseen; kausaalisesti ei, tuon käsityksen perusteita voida selvittää. Tässä kohdassa on jo tarpeetonta erottaa toisistaan uskontoa ja moraalaa, sillä erotus on aivan epäoleellinen, mitä asian ytimeen tulee. Viimeisiltä perusteiltaan moraalikin johdonmukaisena normirakennelman on aina psykologisesti katsoen uskon varassa, kun se taas loogillisesti on eräiden peruspostulaattien varassa. Moraalia ilman eräitä viimeisiä transcendentteja aineksia ei ylipäänsä todellisuudessa voi olla olemassa psykologisenä tosiasiana.

Uskonnolla ja moraalilla siveysjärjestelmänä on yhteinen psykologinen alkujuuri. Tekemättä tosiasioille väkivaltaa voinee väittää, että ne on molemmat luonut määrätty mentaalinen tyyppi, jota voisi sanoa »papilliseksi» ihmistyyppiksi. Tämän tyypin olemassaoloon ja sen merkitykseen uskonnon ja säätelevän, järjestelmällisen moraalin luojana kiinnittensinnä Nietzsche huomiota. Äskettäin on hänen ajatuksiaan kehittänyt omalla tavallaan edelleen Oswald Spengler teoksessaan »Untergang des Abendlandes», sen toisessa osassa. Hän käyttää mainitusta ihmistyyppistä usein sanaa »tabuihminen» (Tabumensch), koska tabukäsite papillisessa maailmankäsityksessä näyttelee niin huomattavaa osaa, ja tätä sanaa tullaan tässäkin käyttämään edellisen synonyyminä.

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

Papilliselle, tabuihmiselle on ominaista hänen kielteinen suhtautumissensa konkreettiseen elämään. Elämä ajallisuudessa on paha, se on jotakin, jonka ei pitäisi olla olemassa tai joka on olemassa korkeampia, ajattomia, ikuisia tarkoituseriä varten. Luontaiset halut ovat pahoja, synnillisiä. Koko olemassaolon syvimpänä olemuksena on syällisyys. Monissa muodoissa tämä sama aihe kertautuu eri uskontojen maailmankatsomuksissa ja filosofien metafyyssillisen moraalisyysopeissa. Moraalisesti ansiokasta on tämän ajattelutavan mukaan luonnollisten taipumusten kuolettaminen, kaiken »lihallisen», maailmallisen, ajallisen kielteinen arviointi. »Tabuihmisellä» on alusta alkaen se tunne, ettei tämä ajallinen elämä, vihdoin ei edes yksilöllisyyssykään ole hänen oikea olemistapansa, niin syvästi hän on tietoinen kaiken ajallisen ja konkreettisen tilapäisyydestä, muuttuvaisuudesta, vaillinaisuudesta, häviäväisyydestä, ristiriitaisuudesta, kärsimyksellisyydestä, kaikkien pyrkimysten lopullisesta tuloksettomuudesta. Maailma ei ole sellainen kuin miksi hänen syvin tuntonsa ole

vaisen tahtoi: että se olisi johdonmukaista, harmonista, muuttumatonta, häviämätöntä, ikuista ja täydellistä. Hän tuntee, että maailma ei ole hänen oikea kotinsa; ajallinen elämä on vain valmistusta tuohon täydelliseen tai, kun ajattelu saa jonkunverran toisen suunnan, olemattomuuteen, joka elämään nähden käsitetään paremmaksi. Ajallisen, immanentin elämän yläpuolella tai sitä läpitunkemassa hän aavistelee transcendenttista olemista, joka on ajatonta, ikuista.

Tabuihmissen perustunne, josta hänen negatiivinen suhtautumisensa ja leensä koko olemislaatunsa johtuu, on Spengler'in mukaan siinä tunteessa, jota saksaksi sanotaan »Angst», sana, jolla ei ole vastinetta suomessa. Se on tunne, jonka ihminen tuntee olevaisen päällepakottuvien välttämättömyksien edessä ja joka saa hänet haluamaan, että aikaa ei ollenkaan olisi. Tabuihminen tekee »Angstista» vapautuakseen olevaisen alatiikkuvan kaaoksen liikkumattomaksi, käsittäväksi ja käsiteltäväksi symbolien avulla. Sanojen ja maagillisten toimitusten, vihdoin myös rukouksen mieltä rauhoittava voima perustuu tähän. »Logos» vapauttaa kaaoksesta.

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

Tällainen magia imee voimaa moraalisten tekojen samanaikaisesta uhriluonteesta. »Luonnollinen minä» itsekkäine haluineen on uhrattava ajattomalle transcenssille. Jos voisimme lukea ihmisten sisimmät aivoitukset, saisimme epäilemättä hyvin monessa tapauksessa nähdä, miten juuri maagillisen uhrin tunne saa heidät toimimaan moraalisesti, epäitsekäästi ja altruistisesti, uskossa siihen, että uhri, luopuminen henkilökohtaisesta edusta salaperäisellä tavalla on jotakin arvokasta. Näin on asialaita sekä jokapäiväisen moraalin piirissä, missä uhrin ovat varsin vaatimatonta lajia, että huomattavan elämäntyön suorittamisessa, missä koko elämä on uhria ajattomasti arvokkaan hyväksi. Että uhrille todella annetaan tällainen perustava merkitys, on asia, jonka kenties voi osaksi selittää psykologisesti, tai — käyttäkseni erästä Otto Evaldin kirjassaan »Erweckung» käyttämää sanaa — »psykistisesti», mutta viimeiseen pohjaan asti eivät nämä selitykset ulotu; uhri on liian syvälinen moraalinen alkutosiasia voidakseen tulla täydelleen tieteellisesti selvitettyksi. Se on ainakin minun vakaumukseni.

On mielenkiintoista syventyä Kantin etiikkaan näkemällä siinä tabuistisen mentaliteetin ilmauksen. Että Kant'in laatu oli erikoisessa määrässä tabuistinen, — niinkuin muuten filosofien laatu yleensä on, — siitä ei voi olla epäilystä. Hänen etiikassaan viittaa tähän mainitakseni van

eräitä piirteitä sen formalistinen luonne, joka edustaa hänen systeeminsä maagillis-tekniillistä puolta että myös se seikka, että Kantin käsityksen mukaan sellaiset teot ovat moraalisesti arvokkaita, mitkä suoritetaan vastoin luontaista taipumusta («gegen Neigung»), pelkästä kunnioituksesta siveyslakia koktaan. Tässä kohdassa näkyy tabuistinen uhriajatus.

Tässä nyt kuvailtu ihmistyyppi edustaa »henkeä» tämän sanan kahdessa eri merkityksessä. »Henki» on tällöin toisaalta: älylliset toiminnot vastakohtana tahdollisille ja tunneprosesseille; toisaalta tarkoitamme »hengellä» sitä minän puolta, joka on ikäänkuin vastakohtaisuussuhteessa »patologiseen minään» nähden, niinkuin Kant sitä nimittää. Tämöisenä henki on ihmisen transcendenttia kohti tarkoittava osa. Mutta hengen vallitseman mentaliteetin rinnalla on mainittava sellainen mentaliteetti, jota vallitsee »veri», s. o. tahto ja tunneliikheet. »Veri» luo »ritarillisen» ihmistyyppin, joka suhtautuu elämään myönteisesti. Sille on ajallinen ja konkreettisesti olevainen kaikki. Sen kaipaus ei suuntaudu pois maailmasta transcendentteihin korkeuksiin ja jos sille osoitetaan transcendentteja päämääriä se vaistomaisesti muuttaa ne ajallisiksi. Se ei tahdo vangita olevaisen vaihtelevaisuutta abstraktioiden ja yleistysten verkkoon, se ei tunne probleemeja eikä mitään toiminnan ikuisia periaatteita, vaan ainoastaan konkreettisen elämäntilanteen asettamia vaatimuksia. Tämän tyyppin toimia eivät määrää usko transcendentteihin voimiin, ainakaan ei ensi sijassa, vaan psykofyysillisen elimistön kokonaisuudesta kohoava reflektoimaton tunne ja tahto, intohimot, yksilöllisesti määrättyjen objektien saavuttamishalu.

Tällaisella tyyppillä on oma moraalinsa, jonka arvioimisperusta ja elimet ovat toisenlaisia kuin tabuimisen. Moraalia määrää tahto, vaisto. Se ei ole kiteytetty periaatteiksi ja systeemeiksi. »Veren» tyyppiin kuuluvan henkilön toimintaa määrää konkreettinen tilanne, mutta kumminkin voi hänen tahtinsa omassa lajissaan olla yhtä tarkka kuin tabuimisen metafyyssillisiin syvyyksiin menevä harkinta. Tällainen moraalitietä ei esiinny oppina eikä sitä voida teoreettisesti opettaa, kuten tabumoraalia. »Veren» hyveet ovat toisenlaisia kuin papilliset hyveet. Ne ovat luonnollisen, »patologisen» minän ilmauksia. Näitä ovat urhoollisuus, kunniatunto, jalous, hienotunteisuus ja rakkaus. »Veren» moraalissa ei ole niinkään kysymys hyvästä ja pahasta kuin jalosta ja alhaisesta, tahdikasta ja tahdittomasta, suuresta ja pienestä, moraalisesti kauniista ja rumasta, mitkä käsitteet taas huonosti sopivat tabuimisen etiikan puitteisiin. Kiitettäviä ovat ne teot, jotka ovat sopusoinnussa eräitten vaistomaisesti tunnettujen, mutta vaikeasti formuloitavissa olevien lakien kanssa. Nämä teot edellyttävät, että ihmisen teot ovat organisisessa yhteydessä häneen itseensä ja ympäristöön juuri sen määrättyssä vaiheessa. Tämän vuoksi tulee tähän moraaliiin jotakin dynaamista ja dramaattista ja trage-

diain sankarit ovat useimmiten tähän tyyppiin kuuluvia ihmisiä. Tabu-ihmisen moraaliset ristiriidat soveltuvat paljoo huomommin draamassa käsiteltäviksi.

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

Tällaisen moraalin korkein ilmennys on sankari, kun taas tabuistisen, papillisen moraalın ruumiillistuma on pyhimys. Sankarin suuruus on huomattavalta osaltaan juuri siinä, ettei hän itse tiedä siitä, että hän tekee uhrin, pyhimyksen suuruus taas siinä, että hän tietoisesti ja samalla vapaaehtoisesti tekee suuren uhrin, mutta ei odottaen siitä itselleen etua, yksistään uskossa siihen, että transcendentit voimat sitä vaativat. Edellinen asettuu niinsanoaksemme lapsen asemaan kosmoksen voimiin, jälkimmäinen transcendentteihin nähden. Tässä yhteydessä viitataan koon Nietzscheen yritykseen arvioimalla kumoon tabumoraali asettaa sen sijalle päinvastaisesti s. o. sankarityypin mukaan orienteerattu yliihmissmoraali. Nietzscheen originaalisuus on siinä, että hän ryhtyi saarnamaan viimeisiin johtopäätöksiin asti vietyä sankarimoraalia, rupesi sen profeetaksi. Voi kumminkin epäillä, tokko »veren» moraali soveltuu saarnoin saarnattavaksi. Semmoisessa yrityksessä on kuin jotakin psykologisesti epäsointuista. Sitäpaitsi todellisen elämän yliihmiset ovat, mitä ovat, teorioista riippumatta ja niistä ihmisistä taas, jotka Nietzscheen opin mukaan koettavat tulla yliihmisiksi, useimmiten ei todellisuudessa kumminkaan tule yliihmisiä, vaan narreja, jotka eroavat muista samaan luokkaan luettavista vain siinä, että he ovat vaivaloisempia kanssaihmisilleen.

Edellisessä on kumpikin moraali ja ne kaksi tyyppiä, joiden voikatsota ne luoneen, esitetty abstraktisen kaavamaisina ja toisistaan eristetyinä. Todellisuudessa tietysti näin ei ole, vaan eri tyypit esiintyvät monella tavalla yhtyneinä ja sekaantuneina ja useimmissa on kummankinlaisia taipumuksia. Myöskin on olemassa eettillis-uskonnollisia oppeja jotka tahtovat auttaa yhteen nuo eri moraalit. Semmoisena on ennen muuta mainittava kristinusko. Sen perustaja tahtoi hävittää moraalista tabuaineksen ottamalla moralin piiriin erään »luonnollisen minän» tunteen, nimittäin rakkauden. Kristillisen moraalın ytimenä on uhri, tietoinen uhri, mutta samalla sellainen, joka tehdään mielellään, koska se johtuu rakkaudesta. Suurimpana esimerkkinä tällaisesta uhrista on Kristuksen elämä ja kuolema, mikä yleisesti käsitetäänkin uhrikuolemaksi. Päävali, kristillisen dogmiopin perustaja, asettuu selvästi vastustamaan tabuistista uhriajatusta sanoessaan, että miten suurilla henkilökohtaisilla

uhrauksilla hyvänsä ei ole mitään arvoa, jollei ole rakkautta (esim. 1. Korinttilaisepistola, 13 luku).

Tällainen on kristinuskon kanta. Mutta systemaattisen, normatiivisen siveysopin on sängen vaikeata assimiloida itseensä tätä ainesta. Kant on epäilemättä oikeassa huomauttaessaan, ettei ketään voida v e l v o i t t a a toista rakastamaan. Tämä ristiriita pohjautuu lopulta siihen vastakohtaisuuteen, joka välttämättömyydellä on olemassa normien ja elämän itsensä välillä.

Piirteitä psykoanalyysin kehityksestä.

Kirjoittanut

ERIK AHLMAN.

Voi sanoa, että psykoanalyysi nykyään on ehtinyt kehityksessään sille asteelle, että se pakottaa ottamaan itsensä vakavasti. Sitä ei enää voi pitää humbuugina ja tieteellisenä sensatsioonintavoitteluna, miksi se liikkeen alkuaikoina tahdottiin leimata. Se on päässyt laajalle leviämään sekä teoriana että käytännöllisenä terapiana suuriin sivistysmaihin; on olemassa laaja psykoanalyttinen kirjallisuus, joukossa monia aikakautisia julkaisuja ja selviä merkkejä on jo havaittavissa psykoanalyttisen katsantotavan vaikutuksesta muihin tieteen aloihin.

Meillä kuitenkin psykoanalyysi sekä teoriana että — luultavasti vielä enemmän — käytäntönä on verrattain tuntematon. Ruotsinkielisessä aikakauskirjallisuudessa ensimmäisenä tai ainakin ensimmäisten joukossa kiinnitti meillä huomion psykoanalyysiin luullakseni Gustaf Mattsson-vainaja, jonka vireä ja universaalinen äly oivalsi, että tässä oli liike, jolta vastaisuudessa voitiin paljonkin odottaa. Se oli niihin aikoihin, kun Freudilta ilmestyivät hänen suurimman yleisömenestyksen saavuttaneet teoksensa »Die Psychopathologie des Alltagslebens» ja »Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten». Sitten on ruotsalaisella taholla m. m. tohtori Rolf Lagerborg nimenomaan taiteellisen luomisen psykologiaa käsitellessään kosketellut psykoanalyysin teorioja. Suomenkielisiä asiaa koskevia artikkeleita on esiintynyt peräti niukalti. »Aika»-aikakauskirjassa oli joku aika sitten tohtori Yrjö Kuloveden kaksi kirjoitusta, jotka yleistajuisesti selostivat psykoanalyysin teorioja. Seuraavien rivien tarkoituksena on antaa lukijalle suppeassa muodossa eräitä lisää psykoanalyysin teoriain kehityksen tuntemukseen. Lähimpänä aiheena on äsken ilmestynyt teos, jonka on kirjoittanut Fritz Witters. Kirjan nimi on: »Sigmund Freud, Der Mann, die Lehre, die Schule». Se on ensimmäinen monografia psykoanalyysin perustajasta ja on se, kuten tuntuu, kirjoitettu ei ainoastaan erittäin hauskaasti ja henkevästi, vaan mikäli tuntuu, myös objektiivisesti, mitkä kaksi ominaisuutta eivät aina suinkaan seuraa toisiaan; erittäinkin kun on kysymys niin paljon intohimoista erimielisyyttä aiheuttaneesta kysymyksestä kuin

psykoanalyysi, ei ole taipuvainen odottamaan kovin suurta puolueettomuutta. Psykoanalyysilla on, niinkuin uusilla liikkeillä useimmiten, fanaattiset intoilijansa ja yhtä fanaattiset vastustajansa. On olemassa niitä, joille Freudin sanat ovat väärentämätön totuus, jotka aina ovat valmiit »jurare in verba magistri», mutta myös niitä, joille varmimpana todisteena siitä, että asia on väärä, on se, että se johtaa Freudista alkujuurensa.

On olemassa eräitä seikkoja, jotka selittävät ihmisten epäluuloisen ja vierovan suhtautumisen psykoanalyysiin. Sellaisiin kuuluu ennen kaikkea se »panseksualismi», mistä liikkeen vastustajat sitä yhtenäen syyttelevät. Vainuta kaikissa neurooseissa alatajuisen seksuaaliteetin aiheuttamia syitä, vieläpä nähdä seksuaaliteetissa koko sielunelämän perusvirta, on teoria, mihin tavallisen ihmisen tunne vaistomaisesti reagoi vastenmielisesti. Tätä piirrettä ollaan taipuvaisia pitämään liikkeen epäterveenä yksipuolisuutena, monomaniana. Toinen, aivan toisenlainen syy, joka on pannut maailman karsain silmin katsomaan psykoanalyttistä oppia, on sen perustajan ja monien sen muiden edustajain juutalainen kansallisuus. Tämä seikka ei alusta alkaen ollut liikkeelle minään suosituksena, kaikkein vähimmin Itävallassa ja Saksassa; voi todella panna merkille, että psykoanalyysi aikaisemmin on saavuttanut tunnustusta anglosaksilaisissa maissa, erittäinkin Amerikassa, kuin saksalaisissa, kaikkein viimeiseksi tietysti Wienissä — eihän kukaan ole profetta omalla maallaan.

Jo nyt mainitsemani kaksi asiaa ovat tehneet, että psykoanalyysi on monelle ollut »tabu»; lisäksi tulee muitakin tekijöitä. Sellaisia on esim. se, että monet taitamattomat »analytytikot» epäonnistuneilla parannuskokeillaan ovat saattaneet analyysin käytännöllisen arvon huonoon huutoon. Vihdoin ovat epäedullisesti vaikuttaneet liikkeen luottoon monet sisäiset riitaisuudet ja sen haarautuminen ainakin neljäksi eri suunnaksi: ensiksi erosi Freudin perustamasta psykoanalyttisestä koulukunnasta Alfred Adler, sitten C. G. Jung ja n. s. schweiziläinen koulukunta, vihdoin Wilhelm Stekel, nykyajan etevin käytännöllinen psykoanalyttikko. Freud ei näy voivan kärsiä ympärillään voimakkaita itsenäisiä persoonallisuuksia, vaan joutuu enemmän tai myöhemmin yhteen-törmäykseen niiden kanssa; niin on hän menettänyt toisen etevän oppilaan toisensa jälkeen, toiset enemmän teoreettisten erimielisyyksien perusteella, toiset lähinnä persoonallisista syistä.

En tahdo paljoa puuttua kysymykseen niiden syytösten ja vastaväitteiden oikeutuksesta, joita on kohdistettu psykoanalyttistä liikettä ja teoriaa vastaan yleensä ja Freudia vastaan erityisesti, selostan mieluummin vain tosiasioita nojautuen tällöin lähinnä mainittuun äsken ilmestyneeseen Wittelsin teokseen. Wittels on itse psykoanalyttikko ja ollut

viisi vuotta Freudin persoonallisena oppilaana; mutta sittemmin hänkin joutui konfliktiin mestarin kanssa ja on sen jälkeen kulkenut omia teitään, enimmäkseen läheten Stekeliä. Hän ei ole siis mikään sokea Freudin ihailija, vaan näkee hänen puutteensa ihmisenä ja heikkoudet erinäisissä hänen teorioissaan kohdissa eikä epäile niitä avoimielisesti tuoda esiin (Freudin persoonallinen elämä on kumminkin Wittelsin todistuksen mukaan täysin nuhteeton); mutta hän on samalla tietoinen hänen erittäin suurista ansioistaan sielunelämän tuntemuksen ja terapian alalla. Psykoanalyyttisen liikkeen synnystä ja kehityksestä saa tämän teoksen johdolla paremman ja elävämmän kuvan kuin minkään muun tähänastisen, paremman kuin esim. schweiziläisen papin O. Pfisterin teoksesta »Die Psychoanalytische Methode», joskin se asiallisesti antaa täydellisemmän kuvan psykoanalyysista.

Freudille, kertoo Wittels, oli jo nuoruudesta alkaen ominaista kiihkeä kunnianhimo ja suureksi osaksi juuri se sai hänet kulkemaan uusia uria. Alussa hän oli puhdas lääkäri. Hän suuntasi mielenkiintonsa hermo- sairauksien tutkimiseen ja oli Pariisissa m. m. Charcot'n oppilaana, perehtyen hypnotismin käyttöön hermoterapian alalla. Mutta pian hän tuli vakuutetuksi siitä, ettei sen avulla ollut saatavissa pysyviä tuloksia ja niin johtui hän psykoanalyysiin, joka tahtoo parantaa tekemällä tajuisiksi alatajunnassa piilevät syrjäytetyt miellekompleksit. Alatajunnan tutkimisen kautta Freud on saavuttanut sen — joskaan ei kiistämättömän — maineen, mistä hän aikoinaan niin kiihkeästi oli unelmoinut. Hän on siihen päässyt toteuttamalla lauseen, mikä on hänen »Traumdeutung» insa mottona: *Flectere si nequeo superos Acheronta movebo* (»Jollen voi taivuttaa jumalia, olen paneva liikkeelle manalan»). Maanalaisiin, s. o. tajunnanalaisiin, monesti niin kammottaviin voimiin ihmisielussa on Freud todella käynyt käsiksi psykoanalyysissaan antamatta minkään näkökohtien peloittaa itseään ja niiden ilmisaattamisella hän on luonut kuuluisuutensa.

Alussa lääketieteellinen maailma sangen suopeasti otti vastaan Freudin tutkimukset. Mutta sittemmin, kun alkoi käydä selväksi, mihin suuntaan hänen oppinsa meni, muuttui suhtautuminen kielteiseksi. Se, mikä erikoisesti on työntänyt lääketieteellisen maailman pois hänen opistaan, on ensinnäkin tuo jo mainitsemamme »panseksualismi» ja edelleen se, että Freud miltei kokonaan on kiintynyt puhtaasti psyykilliseen puoleen, alatajuisten mielteiden sairauksia aiheuttavaan voimaan, syrjäyttämällä somaattisen puolen. Tässä mielessä Freud keskellä materialistisiin selityksiin taipuvaa aikakautta asettaa arvoonsa psyykilliset tekijät. Teesiä, että sielu rakentaa ruumiin, ei nykyisenä aikana ole helppoa tieteessä puolustaa; mutta sen tekee Freud.

Tulevaisuus on osoittava, mikä Freudin ja hänen koulunsa opeissa on todella elinkelpoista; nyt kun taistelu on kiivaimmillaan, on liian aikaista mennä sitä ratkaisemaan. Eihän vielä olla edes yksimielisiä siitä, ovatko alatajunta ja alatajuiset mielteet tosiasia vai ovatko ne vain fiktsioni. Ja jos ne ovat jälkimmäistä, voidaan kysyä, miten kelvollinen fiktsioni ne ovat. Että ne ovat ainakin jossakin määrin, sen osoittavat positiiviset käytännölliset tulokset. Mitä psykoanalyysin alalle kuuluvien ilmiöiden teoreettiseen selvittelyyn tulee, on Freud koettanut rakentaa ristiriidattoman systeemin vähitellen, kuten hän itse väittää, pelkästään nojautumalla laajaan kokemusaineistoon, mikä hänellä käytännöllisen toimintansa johdosta on käytettävänä. Metafyysillisiin spekulatsioneihin hän erittäinkin aikaisemmin periaatteellisesti ei tahtonut antautua; hän sanoi, ettei hän lue filosoofeja siitä yksinkertaisesta syystä, ettei hän heitä ymmärrä. Mutta aikaa myöten tuntuu hänessä tapahtuneen tässä suhteessa käänne, jommoinen muuten ei ole harvinainen eksaktisen tieteen miehissä. Ajateltakoon esim. Machia ja Ostwaldia, jotka ensin vannoivat, etteivät tahdo tietää mistään filosofiasta, mutta melkein huomaamattaan johtuivat ajatuskehittelyihin, joita ei voi nimittää muuksi kuin filosofiaksi; ja nyt he saavat kiltisti mukautua siihen, että heidän nimensä filosofian historiassa kulkevat muiden filosofien nimien rinnalla.

Jos tahdomme filosofiassa nähdä Freudin edeltäjiä, tulee ennen muita mieleen erittäinkin kaksi, nim. Schopenhauer ja Nietzsche. Samoin kuin Freud näkee kumpikin elämän ja lopulta kaiken olevaisen (myös epä-organisen materian) olemuksen jonkinlaisessa »tahdossa», nimitettäköön sitä sitten Schopenhauerin tavoin suorastaan vain tahdoksi, tai Nietzschen »tahdoksi valtaan» tai Freudin »libidoksi». Freudilla ei aikaisemmin ollut aikaa eikä halua tutustua Schopenhauerin ja Nietzschen kirjoituksiin, ja kun hänelle huomautettiin hänen oppinsa kosketuskohdista näiden oppien kanssa, hän selitti, ettei hän ollut mitään heiltä lukenut. Nykyään hän on alkanut osoittaa mielenkiintoa heidän ajatusmaailmaansa kohtaan ja kun hän lähtee lomalle, nähdään hänen panevan matkalaukkuunsa muutamia niteitä näiden filosofien teoksia. Yleensä voidaan todeta, että Freudin ympärillä oleva psykoanalyttinen koulu on vähitellen saanut enemmän filosofisen suunnan — hyödyksi vaiko vahingoksi itse liikkeelle, lienee vaikea objektiivisesti ratkaista.

Se Freudin teos, missä hän ensin selvässä muodossa esittää teoriansa alatajunnasta, on »Traumdeutung». Kuten tri Kuloveden artikkeleista kävi ilmi, selittää hän siinä, että unet esittävät symbolisessa muodossa alatajunnassa piileviä toiveita; uni sinänsä on näiden toiveiden symbolinen täytytymys (Wunscherfüllung). Tästä syystä on uni erinomaisen tärkeä apukeino alatajuisten kompleksien tuntemuksessa. Se maan-

alainen maailma, mikä täällä meille avautuu, on omiaan tekemään jokaisen pidättyväiseksi oman siveellisen oivallisuutensa ihailemisessa. Kun alatajunnan maailmaa tarkastelee, saa huomata, että kulttuuri-ihmisessä ja esikuvallisimmassa yhteiskunnan jäsenessä salattuna sielun pohjalla yhäti elää peto, sielunsa syvimässä on hänkin rikollisilla ja anarkisilla vieteillä varustettu olento. Psykoanalyysin kautta on vanha lause: tunne itsesi! saanut vielä syvemmän merkityksen kuin ennen; nyt olemme vastuunalaiset myös alatajunnan hämärässä elävistä voimista. Unissa voi esim. murhata lähimpänsä tai muuten tehdä itsensä syypääksi tekoihin, jotka siveellinen tajunta muuten ankarasti tuomitsee. Unien opetus voi meille olla hyödyllinen, sillä miten voidaan peto muuten kesytetään kuin tuntemalla sen taipumukset ja oikut. Ja muutenkin on niillä merkitystä. Kun muinaisaika unista tahtoi ennustaa tulevaisuutta, ei se ollut kokonaan väärällä tolalla, sillä se, minkä tulemme toteuttamaan, on useinkin alatajuisina dispositsioneina jo olemassa. Mutta toisaalta ei alatajunnan onkaloihin tähyttäminen ole suinkaan vaaratonta askartelua. Sen osoittavat monien etevien analyytikkojen itsemurhat.

Eräässä uniteorian kohdassa, vieläpä varsin tärkeässä, Freud ilmeisesti iski harhaan. Freud väitti ja piti kauan tästä väitteestään itsepintaisesti kiinni, että uni aina on »Wunscherfüllung». Mutta lukuisat esimerkit osoittavat, että se usein on myös siveellisyyden edustaja ja että unessa esiintyy varoittavana eräänlainen alatajuinen omatunto. Eläimellisen ohella alatajunnassa on ilmeisesti tehoisana myös jumalallinen. Tämä selittää kuinka on mahdollista esim., että on olemassa syvästi uskonnollisia ihmisiä, jotka elämässä »näyttelevät satanistia ja jotka alatajuinen uskonnollisuus vie turmioon». Wittels väittää, että Nietzschien mielisairaus johtui tällaisesta alaspainetusta uskonnollisuudesta, mielestäni koko lailla todennukainen olettaus. Oikeastaan on omituista, ettei Freud aikaisemmin tahtonut myöntää, että myös korkeamat tendenssit näyttelevät osaansa alatajunnan koneistossa; vasta viimeisessä julkaisussaan hän otaksuu alatajuisen omantunnon.

Tämä on muuten niitä kohtia, jotka jo vuosia sitten vieroittivat toisistaan Freudin ja schweiziläisen koulukunnan, jonka johtaja on C. G. Jung. Tämän koulukunnan erikoisuuksia on, että se psykoanalyysin rinnalle asettaa n. s. psykosynteesin, joka on eräänlaista, usein uskonnollisesti ja eettisesti väritettyä sielunhoitoa. Jungin teorioista muuten mainittakoon, että hän on sovelluttanut psykoanalyysin tuloksia alkukantaisten mytologisten käsitysten ja kulttimuotojen genesiksen selittämiseen. Alatajuinen ajattelu on, kuten schweiziläiset sanovat, »arkaistinen». Itse idea juontaa kumminkin alkunsa Freudista. Kun Jung omalla tavallaan tulkitsi kansanpsykologisten ilmiöiden syntyä — »deseksualisoidusta» — libidosta, kosti Freud hänelle teoksessaan »Totem und Tabu»,

jossa hän antautuu itse kansanpsykologisiin tutkimuksiin käyttäen aineistonaan J. G. Frazerin v. 1910 ilmestynyttä teosta »Totemism and Exogamy». Freud osoitti, että »tabu» ja »totem» voidaan selittää »Oidipuskompleksin» avulla. Tämä Freudin kirja on saavuttanut huomattavaa tunnustusta psykoanalyysin kannattajien piirin ulkopuolella. Sitten Freud on jatkanut samantapaisia tutkimuksiaan pienehkössä kirjassaan »Massenpsychologie und Ich-analyse», jossa hän m. m. psykoanalyttisten teoriainsa mukaisesti koettaa selittää valtion synnyn, tässä kohdassa kuitenkin, kuten tuntuu, onnistumatta (vrt. Hans Kelsen, Der soziologische und juristische Staatsbegriff, 1922, siv. 19 seur.).

Jo ennen kuin eroaminen Jungista oli tapahtunut, oli Alfred Adler eronnut Freudista ja ruvennut kulkemaan omia teitään muodostaen oman koulukuntansa. Sen idean kehityshistoria, johon Adler perustaa oppinsa, on seuraava. Hän oli huomannut, että neuroosien pohjana usein on »alempi-arvoisuuden tunne» (Minderwertigkeitsgefühl), ja hän vaivasi yhtenäin Freudia pyytämällä selitystä siitä, miten tämä oli freudilaisten teoriain puitteissa ymmärrettävä. Sitä oli — sen Freud silloin oli vasten tahtoaankin pakotettu myöntämään — vaikea selittää hänen silloisen libido-teoriinsa avulla. Adler ei antanut Freudille tarvittavaa aikaa teoriainsa kehittämiseen, koska hänellä oikeastaan jo oli oma teoriansa valmiina, ja kun Adler kerta toisensa perästä esitti itsepintaisen kysymyksensä: »Was ist mit der Minderwertigkeit?», niin Freud lopulta tuskastui ja Adleria pyydettiin vihdoinkin suoraan esittämään psykoanalyttisessä seurassa ajatuksensa yhtenäisesti. Hän teki sen ja seurauksena oli erittäin kiihkeä mielipiteiden vaihto, jonka lopputuloksena oli, että Adler ynnä yhdeksän hänen hengenheimolaistaan — merkillistä kyllä kaikki sosiaalidemokraatteja — pakottuivat eroamaan yhdistyksestä. Adlerin teorian lähtökohtana on nietzscheläinen »tahto valtaan», hän asettaa sen Freudin libidon sijalle. Se on hänellä alkuilmiö; sielulliset häiriöt hän johtaa epäsuhdasta tahtomisen ja voimisen välillä. Adlerin suunnan huomattavimmat ansiot ovat kasvatusopin alalla. Kasvatuksessa on tärkeätä huolellisesti ottaa selville lapsessa mahdollisesti löytyvä alempi-arvoisuuden tunne ja saada se poistetuksi. Adler nimittää menetelmäänsä »yksilöpedagogiikaksi».

Adlerin hyökkäykset aiheuttivat Freudin hät'hätää täydentämään systeemiään otaksumalla yksilössä seksuaalisten viettien ohella aseksuaalisia »minäviettejä», voimatta kuitenkaan sillä lepyttää luopiota. Sitten on Freud itse taas ryhtynyt purkamaan niitä rakennelmia, jotka hän »minävietin» nimisinä kaikessa kiireessä oli kyhännyt kokoon. Freud totesi nimittäin, että »minä» itseasiassa ei ole mikään alkuilmiö, vaan sekundäärinen kokemustosiasi; meillä ei ole alkuaan mitään »minää». Nykyään hän näyttää olevan sitä mieltä, että »minävietit» ovat ilmauksia

»narsistisesta» libidosta. Libido voi kohdistua myöskin asianomaiseen itseensä ja tekeekin sen aina jossakin määrin. »Narsismin» oletaminen on psykoanalyysin viimeaikaisia tuloksia, ja Wittels puolestaan on sitä mieltä, että se täysin riittää selittämään sekä sen, mitä Adler että mitä schweiziläinen suunta on tahtonut saada selitetyksi muuntamalla alkuperäistä libido-käsitettä. »Minä» on, kuten sanottu, Freudin mukaan narsistisen, s. o. yksilöön itseensä kohdistuneen eroottisen tunteen aikaansaannos. Siitä johtuu m. m., että oma minä, niinkuin muuten jokainen rakkausobjekti, arvioidaan liian korkealle. Ilman narsismia ei minää ole ajateltavissa; se, jolta narsismi puuttuu, on »minää» vailla, sellainen henkilö omaksuu aina toisten minän, samastaa itsensä näiden kanssa. Mutta narsismi voi myöskin mennä liiallisuuksiin. Esim. hypokondria ja sen kanssa läheisissä tekemisissä oleva melankolia johtuu epänormaalisesti kehittyneestä narsismista. Tällaisen sielullisen asennoitumisen tunnuskuva on kreikkalaisen tarun Narcissos-nuorukainen, joka surumielisenä, itseensä rakastuneena katseli omaa kuvaansa lähteen kalvossa.

Kolmas Freudin etevimmistä oppilaista, jotka hänestä luopuivat, on Wilhelm Stekel. Alussa oli hän erittäin innostunut Freudin ihailija, joka asetti kirjallisen kykynsä hänen palvelukseensa levittäen sanomalehdistöissä suuren yleisön keskuuteen hänen oppiaan. Yhteen aikaan kaikkien saksalaisten päivälehtien rotatsioonikoneet ähkvivät hänen freudilaisten ylistyshymniensä alla. Nykyään hän ei enää ole mikään henkilökohtainen Freudin apostoli, mutta siitä huolimatta edelleenkin kaikkein huomattavimpia työntekijöitä psykoanalyysin työmaalla. Ristiriidat hänen ja Freudin välillä lienevät enemmän persoonalliset kuin teoreettiset vastakohtat aiheuttaneet. Stekel on nykyajan terävin psykoanalyytinen unenselittäjä ja yleensä käytännöllisenä analyytikkona Freudiakin etevämpi (väittää Wittels). Hän on täydentänyt Freudin unisymboliikkaoppia. Tärkein hänen huomioistaan on unessa esiintyvän kuolemansymboliikan toteaminen. Stekelin mukaan jokaista unta voi pitää piilokuvana, jonka alla on kysymys: missä on kuolena? Stekel on kumminkin tavallaan jokapäiväisempi luonne kuin Freud, hän on lähempänä elämän triviaalisuutta, mutta ehkä sentähden hän myös useammin osuu oikeaan, sillä ne sielulliset konfliktit, joihin ihmiset elämässä joutuvat, ovat useimmiten triviaalisia. Tavallaan edustaa juuri Stekel psykoanalyysia sen alkuperäisessä muodossa, ja sentähden pidetään häntä sangen yleisesti psykoanalyysin johdon loogillisena perijänä. Hän on epämetafyysillinen luonne; Freudissa taas aikaisemmin taka-alalle työntyneet metafyyssilliset taipumukset ovat, kuten mainittiin, viime aikoina virinneet eloon, joskin hän itse monien muiden tavoin kammoo nimitystä metafysiikka ja sanoo tutkimuksiaan »metapsykologiaksi».

Freudin viimeaikaisista ideoista on narsismin ohella ehkä laajakantoisin bipolariteetti-ajatus. Hän itse kyllä ei käytä tätä nimitystä, jonka Stekel on luonut, vaan puhuu sielullisen tapahtumisen »ambivalenssista», joskin edellinen kieltämättä on osuvampi. Bipolaarisuus tietää sitä, että jokainen emotsioninalainen tapahtuminen, vihdoin jokainen elämän tendenssi, sisältää aina mahdollisuutena oman vastakohtansa. Rakkaus ja viha, mielihyvä ja mielihyvä, vietti ja tuska (Angst) esiintyvät sielunelämässä vastakohtapareina, jotka voivat liittyä samoihin mielteisiin. V. 1920 esittää Freud, että sen sielunelämää vallitsevan periaatteen rinnalla, jota kreikkalaisten mukaan on nimetty Erokseksi, on toinen vietti, jota hän nimittää »kuolemanvietiksi»: se, mikä elää, tahtoo taas kuolla. Kuolemanvietti on oikeastaan vain toinen muoto elämänviettiä, sen bipolaarinen vastine. Jo vanhastaan on huomattu, että kuolema jollakin tavalla on sukua elämälle, ja nimenomaan rakkauden ja kuoleman keskinäistä sukulaisuutta on usein sekä kuvailtu että koetettu selittää. Kuolemanvietillä taas on bipolaarinen vastakohtaparinsa kuolemankaipuussa ja kuolemanpelossa, elämänvietillä taas elämänkaipuussa ja elämänpelossa; »pelko» on tässä = »Angst». Tässä tullaan ajatukseen, mikä Freudilla oli jo kolme vuosikymmentä sitten, nim. että »libido» (rakkaus) ja »Angst» ovat bipolaarisessa suhteessa toisiinsa.

Voi tuskin olla epäilystä, etteikö näissä huomioissa ja niihin liittyvissä spekulatsioneissa olisi varsin paljon totuuspitoista. Eräät kysymykset elämän olemuksesta voivat saada niistä valaistusta. Freud näyttää taipuvan otaksumaan, että elämä alkuaan olisi syntynyt kuolleesta materiaasta bipolaarisen kahtiajakautumisen (polarisatsioonin) kautta. Mitä erikoisesti vastakohtapariin: rakkaus—»Angst» tulee, on kuten tunnettua Spengler käyttänyt sitä hyväkseen filosofiassaan. »Weltangst» ja »Weltsehnsucht» ovat hänellä elämän alkuihmiöitä, joista hän tahtoo johtaa ei ainoastaan puhtaasti biologisen elämän vaan myös kulttuurin moninaiset muodot. Olisi todella mielenkiintoista saada selville, miten suuri osa Spenglerin ajatusmaailmasta johtaa alkunsa psykoanalyttisistä lähteistä. Hän ei ole ainoa, jonka ajatuksia Freudin ideat ovat hedelmöittäneet; muitakin voisi mainita; he tosin itse eivät näytä haluavan tunnustaa saamiaan vaikutteita, oli sitten siihen syynä se, että he tahtovat pidättää itselleen alkuperäisyyden kunnian tai pelosta, että se olisi omiaan vähentämään heidän tieteellistä luottoaan. Sillä monet, jotka ovat piintyneet määrättyihin tieteellisiin ajatustottumuksiin tai jotka ovat ottaneet n. s. terveen järjen urakalle, jatkavat yhä päittänsä pudistamista Freudin teorioille.

Muuan saksalainen »tunteen kritiikki».

Kirjoittanut

ERIK AHLMAN.

Spengler kuuluu Helsingissä käydessään eräissä haastattelussa sanoneen, että Saksassa viime vuosina ei ole ilmestynyt yhtään kirjaa, jossa ei näkyisi vaikutuksia hänen teoksestaan »*Untergang des Abendlandes.*» Tällöin hän kaiketikin arvioi liian suureksi oman merkityksensä, mutta toisaalta ei todellakaan voi kieltää, että viime aikoina on ilmestynyt kirjoja, joihin Spenglerin lukeminen on jättänyt selvät jälkensä. Tällainen teos näyttää olevan myös August Vetterin v. 1923 ilmestynyt »*Kritik des Gefühls*», jonka eräitä pääkohtia pyydän seuraavassa saada selostaa ja samalla selostukseeni siroittaa muutamia huomautuksia ja mietteitä.

Että mainittu teos on saanut vahvaa vaikutusta Spengleriltä, näkyy jo sitä selaillessakin siitä, että kirjoittaja tavantakaa valaisee esitystään kapiteelikirjaimilla painetuilla, eri suuntiin menevillä nuolilla varustetuilla kaavoilla, joissa on sellaisia iskusanoja kuin: *Wissenschaft-Kunst*, *Apollo-Dionysos*; *Religion-Politik*, *Faust-Mephisto* j.n.e. Mutta vielä selvemmin käy mainittu seikka ilmi asioiden yleisestä käsittelytavasta: se on samanlaista psyykillisten asenteitten esiinlukemista kulttuurin muotojen takaa, samanlaista laajojen ja monivahahteisten historiallisten ilmiöitten ja niiden yhteyksien sovittamista eräiden suhteellisesti harvojen käsitteiden puitteisiin.

Kun nyt siis näin on asianlaita, on oikeastaan varsin ymmärrettävää, että Spenglerin nimi varsin harvoin Vetterin teoksessa mainitaan ja tällöin jokseenkin aina kielteisessä hengessä. Spengler on Vetterin mielestä liian yksipuolisesti historiallinen, hän kiinnittää ainoastaan huomiota siihen, mitä Vetter nimittää »*Gewordenes*», hän on myös pintapuolinen, ja on hänellä vielä eräitä muitakin suuria vikoja. Vetter kulkee — ainakin oman väitteensä mukaan — aivan toisia uria.

Kieltämättä toisaalta voidaan Vetterin omaa metodia vastaan tehdä oikeutettuja muistutuksia. Voidaan esim. sanoa, että hän useimmiten käsittelee asioita hyvin summamutikassa — virhe tosin, josta tuskin

kukaan filosofi on vapaa — ja että hän usein esittää suuria väitteitä, joita tukee sangen kapea todellisuus pohja. Mutta toisaalta ei hänen ajatusjuoksultaan — vaikka ne kuten sanottu muodollisesti muistuttavat Spengleria — todellakaan voi kieltää omaperäisyyttä, osoittaapa hän toisinaan nerokkuuttakin. Lisäksi tulee ansiopuolena Vetterin esitystavan tuoreus ja temperamenttisuus, niin että hänen paksua kirjaansa lukee sangen mielellään.

Vetterin teoksen nimi on »Kritik des Gefühls»; otsikko siis ei sentään ole Spengleria jäljitellen syntynyt, mutta luultavastikin erästä toista suurruutta, nimittäin itseään Kantia. Kirja näet tahtoo kaikesta päättäen olla eräänlainen Kantin elämäntyön täydennys. Tietoaalalla oli Kant »Kritik der reinen Vernunftillaan» Vetterin mielestä kylläkin ehtinyt määrän päähän, mutta tunteen ja tahdon filosofiassa ei hän voinut vapautua eräitten ennakkoluulojen ja ajatustottumusten pauloista. Siten hänen »Kritik der praktischen Vernunftistaan» ei tullut sitä, mitä siitä olisi pitänyt tulla, ja näin ollen jäi emotionaalisen elämän kritiikki seuraavan ajan filosofian päätehtäväksi. —

Jos tahtoo J. E. Salomaan y.m:den tapaan jakaa nykyajan filosofiset virtaukset kahtia, tieteelliseen filosofiaan ja »elämänfilosofiaan», ei voi olla epäilystäkään siitä, minkä piiriin Vetterin teos kuuluu. Se on puhtainta »elämänfilosofiaa». Sillä on kaikki tällaisen ajatussuunnan luonteenomaiset piirteet: se on psykologista tai jos tahdomme käyttää vähäsyvämpää nimitystä »psykologistista», se on historiallisesti orientoitua ja relativistista sekä lisäksi, joskaan ehkä ei niin kouriintuntuvasti, biologistista. Vetterin kirjassa esiintyvät usein eräät nimet, joita sen sukuisissa filosofisissa kirjoissa tapaa, sellaiset kuin Goethe, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson. Myös mainitaan siinä usein Kierkegaard, jolle viimeaikoina Saksassa näkyy omistettavan yhä suurempaa huomiota (niin esim. Jaspers teoksessaan »Psychologie der Weltanschauungen»). Vetter näkee Kierkegaardissa paitsi muuta nykyaikaisen psykoanalyysin edelläkävijän. Tämä oppi muuten näyttelee Vetterin kirjassa varsin suurta osaa. Voisi milteipä sanoa, että hänen psykologinen katsantokantansa on psykoanalyttisesti orientoitunut, vaikkakin Vetter vakuuttaa — samoin kuin niin monet muut ennen häntä —, ettei hän voi sinänsä hyväksyä psykoanalyysia, niin tärkeinä, vieläpä käänteentekevinä kuin hän pitääkin Freudin tutkimustuloksia. Freudin tapaan katsoo Vetter, että eroottiset asennoitumiset ovat yksilön elämänmuodostuksen pohjana. Se kylläkään ei ole mikään uusi ajatus — sanoohan esim. Schopenhauer että seksuaaliteetti on ikäänkuin elämän kompendiumi, lyhennysote; ei se liene myöskään mikään suorastaan väärä ajatus, vaikkakin on olemassa se vaara, että sen kantoisuus oletetaan liian suureksi. Näin on ehkä käynyt Vetterillä: hän tahtoo johtaa myöskin yhteiskunnalliset muodostuk-

set ja yleensä kulttuurielämän kaikki ilmaukset lopulta eroottisista asennoitumistavoista, käsittää ne näiden heijastuksiksi. Vetter lausuu, ettei filosofia voi tehdä mitään sen viisaampaa kuin jättää loogillisen teoreetisoinnin ja ryhtyä tutkimaan asioita lähinnä erotiikan kannalta, katsoen siihen tosiasiaan, että meillä siinä on yksilöllisen olemassaolon ydin-kohta.

Ylipäänsä Vetterin mielestä ei nykyaikainen filosofia voi olla muuta kuin psykologiaa ja tarkemmin sanoen sellaista psykologiaa, joka lähen-telee taiteellista intuitiota ja käytännöllistä ihmistuntemusta. Filoso-fiassa on ollut havaittavissa tähän suuntaan menevä virtaus jo pitkän ai-kaa, mutta varsinkin Schopenhauerista alkaen. Samalla filosofia on saanut niinsanoaksemme käytännöllisemmän luonteen. Siitä on tullut yhä enemmän moraalioppia ja käytännöllisen tunteen kritiikkiä. Vette-rin ohjelma on, että eettisellä alalla on poistettava kaikki transsendentti, kaikki yksilön ulkopuolelle ja varsinkin yliluonnollisiin yhteyksiin viittaa-vat käsitykset, ja etiikan kiinnekohta asetettava yksilöön. Samoin kuin tiedollisessa suhteessa Kant asetti ympäröivän maailman keskipisteen yksilöön ja siten saattoi yksilön olemassaolon tähän puoleen selvyyttä ja harmoniaa, mutta samalla teki sen relativistiseksi, samaten on käytännöl-lisessä filosofiassa nyt aikaansaattava samanlainen relativismi, asettamalla yksilöpersoonallisuuden tahtomisen oikeus etiikan perustukseksi. Kant oli — sanoo V. — lähellä tätä tulosta, kun hän sanoi, ettei voida mitään sa-noa ilman rajoitusta hyväksi paitsi hyvää tahtoa. Mutta sensijaan, että hän olisi siitä johtunut relativismiin, yksilöllisen tahdon oikeutuksen tehostamiseen, hän päätyikin olettamaan rajatonta yleistä »sollenia». Se oli hänellä jäte vuosisataisten uskonnollis-siveellisten ennakkoluulojen ja traditioiden aiheuttamasta »absoluuttisesta» katsantotavasta. Nietz-schekään ei oikeastaan päässyt siihen, mikä Kantilta ei ollut onnistunut; hän esitti moraalikritiikkinsä pastoripaatoksella ja osoitti kaikella, ettei hän ollut itse asiassa vapautunut eettis-uskonnollisten pakkomielteiden vallasta. Oikeastaan olisi, sanoo V., luultavasti toisenlainen muoto kuin se, mitä Nietzsche käytti, ollut oikeampi ja taiteellisesti sopivampi Za-rathustran evankeliumille, nim. komedia. Silloin olisi siitä jäänyt pois sen pateettisuus ja uskonnollis-sävyinen saarnanuotti, johon Nietzsche, tuo papinpoika ja Wagner-luopio, oli liiankin taipuvainen. Nietzschen kris-tinuskoon ja sittemmin Wagneriin kohdistunut viha ei ollut muuta kuin toinen puoli hänen voittamattomasta, neurotisoidusta rakkaudestaan näihin molempiin. Mutta kun V. Nietzscheen nähden perästäpäin lausuu tällaisen toivomuksen, pitäisi hänen huomata, ettei Nietzsche itse olisi voinut sitä mitenkään täyttää. Sillä häneltähän puuttui huumorin taju aivan täydellisesti, mikä kylläkään ei ollut onneksi hänen kirjoituksil-leen.

Mitä muuten siihen uuteen eetiliseen katsantokantaan tulee, jonka mukaan etiikan kiinnekohta asetetaan yksilöpersoonallisuuteen, eikä hänen ulkopuoleltaan tuleviin normeihin, ja jota V. puolestaan suosittaa, niin ei voitane kieltää, että tässä todella ollaan tekemisissä länsimaisen ajattelun ja siveellisen tietoisuuden syvällisimmässä edustajissa esillepyrkivän virtauksen kanssa; näihin kuului ennenkaikkea Nietzsche, mutta myös Kierkegaardin nimi voidaan mainita tässä yhteydessä. Tämän etiikan perusajatus voitaisiin ehkä lausua maksiminaan: pyri siihen, mitä itse pidät todellisesti arvokkaimpana! Jos voisimme luottaa siihen, että ihmiset ennenkaikkea olisivat täysin rehellisiä itselleen, niin että myöntäisivät itselleen, mitä he sisimmässään tuntevat ja tahtovat, ei tämän kehoituksen julistaminen sisältäisi mitään vaaraa. Mutta ottaen huomioon ihmisten taipumuksen pettää itseään, on tarpeellista harkita, missä määrin moraali on kokonaan jätettävä yksilön varaan. Helpommin kuin se käytännössä vie siveellisyyden korkeimpaan asteeseen, se voi viedä hillittömään egoismiin ja anarkiaan. Tämä on epäily, joka voidaan lausua Vetterin eetilisen perusajatuksen käytännölliseen toteuttamiseen nähden.

Vetterin »tunteen kritiikki» ei tahdo vähempää kuin raivata tietä uudelle kulttuurimuodolle, jota hän nimittää »klassilliseksi.» Sen piirissä ovat psykologisesti katsoen tiede ja taide sekä näiden synteesi, filosofia, kulttuuriharrastuksen etualalla, eivät kuten nykyaikana ja edellisillä vuosisadoilla uskonto ja politiikka. Uskonpuhdistusten ja poliittisten uudistusten ja vallankumousten kautta ei voida luoda onnellisempaa tilaa, koska ne asettavat yksilön emotionaalisen keskipisteen hänen ulkopuolelleen ja pitävät yllä sielullista jännitystä, joka usein puhkeaa neurooseiksi. »Klassillisen» elämänmuodostuksen parhaimpana esimerkkinä mainitsee V. Goethen. Ihmiskunnan historiassa olivat enimmin »klassillisia» aikakausia antiikki ja renessanssi. Meidän tulee pyrkiä vapaiksi transendenttisten pakkomielleiden vallasta, näiden aikakausien esimerkkiä seuraten. Sielun tulee kokonansa myöntää itsensä. Oliko todella antiikki siinä määrin kuin V. olettaa edes tyypillisimmässä edustajissaan sielullisesti vapaa yksilön ylä- ja ulkopuolisista voimista, sen jättää hän lähemmin osoittamatta, samoin kuin senkin, onko kulttuuri-ihminen yleensä mahdollinen täydelliseen eetiliseen tunteen »relativismiin».

Länsimaisen mentaliteetin pahin vika on V:n mielestä siinä, että se liulee ulkonaisten yhteiskunnallisten muutosten tai uskonnollisten joukkoliikkeiden kautta voivansa saavuttaa jotakin, kun itseasiassa on niin, että yksilöjen kunkin kohdaltaan on päästävä sisäiseen harmoniaan. Tämä on myös ainoa edellytys kansainvälisten suhteiden paranemiselle. Uudet suuntautumat uskonnollisella ja poliittisella alalla eivät auta vähääkään, vaan tarpeen on hengen välinpitämättömyys, indifferenssi kaikkia uskonnollisia ja poliittisia jännitystiloja kohtaan. Tämä asenne ei ole

stooalainen, vaan pikemmin humoristinen. Monet merkit viittaavat siihen, että huumori on vastaisuuden hengenelämässä saava tärkeämpi asema, kuin mikä sillä tähän asti on ollut. Tähän viittaa m.m. se seikka, että nykyään on olemassa voimakas komedian kaipaus, kun taas esim. 19:nneen vuosisadan alkupuoli eli tragedian merkeissä. Tragedian aikakaudella näyttämötoiminta aina lähentelee moraalista kasvatustyötä, mikä pyrkimys selvästi ilmaisee, että taide, jonka olemuksena on tarkoituksettomuus ja itsekylläisyys, on harhautunut pois oikeilta uriltaan. Huumori puolestaan laukaisee jännittyneet affektit. V. ei näy ottavan huomioon, että huumori parhaimmillaan ollessaan sisältää transsendenssiin viittaavia piirteitä; mutta luultavasti hän käsittää sen jotenkin identtiseksi komiikan kanssa, vaikkakaan ei olisi syytä sekoittaa näitä käsitteitä.

Tieteen väärään suuntaan meneminen ilmenee niinkään sen tarkoituksellisuudessa, sen asettamisessa tekniikan tai politiikan palvelukseen. Esimerkkinä tästä mainitsee Vetter Hegelin, joka »luovutti tieteen maksukykyisille valtio-intresseille». Yleensä V. vaikuttavasti puhuu tarkoituksellisuuden vahingollisista sielullisista seurauksista muillakin aloilla, siitä, miten se on omiaan riistämään eläältä sen sisäisen itsearvon ja sisällyksen, kuolettamaan sielun elämän. V:n väitteissä on kieltämättä paljon perää, mutta vaikeata on uskoa yhtä optimistisesti kuin hän, että voitaisiin vastaisuudessa omaksua uusi sielullinen asenne, joka veisi sielun takaisin siihen onnen tilaan, mistä se kulttuurikehityksen aikana on eksynyt pois.

Länsimaaisessa mentaliteetissa on vallalla yhdenaikaisesti kaksi vastakaista sielullista taipumusta: itäinen taipumus henkisytyteen ja läntinen teollisuuteen ja tekniikkaan. Mitä pitemmälle aika kuluu, sitä enemmän ne kumpikin voimistuvat, sillä ne edellyttävät sielullisesti toisiansa, ovat n.s. ambivalenssi-ilmio. Ei ole luultavaa, että niistä kumpikaan pääsee voitolle, mutta mahdollista on, että niiden kesken on syntyvä linnarauha eräänlaisen kastilaitoksen perustalla. Siihen tosin voi kulua vielä pitkäänkin aika, sillä vielä ei teollinen elämä ole saavuttanut sitä koneellisen epäinhimillisyyden ja sietämättömyyden astetta, minkä se epäilemättä kykenee saavuttamaan. Kun näin kerran käy, eroavat toisistaan »hengelliset» ja »maalliset», jotka nykyään vielä koettavat sulautua toisiinsa radikaalisessa politiikassa. Ajatteleva, kontemplatiivinen henki kehittää itselleen esoteerisen, luostarimaisen elämänmuodon, joka edustaa passiivisen olemassaolotyypin täydellistymistä. — Vastapainoksi länsimaiden hengistymiselle taas itämaiden mentaliteetti omaksuu läntisiä piirteitä. Kansat vaihtavat sieluja. —

Vetter arvelee, että länsimailla kristinuskon valtaanpääsystä asti on vallinnut määrätynlainen eroottinen asennoituminen, jonka esikuvana on

poika -- äiti suhde. Tälle on ominaista absoluuttisten uskonnollis-siveellisten näkökohtien ylenmääräinen tehostaminen välittömien aistillis-esteettisten taipumusten kustannuksella. Kun uskonto itse menetti voimansa, astui sen sijalle neuroosi, joka siis on eräänlainen uskonnon ekvivalentti. Vapautuminen sielullisesta jännittyneisyydestä on saavutettavissa uuden eroottisen asenteen avulla, joka on orientoitu isä — tytär suhteen mukaisesti. Tässä kävisi liian pitkäksi seurata Vetteriä hänen tarkasteluissaan ja kritiikissään, jossa hän koettaa osoittaa näiden erilaisten tunneasenteiden vaikutuksen kulttuurimentaliteettiin ja sen erilaisiin ilmauksiin. Että hän yliarvioi eroottisten tekijäin merkityksen, siitä tuskin voi olla epäilystä. Ja vaikka hän olisi oikeassakin, voi kysyä, eikö hänen ehdottamallaan tavalla pyrittäessä pois neuroosista panna alttiiksi liian suuria arvoja? Voihan olla mahdollista, että korkeampia arvoja on ostettava neuroosinkin hinnalla. Viimeinen villitys voisi sitäpaitsi tulla suuremmaksi kuin ensimmäinen.

Kuitenkaan ei voitane kieltää, etteikö Vetterin analyysiin sisältyisi teräviä psykologisia huomioita; tosin on, kuten mainitsin, hänen lähtökohtansa saatu psykoanalyysistä. Hän kuitenkin moittii sitä m.m. siitä, että tällä hetkellä psykoanalyysi pyrkii kaikista potilaista kehittämään psykoanalytikkoja, joka ei ole sen parempi kuin nykyisen koulun pyrkimys tehdä oppilaista opettajia ja kirkon, joka syntisistä koettaa tehdä pappeja (ei tietystikään ulkonaisesti). Oikeampi menetelmä on herättää yksilö itsetoimintaan. Kyseessäolevassa tapauksessa se tietää sitä, että asianomaiselle selvää, että hänen omasta tahdonratkaisustaan riippuu, tahtooko hän jäädä itsepetoksen valtaan vai eikö, mikä on samaa kuin: tahtooko hän jäädä neuroosiin vai eikö. Psykoanalyysin monista kelvottomista edustajista sanoo V., että ne ovat henkilöitä, jotka ovat omaksuneet psykoanalytikon tehtävän päästäkseen itse joutumasta analysoiduksi seuraten sitä Lichtenbergin neuvoa, että kärpänen, joka tahtoo säästyä kärpäsläpsältä, tekee viisaimmin istuutuessaan itse läpsän varrelle.

Mielenkiintoinen on Vetterin esitys eroottisista perversioista, ja haluaisin uskoa, että se monessa kohdassa osuu oikeaan. Huomiotani kiinnitti erityisesti hänen teoriansa uskonnollisen, metafyyssillisen ja filosoofisen intressin eroottisesta tunnepohjasta, koska se käy aivan samaan suuntaan kuin se, mitä tämän kirjoittaja toisessa yhteydessä on esittänyt; tämän teorian ydin on, että mainitut intressit ovat alkuperältään autoeroottisia tai narsistisia. Tietysti on muistettava, että tämä on vain yksi puoli asiasta, mutta se on kuitenkin siksi tärkeä, että se ansaitsi suurempaa huomiota, kuin mitä yleensä sen osaksi on tullut teoreettisessa psykologisessa analyysissa. —

Vetterin kirjassa joutuvat useat nykyajan yhteiskunnalliset y.m. virtaukset ja probleemit pohdinnanalaisiksi hänen omalaatuisen psykologiansa valossa. Niin monessa kohdassa kuin onkin syytä suhtautua skeptillisesti hänen psykologisiin tulkintoihinsa, on hänen teoksensa sinänsä kuitenkin todistus huomattavasta henkisestä energiasta ja idea-runsaudesta. Eikä tuon runsauden suinkaan pitäisi olla vielä tällä kirjalla tyhjennetty. Nyt puheenaolleessa kirjassa Vetterin omien sanojen mukaan on esiintuotuna vain kriittinen ja poleeminen tarkastelu, jonka on käytävä myöhemmin julkaistavan synteettisen teoksen edellä, joka tulee sisältämään hänen itsenäisesti luodun teoriansa ihmissielusta. Jo symmetrian laki vaatii, ettei tämä teos ainakaan kokonsa puolesta jää paljoa edellisestä jälkeen.

Huumorin olemuksesta.

Kirjoittanut
ERIK AHLMAN.

Huumori ei ole samaa kuin koomillisuus yleensä. Kaikki koomillinen nimittäin ei ole humoristista. Voitaneen kuitenkin väittää, että kaikki humoristinen aina on jonkin verran koomillista. Jos tälle kannalle asetutaan, tulee huumori lähinnä olemaan muuan koomillisuuden laji. Se on samalla koomillisuuden laji, jota yleisesti pidetään korkeimpana; sen vuoksi se ehkä myös on saanut iloita esim. ajattelijoiden erityisestä suosiosta. Filosoofit ovat uhranneet runsaasti ajatustyötä huumorin olemuksen selvittämiseen. Seuraavassa käytän hyväkseni heidän tuloksiaan samalla asettaen ne eräiden Freudin esittämien näkökohtien yhteyteen.

Jokapäiväinen kielenkäyttö ei tosin ota huomioon koomillisuuden ja huumorin välistä erotusta, vaan antaa näiden sanojen olla melkein synonyymejä. »Humoristiseksi» nimitetään kaikkea koomillista, ja tätä sanaa viljellään halukkaasti. Ehkäpä tämä johtuu siitä, että hämärästi aavisteetaan »huumorin» olevan jotakin »hienompaa» ja arvokkaampaa.

Saa toisinaan lukea väitteen, että huumori olisi verraten uusi ilmiö ainakin kirjallisuudessa ja että se olisi etupäässä rajoittunut germaaniinseen maailmaan. Saattaapa olla, että se vasta uudella ajalla ja germaanisessa ympäristössä on selvemmin erottunut muusta komiikasta ja ruvennut kirjallisuudessa kukoistamaan. Mutta ilmeisesti jo aikaisemmin, esim. antiikista, voidaan osoittaa tapauksia, joissa komiikkaa esiintyy humoristisesti väritettynä. Selvimpänä humoristisen hengenlaadun edustajana mainittakoon Sokrates. Kun hän Ateenan teatterissa näyteltäessä kappaletta, jossa näyttämölle ilmestyy häntä karrikoiva koomillinen henkilö, nousee seisomaan, jotta yleisö voisi todeta yhdennäköisyyden, niin huokuu tällaisesta käyttäytymisestä huumori. Hän ikäänkuin sillä vastaa näyttämöllä esiintyvään toisenlaiseen, pilkkaavaan, satiiriseen komiikkaan. — Roomalaisesta kirjallisuudesta haluaisin humoristisena kohtana

mainita Ovidiuksen »Muodonvaihdosten» (Metamorphoses) kuvauksen jumalien käynnistä Philemonin ja Bauciin matalassa majassa.

Missä suhteessa humoristinen suhtautuminen psykologisesti croaa muun komiikan yhteydessä esiintyvää? Sitä varten on parasta etsiä yksinkertaisia esimerkkejä tilanteista tai lausunnoista, joiden tunnusomaiseksi piirteeksi myönnämme niiden humoristisuuden. Tällaisiksi esimerkeiksi soveltuvat tilaisuudet, joissa tuotetaan n. s. hirtehihumoria. Seuraan tässä kohdin Freudia (Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten s. 200 seur.)¹

Hirtehihumoria on esim., kun henkilö huolellisesti käärii kaulansa ympärille paksun villahuivin, jottei kylmettäisi itseään pakkasessa matkalla hirsipuulle. Kieltämättä tavallisissa oloissa aivan järkevä varovaisuustoimenpide, mutta näissä oloissa mielestämme jokseenkin tarpeeton! Samaan lajiin kuuluvaa huumoria on eräässä kansanomaisessa sananparressa, jota ainakin Länsi-Suomessa, mutta ehkä muuallakin kuulee: »Kai-kissa näissä ollaan, sanoi pässi, kun päätä leikattiin.» Varsinainen koomillisuus supistuu tässä lauseessa hyvin vähiin, mitään sukkelaakaan siinä ei liioin ole, mutta siitä huokuu epäämätön omalaatuinen huumori. Meihin tekee humoristisen vaikutuksen pässin ennenkuulumaton tyyneys ja asiallisuus. Hirtehihumori ilmenee tässä esimerkissä melkein puhtaana.

Näiden näytteiden lisäksi vielä eräs, joka tosin ei kuulu varsinaisen hirtehihumorin piiriin, mutta on sen sukua. Kuvatessaan veljensä elämänvaiheita Mark Twain muunmuassa kertoo, että veli oli työssä eräällä suurella tierakennuksella. Räjähdyspanoksen liian aikaisen laukeamisen johdosta hän kerran lennähti ilmaan ja putosi maahan etäälle työpaikalta. Sen, vahingoittuiko ehkä veli räjähdyksessä, kertoja sivuuttaa vaiteten; lukija saa vain tietää, että häneltä seuraavassa viikkotilissä vedettiin pois puolen päivän palkka »työmaalta poistumisen» vuoksi.

Niin kolkkoja kuin esitetyt esimerkit tavallaan ovatkin, emme voine kieltää, etteivätkö ne sittenkin olisi omiaan synnyttämään eräänlaista mielihyvää, jota täytyy lähinnä nimittää humoristiseksi. Mistä se johtuu? Luulen, että Freud osuu oikeaan, kun hän väittää, että se tällaisissa tapauksissa johtuu *säällistä säästymisestä*. Kerrottujen tapausten luonne on kieltämättä sinänsä omiaan herättämään meissä syvää sääliä, mutta toisaalta käyttäytyvät henkilöt tai tapauksen kertojat niin, ettei meidän tarvitsekaan sitä tuntea. He bagatellisoivat koko asian sillä, että kiinnittävät huomion johonkin toisarvoiseen seikkaan. Täten säälimistä varten valmiina oleva sielullinen energia pääseeikin purkautumaan koomilli-

¹ Äsken ilmestyneessä »Almanach für das Jahr 1928» (Internat. Psychoanal. Verlag, Wien) Freud on uudestaan ottanut huumorin lyhyessä kirjoitelmassa käsiteltäväksi. Kirjoitelma ei kuitenkaan aiheuta oleellista muutosta esityksemme.

sena ilona, nauruna. Henkilöiden reaktio on odottamaton, ja koomillisuuden olemusta koskevan »odotusteorian» kannattaja voisi tässä ehkä nähdä kuvailtujen tilanteiden koomillisen momentin, jos sitä muualta ei ole löydettävissä.

Tavallisinta huumorin synnyssä lienee juuri säälintunteelta säästyminen; mutta se ei ole ainoa tunne, joka tässä on mahdollinen. Suuttumus, inho y. m. mielipahansävyiset tunteet voivat myös muodostaa huumorin edellytyksen (vrt. viimeistä esimerkkiämme). Pilalehti »Simplicissimus» aikaansaa usein humoristisen vaikutuksen antamalla traagillisen-sukuisille tai suuttumusta herättäville tilanteille koomillisen vivahduksen ja siten tekemällä lukijan tunteettomaksi. Poliittisen huumorin alalta muistuu mieleeni kuva, joka esittää rauhanteon jälkeisiä oloja ranskalaisen miehittämällä Saksan alueella. Ranskalaisen upseerin luo saapuu viluisia ja nälkiintyneitä, kuluneisiin vaatteisiin puettuja saksalaisia, etupäässä naisia lapsi käsivarrella, rukoilemaan apua hiilen puutteen lievittämiseksi. Upseerin vastaus kuuluu: »Hiiliä, mitä hittoa te teette hiilillä, kun teillä ei ole mitään keitettävääkään!» Meillä on kieltämättä täysi syy mitä syvimmin surkutella avun pyytäjiä ja tuntea suuttumusta epäinhimillistä upseeria kohtaan. Mutta viimeksimainitun vastaukseen sisältyvä, tosin itsetiedoton komiikka tarjoaa kohdan, josta syntymäisillään olevat affektit pääsevät purkautumaan humoristisena mielihyvänä. Heti jälkeenpäin tosin astuvat tajuntaamme pidätetyt tunnereaktiot: me tunnemme tilanteen tragiikan, miehitetyn alueen asukkaisiin kohdistuneen julmuuden entistä selvemmin. Mutta helkeksi olemme vapautuneet noista mielipahaa tuottavista tunteista ja eläneet tilanteen humoristisena. Huumorin tuottaja tässä esimerkissä ei tietysti ole upseeri, vaan Simplicissimus.

Humoristi säästäessään meiltä, kuten tässä, mielipahansävyisen tunteen näyttää helposti sydämettömältä ja kyynilliseltä. Ja sellainen hän kieltämättä onkin, jos hänen tunteettomuudellaan ei ole mitään ylevämpää laustaa. Ja sydämetön on myös huumorin nauttija, jos hän ei ole muuta kuin tunteeton mieltä kuohuttavan tapauksen edessä. Tällaista huumoria on olemassa; se on huumorin alempi taso. Mutta on olemassa parempaa huumoria, joka ei rajoitu pelkkään tunteettomana pysymiseen. Tällaista on se huumori, josta Höfding puhuu kirjassaan »Suuri huumori» (»Den store Humor») ja jota tavallisesti tarkoitetaan silloin, kun esim. puhutaan huumorista määrätynä omalaatuisena tunnetilana.

Selvin tapaus »suurta huumoria» esiintyy silloin, kun humoristi suhtautuu tunteettomasti seikkoihin, joiden normaalioloissa pitäisi tuottaa hänelle itselleen mielipahaa. Hän säästää silloin meiltä epämieluisan tunteen sillä, että hän itse on välittämättä vastoinkäymisestäään, vapauttaa meidät eläytymästä omaan kärsimykseensä. Todelliselta humoristilta on totuttu vaatimaan, että hän osaa suhtautua objektiivisesti ennenkaikkea

omaan surkeuteensa, epäonnistumisiinsa ja huonouteensa. Hän näkee itsensä ulkokohtaisesti, hän yksinkertaisesti toteaa, että niin ja niin on asianlaita eikä liitä toteamiinsa mitään tunnekylläisiä arvosteluita kohtalon kovuudesta tai häntä kohdanneesta vääryydestä. Mutta hän ei ilmaise tätä asennettaan suoraan, vaan välillisesti, siten, että kiinnittää huomion johonkin syrjäseikkaan, joka muka vaatii korjausta, tai reagoi lieväällä syrjäseikkaan kohdistuvalla affektilla, jota me tuskin voimme pitää tilanteessa perusteltuna. Kaikki on toisin sanoen *all right* paitsi jotakin aivan toisarvoista seikkaa.

Nyt on kuitenkin selvää, että tällainen reagointi on läysjärkisessä ihmisessä psykologisesti mahdollinen ainoastaan sillä edellytyksellä, että sen onnen- ja arvonvähennyksen jälkeen, minkä ulkonainen puutteellisuus ja vastoinikäminen aiheuttaa, jää jäljelle eräs näkymätön arvopääoma. Tämän säilymisestä otaksumme humoristin olevan vakuutetun ja vain tällä edellytyksellä suhtaudumme häneen humoristisesti tämän sanan varsinaisessa merkityksessä. Tämä tekee myös, ettemme hirteishuumorille, silloin kun se esiintyy äärimmäisessä muodossaan, nim. huumorin tuottajan perikadon edellä, tahdo mielellämme myöntää todellisen huumorin luonnetta. Me voisimme eräissä tapauksissa tuntea esim. arvokkaiden eettillisten ominaisuuksien olemassaolon tuhoutuvassa yksilössä ja näihin arvokkaisiin ominaisuuksiin kuuluu ennen muuta juuri perikadon hetkellä osoitettu sielunsuuruus, jota kohtaan emme voi olla tuntematta kunnioitusta. Mutta toisaalta vaikuttaa korkeampaan huumorintunteeseen heikentävästi tietoisuus siitä, että näiden arvokasten eettillisten ominaisuuksien kannattaja on »desperado», mennyttä miestä. Sentähden näihin tapauksiin nähden on yleensä mahdollinen vain »pienempi» huumori tai epämääräinen ristiriitainen tunnelma. Näin ollen täytyy meidän yleensä voida kuvitella, että sillä, joka tekee itse itsensä huumorin esineeksi, on mahdollisuus tuntea itsensä arvokkaan taatuksi omistajaksi.

Jos taas humoristi kohdistaa huumorinsa toisiin, edellytämme, että hän suhtautuu heihin samalla tavoin kuin itseensä, olettaa heissäkin pysyvää arvokasta, joka ei järky pilanteon johdosta. Tämä taas on tuskin mahdollista ilman myötätuntoista suhtautumista toiseen, seikka, josta huumorista puhuttaessa usein on huomautettu. Pitää syntyä se käsitys, että humoristi laskiessaan leikkiä toisesta tekee sen aivan kuin hän itse olisi kyseessä.¹

¹ Käytän mieluummin sanaa „myötätunto” kuin „rakkaus”, jota *K. S. Laurila* paikoitellen käyttää ansiokkaassa huumori-käsitteen erittelyssä (Estetiikan peruskysymyksiä. Ensi nidos, 1918),¹ koska huomatakseni rakkaus on haitallinen varsinaisen huumorin kehittymiselle ja useassa humoristissa pikemminkin lienee havaittavissa kykenemättömyyttä antautua tähän tunteeseen. tai, jos sitä hänessä on, se ensi kädessä kohdistuu humoristiin itseensä tehden hänet haavoittumattomaksi.

Mikä tuo arvokas on, jota huumorin kohteessa edellytetään, ei ole aina niinkään selvästi tajuttavissa ja ilmaistavissa, meillä on vain ylimalkainen vakaumus sen olemassaolosta. Toisinaan tämä arvokas on enemmän ulkonaista laatua, toisinaan älyllistä tai moraalista. Ainakin toisin kerroin tuntuu siltä, kuin huumorin pohjana olisi transsendenttisuontoinen, uskontoon vivahtava vakaumus arvokkaan yliempiirisestä olemisesta koomillisessa yksilössä.

Juuri usko arvokkaaseen, arvokkaan tunnustaminen, erottaa huumorin satiirista. Sillävälän kuin satiiri tarkoittaa toisen loukkaamista ja hänen arvonsa alentamista osoittamalla hänessä koomillisia piirteitä, huumori käsittelee näitä piirteitä yhdentekevinä, adiafoorisina, säilyttäen syvemmän kunnioituksen ja myötätunnon objektiaan kohtaan. Cervantes antaa Don Quixoten menetellä epäkäytännöllisesti ja järjettömästi ja sikäli hän esittää hänet koomillisena. Mutta samalla hän pitää lukijan tietoisena hänen tarkoituseriensä ihanteellisuudesta ja luonteensa puhtaudesta. Sentähden täytyy pitää kirjailijan asennetta humoristisena. Samanlainen on Kiven suhtautuminen koomillisiin henkilöihinsä kansanelämän kuvauksissaan. Falstaffin henkilön esittää Shakespeare sellaisessa valossa, että meidän hänen moraalisesti ala-arvoisten ominaisuuksiensa takana tai niiden yläpuolella täytyy olettaa jotakin arvokasta ydintä, jonka nämä virheet jättävät koskemattomaksi, olkoon ettemme niin selvään voikaan ilmaista, mikä tämä ydin on.

Kun tämän otamme huomioon, voimme ymmärtää, että humoristinen pila ei koskaan voi olla todellinen loukkaus. Se on niin kaukana loukkauksesta, että sitä pikemminkin on pidettävä välillisenä kunnioituksen ja luottamuksen osoituksena toisen persoonallisuutta kohtaan. Se sisältää vakuutuksen, etteivät eräät epäedulliset piirteet vähintäkään kykene alentamaan toisen todellista ja oleellista arvoa. Silloin edellytetään samalla, että toinen on tästä luottamuksesta tietoinen joko sen tavan perusteella, millä humoristinen huomautus tehdään, tai tuntien sen suhteen, mikä vallitsee pilantekijän ja hänen »uhrinsa» välillä. Tästä syystä on huumori kaikkein mahdollisin samanarvoisten henkilöiden ja ystävysten välillä. Niinpian kuin luottamuksellisuus puuttuu tai horjuu, on se vaara tarjona, että humoristinen huomautus käsitetään loukkaukseksi, ivaksi. Tästä seikasta kenties johtuu, että huumori etupäässä on versonut germaanisessa, olletikin anglosaksilaisessa maaperässä, jossa keskinäistä kunnioitusta pidetään luonnostaan lankeavana ja miehiset ystävyysuhteet näyttelevät tärkeitä osaa. Tässä yhteydessä on syytä panna merkille, että ranskalainen Bergson (kirjassaan »Le rire») käsittää huumorin ja ironian molemmat satiirin alalajeiksi.

Samoin kuin humoristin ainakin näköjään tunteeton asenne ruumiillisiin y. m. kärsimyksiin nähden on ollut toisinaan omiaan vetämään hänen

päälleen sydämettömyyden moitteen, samoin hänen taipumuksensa esittää moraalisia heikkouksia yhdentekevinä tosiasioina on antanut aihetta syytökseen siveellisestä indifferenssistä (vrt. yllä Falstaffin tapausta). Korkeampaan huumoriin nähden ei tämä syytös kuitenkaan ole oikeutettu. Miksi ei silloin esim. kristinoppia, joka kehottaa olemaan vastustamatta pahaa, pidetä siveellistä höllyyttä edistävänä oppina? On olemassa kanta, joka katsoo asioita *sub specie aeterni*, ja siihen piiriin kuuluu myös korkeamman huumorin katsomuskanta. Sen vakaumukseen kuuluu, mitä moraaliseen maailmaan tulee, että »ihminen on enempi kuin hänen tekonsa». Tällaista huumoria on se, jonka taustana on ajatus, johon jo viittasimme, nim. että koomillinen — myöskin siveellisten vajavaisuuksiensa kautta koomillinen henkilö — voi edustaa ylimaailmallisesti arvokasta.

Monesti on tehostettu yhteyttä huumorin ja traagillisuuden välillä. Muutamamat ovat suorastaan väittäneet, että huumori on sovitettua traagillisuutta. Eräät esimerkit näyttävät tukevan tätä väitettä. Mutta en tiedä, minusta tuntuu, kuin huumori vain *hetkellisesti* kykenisi sovittamaan traagillisuuden tai yleensä pessimismin. Ainakin syvempi tragiikka on olemukseltaan sellaista, että sitä ylipäänsä voida millään sovittaa; se vaatisi samanlaista toimenpidettä kuin että 2 ynnä 3 antaisi tulokseksi 4. Hetkellisesti voi huumori kyllä vapauttaa traagillisesta tunnosta tällöin nojautuen koomilliseen apuainekseensa. Mutta kun koomillinen tekijä on menettänyt tehonsa — ja se tapahtuu hyvin nopeasti — ei huumoriakaan enää voi pysyä pystyssä, vaan antaa tilaa pessimismille tai sitten uskonnollisesti väritetylle tunnelmalle tai stoalaiselle ataraksialle. Puhutaan tosin »humoristisesta maailmankatsomuksesta» tai ainakin »elämätunnosta», mutta epäilen, onko sellaista jatkuvana tilausta olemassa. Humoristit ovat tavallisesti koomillisuuden tajulla varustettuja pessimistejä ja melankoolikkoja. Humoristinen on vain heidän sosiaalinen, seura-minänsä. Lutherissa, joka oli suuri humoristi, oli voimakas melankoolinen piirre, kuten varsinkin N. Söderblom on osoittanut. Kierkegaardissa, suurimmassa ja syvällisimmässä humoristissa ajattelijoiden joukossa, oli raskasmielisyys oleellinen ja keskeinen luonteenominaisuus. Schopenhauerissa tapaamme myös pessimismin ja huumorin yhtyneinä. — Raskasmielisyys ei kuitenkaan sinänsä vielä riitä tekemään humoristiksi; sen osoittavat Amiel ja Nietzsche, joilta turhaan saa etsiä huumoriin viittaavia kohtia. Kaunokirjailijamaailmasta tapaamme myös lukuisia henkilöitä, joissa huumori on yhtyneenä synkkämielisyys-teen; saman huomion voi tehdä niistä henkilöistä ympäristössämme, jotka käyvät humoristeista. Se joka kuvittelee, että humoristi on periaatteessa onnistunut »voittamaan» pessimismin, on totisesti huomannut vain hänen olemuksensa julkipuolen.

Mutta joskin on myönnettävä huumorin rajoitukset, on toisaalta tunustettava sen suhteellinen, elämistä hetkellisesti keventävä merkitys, joka sen johdosta on vielä suurempi, että huumori voisaada pysyvän ilmauksensa kirjallisuudessa ja taiteessa. Huumori tarjoaa ihmiselle mahdollisuuden pusertaa mielihyvää siitä, mikä normaalioloissa tuottaa mielihäpeää. Samoin kuin uni, se loihitii esiin tilan, jossa väliaikaisesti vapaudutaan olemassaolon painon alta ja suoritetaan lentoretki maahan, jossa ei tunneta mitään rajoituksia sille, mikä on mahdollista ja sallittua, ja jossa ei ole mitään kärsimystä. Erotus muun komiikan ja huumorin välillä on ehkä siinä, että muussa komiikassa pääsee purkautumaan (sovinnaisuus- y. m. syistä) pidätetty, mielihyvää tarkoittava tarve, kun taas huumori osaa muuntaa uhkaamassa olevan mielihäpeän koomilliseksi mielihyväksi. Huumori on sentähden erikoinen ihmishengen taidonnäyte. Keskellä erämaata isketään kalliosta vettä.

Kuitenkin näyttää minusta siltä, että huumorin ja erinomattain juuri parhaan huumorin alle jää surumielinen sävel värjäjämaan. Ja rohkenen esittää sen oletuksen, että juuri tämä sielun pohjalla oleva mielihäpeä-aines panee meidät pitämään huumoria korkeampana koomillisen tuotannon ja nauttimisen lajina. On nim. psykologinen tosiasia, ettei arvokkaimpana pidetä sitä, mikä on kauttaaltaan mielihyväsävyistä, vaan sellaista, jossa on mukana annos mielihäpeää. Sentähden on myös esim. tragedia korkein draaman muoto, sentähden väittää Kant, että siveellisesti hyvää on ainoastaan se, mikä tehdään »vastoin taipumusta», ja sentähden käsitetään kärsimykseen liittynyt hurskaus uskonnollisesti arvokkaimmaksi ominaisuudeksi.

Yhteenveto ylläolevasta on jokseenkin seuraava: Huumorin syntymisen psykologisena edellytyksenä on, että koomillisia mahdollisuuksia sisältävää ainesta uhkaavat mielihäpeänsävyiset affektit saadaan ehkäistyiksi ja niitä varten varattu sielullinen energia vapautuu mielihyväsävyytenä reaktiona. Korkeammassa huumorissa tilapäisen tunteettomuuden perustana on samanaikainen vakaumus, ettei huumorin objektissa tapahdu mitään oleellista onnen tai arvon alenemistä. Tämän asenteen tekee mahdolliseksi huumorin objektiin kohdistuva kunnioitus ja myötätunto.

Taiteen totuus.

Kirjoittanut

ERIK AHLMAN.

Näkee usein vaadittavan, että taide olisi »totta». Usein kuitenkin käytetään tätä sanaa epämääräisessä ja häilyvässä merkityksessä. Missä täsmällisemmässä mielessä voimme puhua totuudesta taiteen piirissä?

Totuus-käsite voidaan määritellä niin ahtaaksi, että taide suurimmalta osaltaan jää sen ulkopuolelle. Näin on asian laita, jos se kokonaan rajoitetaan käsitteellisten arvostelmien alalle. Yleinen kielenkäyttö antaa kuitenkin aihetta laajemman totuus-käsitteen muodostamiseen. Tällaista totuuskäsitettä aiomme seuraavassa käyttää, tosin tätä käytäntöä tässä perustelematta. Sanomme siis, että seuraavassa totuudella käsitämme vastaavaisuutta tahallisesti aikaansaadun symbolin tai symbolikompleksin ja sen asiantilan välillä, mihin se viittaa. Symbolilla tällöin tarkoitamme sellaista, mikä edustaa esinettä, mutta jota ei voida asettaa esineen tilalle. Näinollen kaikkeen sellaiseen, mikä voidaan käsittää pelkäksi »jäljeksi», ei totuus-käsite ole sovellettavissa, sillä se on syntynyt mekaanis-kausalisesti; samaten »jäljennös» jää totuuden ulkopuolelle, koska se on vain esineen kaksoiskappale.

Sitävastoin voidaan esittämämme käsityksen mukaan pitää tosina tai epätosina esim. inhimillisen sielunelämän ilmaisuita, sellaisina kuin ne tulevat esiin ulkonaisessa käyttäytymisessä. Ihminen voi, ei ainoastaan puheellaan, vaan kaikella, mikä on tulkittavissa hänen sielunelämänsä ilmaukseksi, antaa joko oikean tai väärän käsityksen itsestään toiselle. Jälkimmäisessä tapauksessa ei ole olemassa totuuden edellyttämää vastaavaisuutta symbolin ja todellisuuden välillä. Nimittäkäämme tätä totuutta ilmaukseksi totuudeksi ja sitä totuutta, joka on olemassa symbolissa, sikäli kuin se kuvaa esinettä, mutta ei sitä kuvasta, esineelliseksi totuudeksi.

Puhuttaessa taiteen totuudesta tarkoitetaan ilmeisestikin kumpaakin mainituista totuuden lajeista. Toiset suunnat korostavat enemmän esineellistä, toiset ilmauksellista totuutta. Mutta riippuu myöskin taide-

lajista, missä määrin jompikumpi totuuslaji on siihen sovellettavissa; on myös taidelajeja, joilta ei paljoa voida vaatia kummarkaanlaista totuutta, kuten esim. ornamenttiikka, kenties myös arkkitehtuuri.

Kun taideteokselta vaaditaan ilmauksellista totuutta, tietää tämä sitä, että taideteoksen tulee olla adekvaatti havainnollinen ilmaus taiteilijan sielullisista elämyksistä, siitä, mitä hän on havainnut, tuntenut, tahtonut, ajatellut, miten hän on ilmiöitä arvostanut. Taiteen tulee siis olla tässä mielessä aitoa, totta. Jos taideteosta ei vastaa sisäinen elämys, se leimataan epärehelliseksi, epäaidoksi, teeskennellyksi. Mitä enemmän kiinnitetään huomiota juuri sisäisen elämyksen ilmituomiseen, sitä suuremmassa määrin tahdotaan tehdä taideteoksen esteettinen arvo riippuvaiseksi tästä momentista. Varsinkin kaksi viimeaikaista taidesuuntaa, impressionismi ja ekspressionismi, asettavat ilmauksellisen totuuden etualalle. Edellisessä kuvattava objekti näyttelee tärkeämpää osaa. Impressionismin opin mukaisesti taiteilijan on esitettävä objektinsa siinä subjektiivisessa valossa, missä hän sen on havainnut. Ekspressionismissa taas pääpaino on kokonaan subjektissa. Taideteoksen tarkoituksena on ilmaista taiteilijan henkilökohtainen elämys välittämättä paljoakaan reaalisesta esineestä.

On selvää, että kun tällä tavoin subjektiivinen elämys asetetaan valtasijalle, eräs eettillinen vaatimus tulee taiteessa erinomaisen tärkeäksi, nim. **t o t u u d e l l i s u u d e n** vaatimus. Taiteilijalta vaaditaan sisäistä rehelliyyttä. Hän ei saa luoda sellaista, mitä hän ei ole todella elänyt, vaan ainoastaan älyllisesti konstruoinut tai kuvitellut eläneensä. Vaikeimpia moitteita, mikä taiteilijaan ilmauksellista totuutta korostavan katsantokannan taholta voidaan kohdistaa, on sentähden sisäisen epärehellisyyden, epätotuudellisuuden moite. Luullakseni meidän ajallamme tällä taiteellisen arvon kriteeriolla taiteilijoiden omassa piirissä on tärkeä merkitys.

Tämä seikka muuten osoittaa, miten läheisessä yhteydessä taidevirtaukset ovat yleisten eettillisten virtausten kanssa. Ekspressionismi on luultavasti yhteydessä eettillisen individualismin kanssa, joka on länsimaisen kulttuurin tärkeimpiä viimeaikaisia piirteitä, ja kuten eettillinen individualismi, se suorastaan sisäisen logiikan pakosta manaa omassa piirissään esiin totuudellisuuden imperatiivin ja arvomittapuun. Jos taiteessa etupäässä vaadittaisiin vain esim. tarkkaa todellisuuden jäljittelemistä tai pelkkää kaunista, miellyttävää muotoa, ei tuollainen eettillinen momentti tietysti voisi tulla yhtä keskeiseksi.

Kuten sanoimme, on ilmauksellinen totuus eri-asteinen eri taidelajeista riippuen. Erikoisen tärkeäksi se voi muodostua lyriikassa, myös maalaus-taiteessa. Tästä johtuu, että myös totuudellisuuden käsky tulee toisissa taidelajeissa tärkeämmäksi kuin toisissa. Sitäpaitsi vaikuttaa paljo asiaan myös, onko kyseessä luova vai esittävä taide. Totuudellisuuden vaatimus

kohdistettuna runoilijaan merkitsee toista kuin kohdistettuna runojen lausujaan, draamakirjailijaan toista kuin näyttelijään, säveltäjänsä toista kuin soittotaitelijiaan. Tässä vallitsee moninaisia suhteita, joiden seikka-peräinen esitleminen on sekä tämän kirjoituksen tarkoituksen että sen kirjoittajan kompetenssin ulkopuolella.

Sitävastoin saakoon seuraava huomautus tässä sijansa. Ne elämykset, joita taitelijalta, oli hän sitten luova tai esittävä, odotetaan, eivät ole käytännöllisen todellisuuden elämyksiä, vaan siitä irrallisia, eräässä mielessä t e e n n ä i s i ä elämyksiä. Ovatpa muutamat ajattelijat suorastaan tahtoneet määritellä taiteen »tietoiseksi itsepetokseksi». Kuinka nyt siis näihin eräässä mielessä teennäisiin elämyksiin voidaan kohdistaa vaatimus, että ne olisivat aitoja, todellisia? Nähdäksemme tämä käy päinsä sillä tavoin, että nuo elämykset tosin ovat käytännöllisen todellisuuden kannalta teennäisiä, mutta spesifiikkeinä taiteellisina elämyksinä todellisia. Tämä taas edellyttää useimmissa tapauksissa, että taitelija taiteessa yhtä varsinaisesti tai varsinaisemminkin elää oman itsensä kuin tavallisessa elämässä. Sentähden totuudellisuuden moite ei kohtaakaan tavallisesti ainoastaan taideteoksen luomisaktia, vaan koko sen takana olevaa persoonallisuutta. Asianomaisen on täytynyt rehellisesti, sisäisestä pakosta valita taitelijakutsumuksensa ja omaksua se koko persoonallisuudellaan.

Mistä sitten voidaan päätellä, onko taide ilmauksellisesti totta vai eikö? Toisen sielunhan ei voi nähdä. Pääasiallisesti voidaan nojautua ainoastaan taideteokseen itseensä. Sen täytyy todistaa sen takana olevan elämyksen laadusta. Sen varassa eletään tai yritetään elää se, minkä taitelija luomishetkellä on elänyt. Me kannamme itsessämme sitä »elämysstruktuuria», jonka puitteisiin koetamme sijoittaa taitelijan oletetun elämyksen. Toisin kerroin sijoittaminen meille onnistuu, huomaamme, että taideteos on yhtenäisen sielullisen elämyksen ilmaus ja että sen yksityiset piirteet psykologisesti edellyttävät toisiaan. Mutta tapahtuu myös, että havaitsemme mahdottomaksi, että taideteoksen takana olisi mitään yhtenäistä elämystä, siinä on psykologisesti yhteensoveltumattomia aineksia. Silloin olemme taipuvaiset sanomaan: tämä tuote ei ole aito, se on konstruoitu ja sellaisena epärehellinen; se tahtoo käydä jostakin, jota se ei ole.

On tosin aina olemassa objektiivinen suhde taitelijan elämyksen ja taideteoksen välillä, mutta on mahdotonta suorastaan objektiivisesti todistaa, millainen tämä on. Kun jokainen voi todeta asian ainoastaan intuitiivisesti, nojautumalla yksilölliseen hengenrakenteeseensa ja tämä vaihtelee yksilöstä toiseen, on aina olemassa se mahdollisuus, että asianomaiselta puuttuu kyky elää se, minkä taitelija on elänyt. Täydellinen arvostelija olisi se, jossa on rajaton määrä latenteja elämystendenssejä, jotka hän tarpeen tullen voi aktualisoida. Mutta tämä on ihanne, joka ei

missään ole toteutuneena. Saattaa myös tapahtua, että taiteilijan elämys on niin erikoislaatuinen, ettei hänen aikalaisissaan ole ainoatakaan, joka voisi sen myötäelää. Hänen teostensa täytyy silloin jäädä odottamaan uusia aikoja, jolloin ne tapaavat ymmärtämystä — olettaen, että ne ovat sitä laatua, että ne voidaan siirtää seuraavien sukupolvien ulottuville.

Yleisesti voimme sanoa, että taiteen arviointi tulee sitä vaikeammaksi, mitä enemmän sen arvo pannaan elämyksen ja ilmauksen välisestä suhteesta riippuvaiseksi jättäen syrjään muotonäkökohdat ja adekvaattisuus kuvatun objektin kanssa (esineellinen totuus). Siksipä ekspressionistisella kaudella tarjoutuu tilaisuus vallattomuuteen ja anarkiaan, kuten esim. monet nykyisen runouden, musiikin ja maalaustaiteen ilmiöt osoittavat. Jos tätä linjaa kaikesta huolimatta halutaan kulkea, on tarpeellista, että totuudellisuuden vaatimusta sitä ankarammin teroitetaan.

Edelläsanotun yhteydessä ansaitsisivat vielä eräät seikat erityistä tarkastelua; ensinnäkin se, pystyykö jo taiteellisen elämyksen aitous siirtämään taideteokseen aitouden sävyn, ja toiseksi, kykeneekö taiteilija itse tarkistamaan elämyksensä aitoutta. Koskettelemme niitä tässä vain lyhykäisesti.

Mitä edelliseen kysymykseen tulee, voinee siihen ylipäänsä vastata myönteisesti: Jos elämys on ollut voimakas, yhtenäinen ja todellinen, ilmenee se myös jollakin tavoin taideteoksessa. Tekotavalliset puutteet voivat tosin melkoisesti vaikuttaa teoksen sisäisen totuuden tajuamista, mutta eivät sitä täysin peittä. Esimerkkeinä mainittakoon primitiivinen ja keskiajan taide. Vastaavasti taas tekotavallinen taituruus ei voi salata sisäisen totuuden puutetta, vaan ainoastaan vaikuttaa sen havaitsemista. Kuitenkin täytyy ottaa huomioon myös se traagillisuontoinen mahdollisuus, että jossakussa on ollut aito ja voimakas taiteellinen elämys, mutta ettei se ole jättänyt mitään jälkeä taideteokseen.

Mitä taas tulee taiteilijan edellytyksiin itse tarkistaa elämystensä aitoutta, lienee syytä asettua pessimistisemmälle kannalle. Taipumus itsepetokseen on siksi voimakas monissa ihmisissä, ettei hevillä voi toivoa, että he sen itsessään huomaisivat sittenkään, jos he tietoisesti päättäisivät olla varuillaan sitä vastaan. Ainakaan ei totuudellisuutta voida kädenkäänteessä saavuttaa, vaan — jollei se ole myötäsyntyinen hyve — se on pitkäaikaisen ponnistelun tulos. Ettei sen saavuttaminen kuitenkaan liene täysin mahdotonta, siihen viittaa sellaisten suurten taiteilijoiden esimerkki, jotka ovat aikaa myöten kyenneet tuottamaan täyspainoisempaa taidetta juuri lisääntyneen totuudellisuutensa, itseään kohtaan osoittamansa suoremman uskollisuuden vuoksi, eivätkä sentähden, että heidän teknillinen taituruutensa olisi kasvanut.

Toiset taidefilosoofit korostavat enemmän, toiset vähemmän sitä, että taide on sisäisen elämyksen ilmaus, tosin usein antamatta asialle normatiiv-

vista käännettä. Niistä, jotka katsovat taidetta lähinnä tältä kannalta, mainittakoon suomalainen Yrjö Hirn («Taideteos tai taideilmaus on sellaisen toiminnan tuote, minkä avulla luonteeltaan tunnepitoinen inhimillinen sieluntila on saanut täydellisen ja kaikenpuolisen ilmaisunsa . . .») Esteettinen elämä. 2. painos. S. 112), ranskalainen Véron (taide on »la manifestation d' une émotion se traduisant au dehors»), saksalaiset J. Cohn (esteettinen on »Ausdruck eines Innenlebens»), Fiedler, Kayserling, Kinkel, Spranger y.m.

Mutta taiteelta vaaditaan usein myös esineellistä totuutta. Arvokkaana pidetään ainoastaan sellaista taideteosta, joka adekvaatisti kuvaa jotakin objektia, jollaisena tietysti myös voi olla taiteilijan oma sielunelämä, kuten on laita lyriikassa.

Kaikista äärimmäisin esineellistä totuutta korostava suunta on se, että taiteen suorastaan pitää jäljitellä todellisuutta. Tällainen käsitys esiintyy kreikkalaisilla. Siihen perustaa Platon vähäksyvän käsityksensä taiteesta. Kun todellisuus itsekin Platonin mukaan on vain ikuisten ideain jäljittelyä ja taide jäljittelee todellisuutta, on se hänen mukaansa vain jäljittelyn jäljittelyä ja siksi arvotonta. Aristoteleella tapaamme osaksi samansuuntaisen katsantokannan, mutta siihen yhtyy toinen, josta heti saamme puhua.

Myöhemmin, viime vuosisadan keskivaiheilla ja loppupuolella, esiintyi varsinkin kirjallisuuden alalla taiteellinen suunta, joka myös näki taiteen tehtävän konkreettisen todellisuuden uskollisessa jäljittelemisessä. Varsinkin Zola asetti kuten tunnettua ohjelmakseen lähentää romaania tieteseen. Nykyään tämä realismi tai naturalismi on ainakin räikeimmässä muodossaan poissa muodista.

Sitävastoin yhä vieläkin usealla taholla vaaditaan objektin-mukaisuutta toisessa mielessä, nim. siinä, että taiteen pitää kuvata olioiden »idea» tai »olemusta». Tällä »idealisticella estetiikalla» on vanhat juuret. Jo Aristoteles esittää sen ajatuksen, että taide jäljitellessään luontoa täydellistää sitä, minkä luonto on jättänyt keskeneräiseksi ja siten kuvaa konkreettisissa esineissä piilevää ideaa. Samoja uria kulkee sittemmin uusplatonilaisten taideteoria. Plotinos sanoo, että taiteilija taiteessa kohoo havaitsemansa objektin »logokseen» ammentaen itsestään sen, mikä todellisuudesta puuttuu. Siten taiteessa nousee ikäänkuin korkeammalle todellisuustasolle, sillä »logos» on varsinaisempaa todellisuutta kuin konkreettiset esineet. Myöhemmin esiintyy tämä käsitys uusplatonilaisuuden vaikutuksen alaisilla renessanssinaikaisilla ja 1700-luvun englantilaisilla ajatteliijoilla.

Myöskin Saksan suurilla idealistisilla filosoofeilla Schellingillä ja Hegelillä tapaamme mainitun kaltaisen käsityksen taiteesta. Schellingin mukaan taide ilmaisee olioiden olemuksen, ja Hegel sanoo, että kaunis on

»aistihavainnollisena ilmenevä aate». Schopenhauer, niin suuresti kuin hänen oppinsa muuten croaakin Hegelin filosofiasta, on kuitenkin siinä suhteessa samalla kannalla kuin hän, että hän väittää esineen olevan kauliin vain milloin se on (platonisen) idean ilmaus. Taide toistaa »puhtaan kontemplation avulla tajutut ideat». Tässä kohdin seurasivat oppi-isäänsä myös Mainländer ja v. Hartmann. Samaan suuntaan käypiä mielipiteitä ovat myöhemmin esittäneet J. N. Kirchmann ja F. Th. Vischer (tosin on viimeksimainitulla myös ilmaus-teoriaan vivahtavia ajatuksenjuoksuja) ja nykypäivinä Othmar Spann edustaa käsitystä, että taide tuo esiin ilmiöissä tavattavan olioiden olemuksen, idean, sielun. Näin tulee taiteilijan suhtautuminen objektiin olemaan aina myös eräänlaista tiedoitsemista, joka yleensä käsitetään intuitiiviseksi, mitä seikkaa viimeksi ovat erikoisesti Bergson ja Croce tehostaneet.

Kun sanotaan, että taideteos ilmaisee esineen »olemusta», »idea», »sielua», käytetään nimityksiä, joihin nähden kohtuudella voidaan kysyä, mitä niillä oikeastaan tarkoitetaan. Sillä, kuten K. S. Laurila »Estetiikan peruskysymyksissä» (s. 422) oikein huomauttaa, ovat nämä käsitteet hämäriä ja monimerkityksisiä. Useimmiten tätä teoriaa ovat esittäneet varsinaiset filosoofit; »olemus», »idea» käsitteet ovat yhteydessä heidän laajempien metafyyssillisten katsomustensa kanssa. Olisi siis ensiksi oikeastaan ratkaistava, onko tuollaisia metafyyssillisiä »olemuksia» tai »ideoita» ylipäänsä olemassa, ja sitten vasta otettava tarkastettavaksi, ilmenevätkö ne havainnollisessa muodossa taideteoksissa. Siis peräti laajakantoinen ja hankala probleemi.

Katsoen siihen, että mainittu käsitys kumminkin esiintyy niin monella huomattavalla ajattelijalla, on aihetta otaksua, ettei se voi olla kokonaan tuulesta temmattu, ja joka tapauksessa se osoittaa, että taideteokselta vaaditaan esineellistä totuutta. J o t a k i n siitä, mitä on taideteoksessa, pitää myös olla siinä konkreettisessa yksilöllisessä objektissa, jota se esittää, tai siinä esinelajissa, jota se edustaa. Onko tämä jokin oleva »oleellista», »karakteristisinta», lienee mahdotonta sanoa, jo siitäkin päättäen, että eri taiteilijat niin eri tavoin kuvaavat saman objektin (Laurila, m. t. s. 423). Esim. muotokuvaa maalatessaan taiteilija voi korostaa hyvin erilaisia piirteitä kuvattavassa henkilössä. Mutta kumminkin pidetään ansiokkaana, että se, mikä näkyy kuvassa, jollakin tavoin on myös henkilössä, esim. hänen luonteessaan ja persoonallisuudessaan. Kuvan ei tarvitse olla ehdottoman yhdennäköinen, mutta poikkeamiset yhdennäköisyydestä on perusteltava asiallisesti eikä pelkästään formaalisilla näkökohdilla. Tosiasia on, että taiteilija useinkin voi ilmaista jonkun henkilön luonteen tai ainakin eräät sen puolet muotokuvallaan paremmin kuin mikään valokuva tai sanallinen kuvaus sen voisi tehdä. Tämä pitäne paikkansa myös karrikatyyriin nähden.

Monesti kuitenkin ei taideteos kuvaa mitään yksilöllistä tunnettua konkreettisen todellisuuden oliota, vaan kuviteltua. Tällainen olio vuorostaan voi olla kahtalainen: mahdollis-todellinen tai mahdoton. Edellisessä tapauksessa meille ikäänkuin esitetään mahdollinen olio ja näytetään, millainen se olisi, jos se olisi todellinen, jälkimmäisessä taas luodaan vapaasti olio, joka on tuntemamme todellisuuden vastainen, ja osoitetaan, millainen se olisi, jos se olisi mahdollinen ja tämä mahdollisuus olisi konkreettisesti toteutuneena.

Nimitämme tällaisia objekteja fiktiivisiksi; tekemämme ero on parhaasta päästä teoreettinen, sillä useimmat taideteokset sisältävät sekä sellaista, mikä tuntemamme todellisuuden kannalta on mahdollista, että sellaista, mikä on mahdotonta. Esim. kirjallisuuden alalla olemme yhteiskunta- ja historiallisissa romaaneissa ja draamoissa tottuneet vaatimaan mahdollisuuskasvattamiseksi suurempaa huomioonottamista, kun taas ballaadissa, eepoksissa, saduissa ja satunäytelmissä suommesuuremman vapauden, mutta viimeainituissakin pidämme suotavana, että ainakin henkilöiden psykologinen kehitys pääasiallisesti noudattaa tavallisia ihmisyksyyden lakeja. Se, mikä tässä nyt on mielenkiintoista ja merkittävää, on se, ettei taiteilija fiktiivisiin objekteihin nähden ole täysin vapaa. Niilläkin on omat fiktiiviset lakinsa, joita ei voida rankaisematta, ilman esteettisen arvon alenemista rikkoa. Taiteilija tosin saa vapaasti luoda fiktiivisen olion, mutta kun se on tehty, hän samalla on jossakin määrin sidottu. Hän saa ottaa askeleen mihin suuntaan hyvänsä, mutta seuraavien askelten pitää kulkea juuri tähän suuntaan. Fiktiivinen olio alkaa viettää niinsanoaksemme itsenäistä, taiteilijan mielivallasta jossakin määrin riippumatonta elämää. Erikoisesti pitää tämä paikkansa niihin taiteisiin nähden, joissa tapahtuu objektin ajallista kehittymistä. Jos esim. luodaan määrätynluonteinen ja määrättyissä olosuhteissa elävä henkilö, ei hänen voida antaa kehittyä miten hyvänsä. Kehityksen pitää tapahtua luonnollisesti, objektissa itsessään olevien mahdollisuuksien mukaisesti ja taiteilija ikäänkuin vain seuraa henkilönsä kehityskulkua. Vaikuttavasti on tämän fiktiivisen objektin itsenäisyyden esittänyt Pirandello näytelmässään »Kuusi henkilöä etsii tekijää.» Mahdollisesti se juuri draamarunoudessa tuleekin tuntuvimmin ilmi.

Kant sanoo taiteesta, että se luo objektinsa siten »kuin se olisi pelkän luonnon tuote». Taiteilija tavallaan hengessään suorittaa saman, minkä luonto suorittaa kehittäessään orgaanisia olentoja niissä piilevien potentiaalisten voimien mukaisesti. Hänessä itsessään on mahdollisuuksina se, mitä hän luo ja luodessaan hän antaa ilmauksen sille, mitä hänessä itsessään tapahtuu. Kuvatessaan ihmisiä ja heidän kohtaloitaan taiteilijan vapaus on analooginen sille vapaudelle, mikä kuuluu ihmishengelle yleensä, joka aina voi vapaasti valita eri toimintamahdollisuuksien välillä; taiteili-

jalta vaaditaan, että hänen harjoittamansa vapaus on selitettävissä objektin vapauden perustalla. Voipa suorastaan väittää, että taiteilijan esteettinen vapaus on tällöin pienempi kuin konkreettisen reaalisen ihmis-yksilön; konkreettinen yksilö voi tehdä sellaista, mitä taiteilija ei saisi antaa hänen tehdä, jos hän häntä kuvaisi.

Kuitenkin: Miten on käsitettävä se, että fiktiiviset objektit ilmenevät taiteilijalle ikäänkuin hänen subjektiivisuutensa ulkopuolella olevina ja siitä riippumattomina esineinä? Tällaisten objektista lähtevien imperatiivien selittämiseksi tarjoaa kyllä idea-teoria eräänlaista apua. Paha vain, että sitä käytettäessä liikutaan niin häilyvällä pohjalla. Hämäräksiesim. jää, onko olion oletettu idea olemassa jo ennen taiteilijan luomisaktia, vai syntyykö se vasta sen kautta. Niinkauankuin on kyseessä todellis-mahdolliset oliot, voidaan vielä ajatella, että taiteilija lopultakin vain löytää ideat, mutta ei niitä luo. Mutta toiseksi muuttuu asia, jos tulevat puheeksi sellaisten olioiden ideat, joita ei millään ehdolla voi ajatella tuntemassamme maailmassa toteutuneiksi. Ovatko nekin itsenäisinä jollakin tavoin ennen taiteilijan konseptiä? Kun taideobjekti ja sen kehitys ei saa sisältää ainakaan erässä suhteissa inkompatibeleita aineksia, niin nojautuuko tämä vaatimus psykologiseen, reaaliseen vai loogilliseen yhteensopu-tuvaisuuteen? Jos se tietää pelkkää psykologisen yhteensopu-tumatto-muuden välttämistä, lienee tuskin syytä puhua fiktiivisten objektien ide-oista. Jos taas fiktiivisten objektien lait ovat heijastuksia reaalisten esi-neitten maailmassa vallitsevista laeista, kävisi pikemminkin niiden ideoita puoltaminen. Jos vihdoin on pulie loogillisesta inkompatibiliteetista, jää asia riippuvaiseksi siitä, millaiseksi loogillisuus yleensä käsitetään: onko sekin lopulta heijastusta realiteeteista vaiko vain määrätynlaista ajatuksen johdonmukaisuutta. Nämä ovat kuitenkin vaikeita psykoloogia, tietoteoreettisia ja metafyyssillisiä kysymyksiä, joita emme voi ottaa tässä pohdittaviksi.

Olemme tässä käsitelleet erikseen taiteen ilmauksellista ja esineellistä totuutta. Käytännössä ne kuitenkin sulautuvat suuressa määrin toisiinsa, jopa niiden tuleekin se tehdä. Taiteilijalta nim. vaaditaan, että hän omaksuu siinä määrin alttiin asenteen objektiinsa nähden, että taideteos on samalla kertaa sekä hänen aidon elämyksensä ilmaus että objektin laadun kuvaus. Elämys saattaa olla aito ainoastaan, kun objekti saa vapaasti, havaitsijan kaikista minäkeskeisistä haluista riippumatta vaikut-taa. Kun tämä otetaan huomioon, oivalletaan, että totuudellisuus-vaati-mus koskee myös suhtautumista objektiin, uskollisuutta sille, eikä ainoas-taan omalle persoonallisuudelle. Tästä syystä täytyy usein silloin, kun tai-teilija suuressa määrin poikkeaa esineellisestä totuudesta, epäillä hänessä efekthinhausta, originaliteetin tavoittelusta tai muista minäkeskeisistä ten-densseistä lähtevää sisäistä epärehellisyyttä.

Lopuksi ehkä on syytä varmuuden vuoksi huomauttaa, että vaikka taideteos olisikin edellämainituissa mielissä tosi, ei siitä vielä seuraa, että sillä olisi taiteellista arvoa. Totuus on usein, ehkä useimmiten, taiteen *conditio sine qua non*, mutta lisäksi tarvitaan ahtaammassa mielessä esteettisten normien täyttämistä. Ei riitä, että taide on ainoastaan totta.

Naisliikkeen pyrkimyksistä.

Kirjoittanut

ERIK AHLMAN.

Se muutos, minkä naisliike — tämä sana otettuna laajimmassa merkityksessään — on aiheuttamassa länsimaisen kulttuurin rakenteeseen, ei ole saanut ansaitsemaansa huomiota osakseen kulttuurifilosofisessa keskustelussa, varsinkaan ei meillä Suomessa, jossa kuitenkin tämä liike on päässyt niin pitkälle. Mitään lopullista tosin ei vielä voida sanoa naisliikkeen historiallisesta merkityksestä, nimenomaan, kun ottaa huomioon, että eräissä maissa tällä hetkellä on vallalla voimakas vastavirtaus, joka saattaa levitä muuannekin ja tyrehdyttää naisliikkeen, ehkäpä tehdä osittain tyhjäksi sen tähänastiset saavutukset. Kuitenkin on jo tähän mennessä suuria muutoksia tapahtunut, joita on syytä tarkastella yleisemmältä kannalta; ne viittaavat siihen, että jos tämä liike saa jatkoa, on vaikutus koko kulttuuriin oleva vieläkin mullistavampaa laatua kuin esim. työväenliikkeen.

Tahdomme seuraavassa tarkastella naisliikkeen yleistä suuntaa ja pyrkimyksiä kulttuurielimistössä tapahtuvina ilmiöinä. Mitä naisliikkeen historiaan tulee, tyydymme toteamaan, että sen kehitys, sittenkun se viime vuosisadalla oli päässyt alkuun, on käynyt erinomaisen nopeassa tahdissa; olot ovat muutamissa vuosikymmenissä muuttuneet useissa maissa aivan valtavasti. Ratkaisevana kohtana naisliikkeen kehityksessä oli maailmansota. Olojen pakosta naisia sodan aikana asetettiin toimiin, joissa heitä aikaisemmin ei oltu sanottavasti käytetty, ja he suoriutuivat tehtävistään siksi hyvin, ettei katsottu olevan syytä evätä heiltä niitä oikeuksia, joita naisasian ajajat olivat vaatineet. Meillä tosin maailmansodan jälkeen ei naisen asemassa tapahtunut kovinkaan suuria muutoksia, mutta monissa muissa maissa kuten anglosaksilaisissa ja Saksassa naiset silloin saivat samanlaisen äänioikeuden kuin miehet, ja heille suotiin pääsy virkoihin, jotka heiltä aikaisemmin olivat suljetut. Venäjällä naiset kaikissa suhteissa on julistettu miesten kanssa tasa-arvoiksi.

Julkisten oikeuksien saavuttamiseen tavallaan päättyi naisliikkeen kehityksen ensimmäinen vaihe. Sen jälkeen on alkanut toinen, jolloin

muutoksen vaikutukset yhteiskunnallisiin oloihin ja kulttuuriin yleensä tulevat esiin. Naisen virallisen aseman muuttuminen ei ilman muuta vielä tiedä vastaavaa muutosta käytännössä ja yleisessä käsityksessä, ei edes naisten omassa käsityksessä. Se, että nykyään nähdään naisia esim. kansanedustajina ja sellaisissa viroissa ja toimissa, joissa heitä ei ennen ollut, on sittenkin enemmän ulkonainen ja toisarvoinen seikka. Täytyy kai nimittäin ajatella, että tämä on vain ilmausta syvemmälle suuntautuvasta pyrkimyksestä, joka ei vielä ole saavuttanut päämääräänsä.

Mihin pyrkii naisliike nykyisessä vaiheessaan? Niinkuin kaikkien suurten historiallisten liikkeiden, on senkin lopullinen päämäärä jossakin määrin hämärä, jopa liikkeen varsinaisille ajajille itselleenkin. Tämän ei kuitenkaan tarvitse merkitä sitä, etteivätkö naiset, varsinkin henkisesti valveutuneemmat, olisi tietoisia siitä, että tällä kertaa historiassa heidän kohdallaan on jotakin ratkaisevaa tapahtumassa. — Vielä on huomattava, että se mihin jonkin liikkeen ajajat alunperin tietoisesti pyrkivät, ei suinkaan aina lankea yhteen sen kanssa, mihin sen myöhemmät jatkajat pyrkivät eikä vihdoin sen kanssa, mihin liike lopulta johtaa.

Lähin selvästi näkyvä piirre naisliikkeen pyrkimyksissä, sellaisina kuin ne tähänasti toteutuneina näemme edessämme, on naisen taipumus muuttaa itseään miehisen olemuksen suuntaan. Tätä voisi vierasperäisellä sanalla nimittää naisten maskulinisointumistendenssiksi. Jotta voisi ymmärtää tällaisen suuntautumisen naismaailmassa, on tarpeellista palauttaa mieleen, millainen nykyinen kulttuurimme on perusolemukseltaan. Valtiolliset ja yhteiskunnalliset laitokset, taloudellinen ja teollinen järjestelmä, tieteen, taiteen ja uskonnon muodot, yksilölle asetetut taitamisvaatimukset ja häneen sovelletut arvomittapuut, vallitsevat ajattelu- ja arviointitavat kantavat miltei kauttaaltaan miehistä leimaa. Ne käsitteekin, joilla on totuttu ajattelemaan ja tekemään loogillisia päätelmiä, ovat etupäässä miehisen ajattelun muodostamia. Tästä perustavasta seikasta johtuu, että naisliikkeen lähimmäksi pyrkimykseksi on tullut saada hankituksi itselleen ne oikeudet, kyvyt ja henkiset välineet, jotka tekevät hänelle mahdolliseksi toimia ja saada arvonantoa tässä »miesten luomassa maailmassa». Naisen tärkeimpiä ominaisuuksia on aina ollut mukautumiskyky, ja voidakseen tehostaa itseään hän ensi kädessä, merkittävää kyllä, turvautui tähän ominaisuuteensa. Naiselle oli ilman muuta selvänä, että hän miesten vallitsemassa yhteiskunnassa saattoi kohottaa merkitystään, ei tehostamalla naisellisia arvoja ja vaatimalla niille sijaa ja kunnioitusta, vaan tekeytymällä jossakin määrin miehiksi, täyttämällä miehiset arvomittapuut ja omaksumalla miehisiä piirteitä. Tässä on siis kyseessä naisen taholta eräänlainen *mimicry*, tekeytyminen vallitsevan ympäristön kaltaiseksi.

Tämä naisten maskulinisointuminen painaa jo nyt leimansa monella

tavoin yhteiskuntaan, esiintyy eri muodoissa ja tuo mukanaan moninaisia seurausilmiöitä, joita kannattaa hieman tutkistella.

Ensinnäkin voimme panna merkille sen muutoksen, mikä on aiheutunut naisten virtaamisesta aloille, joilla ennen yksinomaan tai voittopuolisesti oli miehiä. Sivuuttaaksemme teollisuuden, jossa kuten tunnettua naistyöntekijäin lukumäärä entisestään verrattuna on kovasti kasvanut, ja pysyäksemme sivistyneen keskiluokan piirissä, voidaan todeta, että eräillä aloilla kehitys jo on mennyt niin pitkälle, että ne ovat melkein kokonaan »naisistuneet». Näin on laita koneellisemman konttorityön, johon naiset ovat osoittautuneet erikoisen soveliaiksi. Amerikassa ja suureksi osaksi meilläkin on opetustoimi joutunut naisten haltuun, Amerikassa jopa siinä määrin, että siellä monikin nuori mies saapuu yliopistoon yksinomaan naisten opetusta saaneena. Meillä ja varsinkin Baltian maissa on hammaslääkärien enemmistö naisia. Toisia aloja taas on, joilla tosin naiset eivät ole enemmistönä, mutta joilla kuitenkin on heitä siksi runsaasti, ettei heidän toimintaansa pidetä mitenkään outona. Lopulta oikeastaan vain sotilasala naisliikkeenkin maissa on jäänyt kokonaan miesten huostaan; kommunistinen Venäjä kuitenkin on tässäkin kohden uhmannut ennakkoluuloja.

Päästäkseen ennen yksinomaan miehille varattuihin toimiin naisten täytyy saada samanlainen opillinen ja ammattisivistys kuin miestenkin, josta on seurauksena, että opetuslaitoksissa naiset ovat lukumäärältään erittäin huomattavana aineksena, usein enemmistönäkin. On selvää, että samojen opintojen harjoittamisen täytyy suuresti vaikuttaa naisten mentaliteettiin. Itse opetusaineiksella on miehinen luonne, sen välityksellä nainen joutuu abstraktisten käsitteiden, ankaran metodiikan, eksaktisten suureiden, mekaanisten välineiden ja mekaanisen järjestelmällisyyden piiriin, hänen ajattelutapansa muuttuu kaikin tavoin rationaalisemmaksi, vaisto- ja tunnetekijöistä irroitetuksi. Mitä paremmin nainen osaa mukautua ja eläytyä tähän rationaaliseen, laskevaan ja kylmään maailmaan, sitä paremmat ammatillisen menestymisen mahdollisuudet hänellä on. Se merkitsee t.s. sitä, että maskuliinisilla ominaisuuksilla varustetut naiset ovat tämän järjestelmän puitteissa edullisemmassa asemassa, mutta sen ohella järjestelmä sinänsä on omiansa kasvattamaan naisessa maskuliinisia ominaisuuksia.

Naisten virtaamisella ansiotyöhön on myös määrätty yhteiskunnallistaloudelliset seuraamuksensa. Ammattitaitoisten tarjokkaiden suuri lisääntyminen työmarkkinoilla tekee sen, että palkat pienenevät siitä, mitä ne olivat miesten monopooliaseman aikana, ja paikkojen saanti vaikeutuu. Tämä taas johtaa siihen, että monessa tapauksessa alkaa jo olla taloudellisesti välttämätöntäkin, että perheessä sekä mies että vaimo ovat ansiotyössä. Usein ei miehelle ollenkaan ole mahdollista perustaa

perhettä muuten kuin sillä nimenomaisella edellytyksellä, että myös vaimo ansaitsee. Tästä vuorostaan johtuu, että keskisäädyn piirissä ammattikoulutuksen saaneet ja opiskelleet ja siis ansaitsemiskykyiset naiset alkavat avioliittomarkkinoilla olla edullisemmassa asemassa kuin ne, jotka ovat näitä edellytyksiä vailla. Naisen ansaitsemiskyky näyttelnee vähitellen samanlaista osaa kuin myötäjäiset esim. Ranskassa. Hämärä tai selvä tietoisuus tästä seikasta saattaa osaltaan kiihoittaa montakin naista antautumaan opin tielle. Lisäksi tulee se seikka, että naisissa on kehittynyt eräänlainen omanarvontunto, joka sinänsä tekee hänelle epämieluisaksi täydellisen taloudellisen riippumattomuuden miehestä.

Naisliikkeellä on vielä ollut eräs yhteiskunnallisesti tärkeä vaikutus, joka tässä on mainittava, nim. syntyväisyyden väheneminen. Se on tosin yleinen ilmiö kaikkialla länsimaissa, mutta koska se on suurin niissä, joissa naisliike on päässyt pisimmälle, voidaan se asettaa syy-yhteyteen naisemansipaation kanssa. Luultavasti tällöin vaikuttaa ensinnäkin se seikka, että lastensynnytys ja -hoito vaikeuttaa naisen ansityötä kodin ulkopuolella, joten lasten lukumäärää tahdotaan rajoittaa. Toinen syy voi olla se, että kasvatuksensa ja työnsä rationaaliseen ajatteluun ja laskelmointiin totuttamat ihmiset soveltuvat tämän katsomustapansa myös lapsikysymykseen. Vielä voidaan myötävaikuttavana tekijänä mainita naisen lisääntynyt vapauden ja riippumattomuuden tarve. Vihdoin on mahdollista, että ylläviitattu kehitys on tuonut avioliittoihin entistä enemmän naisainesta, jossa lasten kaipuu ei ole yhtä voimakas kuin puhtaammin naisellistyyppisissä yksilöissä, jotka ehkä ennen avioliitoissa olivat yleisempiä.

Mitä tulee miehen naisen suhteeseen sekä avioliitossa että sen ulkopuolella, sellaisena kuin se esiintyy naisliikkeen vaikutuksen alaisena, on tunnettu asia, että se on yhä enemmän muodostunut toveruussuhteeksi kahden tasavertaisen yksilön välillä, eräissä kohdin miesten välistä suhdetta muistuttavaksi. Tähän on syynä tietysti yhteinen ja samanlainen kasvatus ja opiskelu, työskentely samanlaisissa toimissa, tietoisuus samojen yhteiskunnallisten oikeuksien omaamisesta, yhteinen urheilu- ja yhdistyselämä sekä ennen kaikkea naisen lisääntynyt taloudellinen riippumattomuus, joka nykyisten olojen vallitessa on ainakin teoreettisena mahdollisuutena olemassa. Sukupuolten varsinaisessa eroottisessa suhtautumisessa on niinkään tapahtunut tuntevia muutoksia tavoissa ja katsomuksissa. Naisen vapaus on tässäkin kohden enentynyt. Hän ei enää ole saman ankaran valvonnan ja tarkkailun alaisena kuin aikaisemmin ja yhä edelleenkin on romaanisissa maissa. Anglosaksilaisissa ja pohjoismaissa voi nuori nainen nykyään yksinään tehdä matkoja vaikkapa vieraisiin maanosiin hänen maineensa siitä kärsimättä.

Merkillepantava on myös se katsantotavan muutos, mikä on tapah-

tunut avioliittoon menevän naisen neitseellisyden vaatimukseen nähden. Aikaisemman katsantokannan mukaan tämä oli *conditio sine qua non*, mutta nykyään pohjoismaissa eivät nuoret miehet, kuten toimitetuista kyselyistä on ilmennyt, enää pane siihen erikoisempaa painoa eivätkä pidä sitä tulevilla vaimollaan välttämättömänä. Näyttää muuten siltä kuin miesten kanssa samanlaisen sivistyksen saaneeseen ja riippumattomaan taloudelliseen asemaan päässeeseen naiseen ei seksuaalisessa suhteessa sovellettaisi yhtä ankaria vaatimuksia kuin sellaiseen, joka on saanut pelkästään naisellisen kasvatuksen ja on taloudellisesti riippuvainen perheestään.

Täytynee otaksua, että myöskin tässä mainittu suurempi eroottinen vapaus on muuan ilmaus naisten maskulinisoitumisesta. Samaa alkuperää lienee naisten joukossa jalansijaa saavuttanut nautintoaineiden, kuten nikotiinin ja alkoholin käyttö. Useimmissa tapauksissa se luultavasti vähemmän perustuu nautinnonhimoon kuin eräänlaiseen haluun olla »miesmäinen».

Miehistä pyrkimyksistä johtunee suureksi osaksi naisten urheiluharrastuskin, — varsinkin mikäli siinä pyritään mitattaviin suorituksiin —, joskin sitä nykyajan hengen mukaisesti rationaalisesti perustellaan terveydellisillä näkökohdilla. Eräs urheilua edistävä syy on kuitenkin myös pyrkimys uuden fyysisen naisihanteen saavuttamiseen.

Kuten tiedetään on pyrkimys miehen kaltaisuuteen naisliikkeen alusta alkaen ilmennyt myös ulkonaisessa asussa. Alkukaudella naisasianaiset usein leikkauttivat tukkansa lyhyeksi miesten tapaan, käyttivät kovaa korkeaa kaulusta ja mikäli mahdollista silmälasia. Tämä oli groteski ja jossakin määrin koomillinen tapa jäljitellä miehen ulkomuotoa; kaikki esteettis-eroottiset näkökohdat oli siitä tahallisesti jätetty syrjään. Myöskin nykyajan naismuodissa on havaittavissa miehisiä piirteitä, mutta nykyään jäljittely tapahtuu raffinoitumalla tavalla, siten, että erotustakin mieheen nähden korostetaan. Hiukset on tosin nytkin leikattu lyhyiksi, mutta useimmiten ei aivan samalla tavoin kuin miesten j.n.e. Oireellisempi ilmiö kuin äskenmainittu on kuitenkin se, että fyysillinen naisihanne on muuttunut maskuliiniseen suuntaan. Nykyinen makusuunta suosii pitkänpuoleista, hoikkavartaloista, nuorukaiseen tai poikaan vivahtavaa naistyyppiä ja tämän naiset yrittävät saavuttaa m.m. urheilun avulla; myöskin pukeutumistapa on sovellettu juuri tämän tyyppin mukaiseksi. Aikaisemmin ruumiillista heikkoutta pidettiin naisessa jonkinlaisena etunakin, nykyään ei enää ole näin, sittenkun uusi ihanne on päässyt valtaan. Tosin ei naiselta vaadita suurta fyysillistä voimaa, mutta kylläkin kestävyyttä ja notkeutta.

Myös naiskasvojen kauneusihanne on toisenlainen kuin aikaisemmin. Jos äskenmainitussa suhteessa pyritään eräänlaiseen standardisointiin,

on kehitys naiskasvoihin nähden pikemminkin ollut päinvastainen. Sen huomaa, jos vertaa nykyajan edustavia naiskasvoja menneiden aikojen sanokaamme rokokoon tai romantiikan ajan kaunottariin, sellaisina kuin ne näkee maalauksissa. Viimeksi mainittujen kasvot olivat säännöllisiä, muistuttivat suuresti toinen toistaan, olivat nukkemaisia ja epäpersoonallisia, edelliset taas ovat yksilöllisempiä, älyllisempiä, valveutuneempia. Jos taiteilijan on kuvattava nykyaikainen naistyyppi, emme edeltäkäs in voi sanoa mitään kasvojen anatomiasta, siinä kohden ei ole olemassa mitään vakiintunutta normia; sitävastoin ilmeen tulee täyttää tietyt vaatimukset.

Kun se kehitys, josta yllä on ollut puhe, on johtanut naisten olemuksen maskulinisoitumiseen sekä ulkonaisessa että sisäisessä suhteessa, voisi ajatella, että tämä seikka olisi vaikuttanut miessukupuoleen eroottisessa suhteessa jonkinverran vieroittavasti, minkä johdosta puhtaasti naisellinen tyyppi, joka tietysti edelleenkin on edustettuna, olisi joutunut tässä kohden parempaan asemaan. Alussa miesten taholla osaksi juuri tällä perusteella vastustettiin koko naisliikettä ja edelleenkin tämä näkökohta silloin tällöin esitetään. Kuitenkin täytyy yleensä sanoa, että nurina on vaimentunut, varsinkin sitten kun naiset ovat löytäneet sopivan, naisellisuudellekin oikeutta tekevän tavan toteuttaa muodonvaihdoksensa. Miesmaailma on suurin piirtein katsoen siis mukautunut uuteen naistyyppiin, jopa siinä määrin, että se antaa sille eroottisessa valinnassa etusijankin. Kun tämä tekijä tulee aikaisemmin mainittujen lisäksi, on ajateltavissa, että ominaisuuksien periytymisen vuoksi naisissa kaikessa hiljaisuudessa on tapahtumassa eräänlainen, jos kohta lievä, biologinen muutos maskuliiniseen suuntaan. Seuraavissa sukupolvissa mahdollisesti siis miehismmät tyyppit ovat lukuisammin edustettuina, jos kehitys saa jatkaa häiriintymättä.

Kuinka on yllä hahmoteltua kehitystä arvosteltava naisten, miesten ja yhteiskunnan kokonaisuuden kannalta katsoen? Nämä ovat hankalia kysymyksiä, joihin on vaikea antaa mitään pätevää vastausta. Toiset pitävät sitä hyvänä, toiset taas, kuten nykyiset vallanpitäjät Italiassa ja Saksassa, vahingollisena ja koettavat asettaa sille sulun. Tässä mainittakoon muutamia näkökohtia.

Kehitys on antanut naiselle entistä suurempia vapauksia ja oikeuksia sekä itsenäisemmän yhteiskunnallisen ja taloudellisen aseman. Samalla se on tuonut mukanaan lisää velvollisuuksia ja vastuuta ja vielä sen, että naisen nykyään olojen pakosta täytyy omistautua sellaiseen, mikä oikeastaan ehkä on hänen olemuksensa västaista. Sillä, kuten huomautimme, ne uudet tehtävät, joihin nainen joutuu, ovat miehisen kulttuurijärjestelmän asettamia tehtäviä, joiden täyttäminen miehelle on helpompaa, koska juuri hän ne on luonut, monelle naiselle taas useinkin raskaita,

koska ne ovat vieraita hänen laadulleen. Niissä ei hänen kannaltaan katsoen ole edes samalla tavoin »järkeä» kuin miehen kannalta. Tosin käy näiden tehtävien täyttämisen sitä helpommin, mitä enemmän naiset mukautuvat miehiseen maailmaan. Mutta aina jää jälle huomattava lukumäärä naisia, joissa puhtaasti naiselliset taipumukset ovat niin vallitsevia, että he tuntevat itsensä neuvottomiksi ja kykenemättömiksi kulttuurin miehisten vaatimusten edessä, yksilöitä, joissa tosin on arvokkaita ominaisuuksia, mutta vain naisellisen mittapuun mukaan arvioituina. Nämä joutuvat, jos järjestelmä nykyisessä muodossaan saa jatkua, kärsimään.

Mitä mieheen tulee, voidaan sanoa, että hän naisliikkeen voittokulun johdosta on joutunut sikäli epäedullisempaan asemaan, että hän on saanut naisen ansiotyössä kilpailijakseen ja runsaan työvoiman tarjonnan vuoksi saa tyytyä pienempiin tuloihin. Toiselta puolen samalla hänen taloudellinen vastuunsa perheestä vähenee sitä mukaa kuin nainen ottaa siitä osan kantaakseen. Edelleen voidaan miesten kannalta merkitä eduksi se, että naiset vähäisestä palkasta ovat ryhtyneet huolehtimaan monista mekaanisista, mutta tarkkuutta ja tunnollisuutta vaativista tehtävistä, jotka miehen ennen täytyi suorittaa, mutta joihin hän luonnostaan on haluton. Mitä vihdoin siihen miehen osaksi tulleeeseen emotionaalista tai moraalista luonnetta olevaan huojennukseen tulee, ettei hänen enää tarvitse palvoa naista sinä korkeampana olentona, mikä nainen ainakin teoriassa oli aikaisempien miespolvien tietoisuudessa (rudimenttina tästä on esim. meillä säilynyt erinäisissä juhlatilaisuuksissa pidettävä »puhe naisille»), on vaikeata sanoa, onko tämä katsottava voitoksi vai tappioksi. Joka tapauksessa ei voida kieltää kaikkea perää siltä eräiden esittämältä oudolta kuulostavalta väitteeltä, että naisemansipaatio itse asiassa tietäkin miesten emansipaatiota, miehen vapauttamista siitä vastuunalaisuudesta, jonka alla hän on vuosisatoja huoannut.

Katsottaessa lopulta naisliikkeen vaikutuksia yhteiskunnan kokonaisuuden kannalta, on kai tunnustettava eduksi se, että kaikki kansakunnassa piilevät kyvyt tulevat tyystimmin käytetyiksi, kun naisillekin suodaan tilaisuus koetella voimiaan eri elämänaloilla. On tosin dogmaattisesti väitetty, että naisen kutsumuksena on vain kodin ja lasten hoitaminen ja perheen lisääminen. Mutta jos tämä väite on käsitettävä niin, ettei naisella olisi luontaisia edellytyksiä muuhun, voidaan viitata siihen, että esim. luonnonkansoilla ja maalaisväestön keskuudessa naisten niskoille on säilytetty kaikenlaisia töitä kodin ulkopuolella; eikä kenenkään mieleen johdu pitää niitä »naisen olemuksen vastaisina». Se seikka, että kulttuuriyhteiskunnassa eräitä tehtäviä katsotaan naiselle soveltumattomiksi, johtuu suureksi osaksi perinnäisistä ajatustottumuksista. Kun naisia ei ole totuttu näkemään määrättyissä toimissa, pidetään niitä heille

soveltumattomina. Niinpä amerikkalaiset kovasti oudoksuvat nähdes-
sään täällä naisen lypsämässä lehmää — heistä se on naiselle sopimatonta
työtä. Epäilemättä on tehtäviä, joihin miehet tehtävän luonteen vuoksi
soveltuvat paremmin kuin naiset ja päinvastoin, mutta silti ei ole sanottu,
etteikö naisten joukossa voisi olla joitakin yksilöitä, jotka soveltuvat
asianomaiseen työhön paremmin kuin useimmat miehet ja kääntäen.
Ainoastaan kokemus voi tällaiset asiat objektiivisesti ratkaista. On
arveluttavaa deduktiivisesti lähtemällä miehen tai naisen perusolemuk-
sesta kerta kaikkiaan määrätä, mille alalle kumpikin päästetään toimi-
maan. Se olisi mahdollista vain siinä tapauksessa, että kaikissa mie-
hissä ja naisissa olisivat yksinomaisesti edustettuina pelkästään miehiset
tai naiselliset ominaisuudet. Mutta todellisuudessa ihmiset ovat bisek-
suaalisia: jokaisessa miehessä on annos naista ja naisessa miestä, joskin
vaihtelevin kvantitatiivisin sekoitussuhtein.

Erityisen luvun naisliikkeen yhteiskunnallisten seurausten joukossa
muodostaa syntyväisyyden aleneminen. Naisliikkeen arvostelu tässä
suhteessa riippuu siitä, miten yleensä suhtaudutaan puheenaolevaan
ilmiöön. Jos sitä pidetään ehdottomana pahana, tuomitaan tietysti
samalla naisliike, joka sitä edistää. Veisi liian pitkälle, jos tässä ryhtyi-
simme erittelemään tähän asiaan liittyvää probleemasikermää, ja sen-
tähden sen tässä sivuutamme.

Sitävastoin on meidän lopuksi omistettava huomiota eräälle puolelle
naisliikkeen pyrkimyksissä, jota emme vielä ole kosketelleet ja joka itse
liikkeessä toistaiseksi on ollut syrjäisemmässä asemassa, vaikka se ehkä
lopulta on kaikista tärkein. Olemme nähneet, että naisliike on vienyt
naisen maskulinisoitumiseen, koska hänen tehostaakseen itseään on ollut
pakko mukautua vallitsevan miehisen systeemin vaatimuksiin. Moni
ehkä tässä näkee koko liikkeen ytimenkin. On kuitenkin syytä otaksua,
että itse asiassa naisliike syvemmältä katsoen tähtää pitemmälle ja toi-
saalle. Se nim. tahtoo tätä tietä aikaa myöten muuttaa niitä arvoja,
ihanteita ja ajattelutapoja, jotka ovat nykyisen järjestelmän pohjana,
sillä tavoin, että myöskin naiselliset näkökohdat sekä ajattelu- ja tuntemis-
tapa miehisten rinnalla saavat sijansa. (Esim. lapsi-, koti- ja äitiysnäkö-
kohdat tulisivat ilmeisesti tällöin saamaan paljon keskeisemmän merki-
tyksen asioita järjesteltäessä.) On luultavaa, että naisellisen hengenlaadun
lisääntynyt mahti vaikuttaisi yhteiskuntaelämään yleensä vakiinnutta-
vasti, traditioita ja muotoja säilyttävästi ja auktoriteettia vahvistavasti,
siis siihen suuntaan, mihin nykyään pyritään toisin keinoin.

Jos naisliikkeen kehitys alkaa kulkea tännepäin, on kyllä lopulta se
mahdollisuus tarjona, että naisellisen prinssiipin ylenmääräinen ja yksi-
puolinen huomioonottaminen johtaisi tosin hyvinkin lujaan ja vakavaan
yhteiskunnalliseen järjestelyyn (samantapaiseen kuin mehiläis- ja muura-

haisyhteiskunnissa, joissa tämä prinssiippi on kehitetty huippuunsa), mutta samalla miehisen elementin edustaman uutta luovan toiminnan lakkaamiseen. Sentähden näyttää jonkinlainen miehisen ja naisellisen prinssiipin tasapaino tai niiden välinen kompromissi inhimillisen kulttuurin kannalta toivottavammalta.

SIELUJEN STANDARDISOINTI

Kirjoittanut ERIK AHLMAN

Eräänlaisella sisäisellä johdonmukaisuudella näyttää nykyinen kulttuurikehitys vievän yhä suurempaa yhdenmukaistumista kohti. Kysymys on enää vain siitä, mille elämänoille se lopulta on ulottuva ja mitkä elämänilmaukset jäävät sen ulkopuolelle.

Ilmeistä on ensinnäkin, että tämä kehityssuunta on yhä enenevässä määrin toteutuva ruumiillisia tarpeita palvelevan tekniikan alalla. Ihmisten nämä tarpeet ovat melko samanlaiset ja ovat sen tähden myös tyydytettävissä samanlaisin keinoin. Tästä johtuu, että tyydykkeiden massa- valmistuksella on otollinen maaperä, ja nykyinen konetekniikka tekee sen sitä paitsi helpoksi. Tarpeita tyydyttävistä välineistä pääsee ennemmin tai myöhemmin käytännöllisin ja tarkoituksenmukaisin voitolle ja leviää kaikkialle.

Platonista kertoo Aristoteles, että hän vanhoilla päivillään alkoi epäillä, tokko keinotekoisillakin esineillä on »ideansa»; sillä siitä, että luonnonesineillä, kuten hevosella, oli ihannemuotonsa, »ideansa», hän oli täysin vakuutunut. Jos Platon eläisi meidän aikanamme ja jos hän lisäksi sattuisi olemaan amerikkalainen, hän tuskin joutuisi tällaisten epäilysten valtaan. Sillä emmekö näe, että juuri keinotekoisilla esineillä, kuten autoilla, polkupyörillä ym. on ihannetyypinsä, paljon suuremmassa määrin kuin hevosella, jonka ihanne sitä paitsi jo senkin vuoksi jää aistimaailmassa toteutumatta, koska auto sen tappaa sukupuuttoon, ihannemuotonsa ja -rakenteensa, jota kehitys alati lähenee kuin käyrä asymptoottiaan? Näemme myös, kuinka tuollainen »idea» yhä laajemmassa määrin toteutuu päästen lopulta yksinvalitsevaksi. Tarkoituksenmukaisin leviää, ainakin nykyään, aivan kuin omalla painollaan. Lisäksi auttaa sen leviämistä myös ihmisen jäljittelytaipumus.

Niinpä voidaankin aineellisen kulttuurin alalla panna merkille yhä lisääntyvä yhdenmukaisuus. Varsinkin sellaisilla valtiollisesti ja taloudellisesti yhtenäisillä alueilla kuin Pohjois-Amerikan Yhdysvalloissa se on mennyt aivan uskomattoman pitkälle. Näin ainakin päättäen niistä

kuvauksista, joita saa lukea: Yhden kaupungin liikekortteli muistuttaa toisen liikekorttelia, yksi koti toista kotia melkein yhtä paljon, kuin marja toista marjaa.

Jo se, että ihmistä ympäröivä fyysillinen kulttuuritodellisuus on samanlainen eri paikoissa, vaikuttaa häneen epäilemättä myös sielullisessa suhteessa yhdenmukaistavasti. Lisäksi tulee se seikka, että suuri osa ihmisistä on noita yhdenmukaisia välineitä luovan teollisen tekniikan ja niitä levittävän kaupallisen järjestelyn palveluksessa. Tämäkin edistää yhdenmukaisuutta, sillä tuo tekniikka ja järjestely on kaikkialla koko lailla samanlaista. Tosin se vaatii ihmisiltä myös pitkälle mennyttä toimintojen erikoistumista, differentiaatiota, mutta eri alojen differentioituneiden toimintojen piirissä vallitsee taaskin yhdenmukaisuus. Mitään yksilöllistä ei niihin sisälly; useimmissa tapauksissa sellaisen esiintyminen on vain haitallista. Siten ihmisestä, mikäli hän ottaa osaa teolliseen tuotantoprosessiin, tulee osittainen kone, jopa monessa tapauksessa tarkkuuskoje. Muuan amerikkalainen kirjailija sanookin, että ihminen hänen kotimaasaaan on pääasiallisesti koneen osa.

Tämä fyysisen tekniikan yleinen kehityssuunta tuntuu välttämättömältä. Mitä mullistuksia maailmankatsomuksissa ja kulttuurin »sielussa» tapahtuneekin, jättävät ne kuitenkin valtavan osan puhtaasti teknillistä puolta koskemattomaksi. Spengler menee, niinkuin on huomautettu, epäilemättä liian pitkälle otaksuessaan, että länsimainen tekniikka voisi ilman muuta kuolla kulttuurin »sielun» kanssa. Herpaantumista esim. keksimis-harrastuksessa tietysti voi silti tapahtua.

Mutta yhdenmukaistuminen ei lopu edellä sanottuun. Ihmisen kaikki tarpeet eivät ole animaalisia, hänellä on myös »henkisiä» tarpeita. Niiden piirissä ei ilmeisestikään alunperin vallitse yhtä suurta yhdenmukaisuutta ihmisten kesken. Heidän esteettiset, älylliset, eettilliset, uskonnolliset harrastuksensa ovat erilaiset, heillä on erilainen maku.

Nyt kuitenkin havaitsemme pyrkimyksen henkisiäkin tarpeita tyydyttävien välineiden, ei ainoastaan joukkotuotantoon, vaan myös tämän tuotannon standardisoitumiseen. Henkisten tyydykkeiden joukkotuottajat ottavat ensin selville jonkinlaisen keskimääräisen makutyypin, — joka ei edusta kovinkaan korkeata tasoa, — ja tuottavat sitten tämän tyyppin tarpeiden mukaista tavaraa loppumattomiin. Näin tullaan siihen, etteivät ihmiset ainoastaan käytä samanlaisia pukuja, jalkineita, huonekaluja, talousesineitä, koneita ja kojeita, vaan lukevat myös suunnilleen samantyyppisiä viikkolehtiä, katselevat ja kuuntelevat samantapaisia elokuvia, huvittelevat suunnilleen samalla tavalla, yleensä nauttivat yhdenmukaista henkistä ravintoa. Luodaan yhtenäinen makukoeffisientti, joka määrää henkisten välineiden joukkotuotannon yleislaadun.

Se, että ihmisille alati tarjotaan samanlaista henkistä ravintoa, edistää sellaisen normaalimentaliteetin muodostumista, joka vuorostaan lisää joukkotuotannon menestymisedellytyksiä. Amerikassa lienee tässäkin suhteessa päästy pisimmälle. Elämäntapojen standardisoituminen on erottamattomasti liittyneenä amerikkalaisen ihmisen psykologiaan, sanoo muuan saksalainen kirjailija »amerikkalaisuutta» käsittelevässä teoksessaan. Hän katsoo Amerikalle tunnusmerkilliseksi, että normituotanto siellä on levinnyt aloille, joille se ei luonnostaan kuulu. Se on levinnyt ajattelun, tunteiden, yleensä henkisten elämänilmausten alalle suuremmassa määrin kuin Euroopassa. Tekijä luettelee joukon esimerkkejä kirjallisuuden, taiteen, uskonnon ja poliittisen elämän aloilta.

Luin kerran erään pilajutun, jossa amerikkalainen kerskui, että häneri kotimaassaan on keksitty automaattinen parranajomenetelmä: asiakas istutetaan parturintuoliin, johon on yhdistetty mekanismi, joka ensin saippuoi hänet ja sen jälkeen muutamassa hetkessä ajaa hänen partansa. Kertojalle huomautettiin, että tämä tuskin saattoi olla mahdollista, koska kaikkien leuat eivät ole samanlaiset. »Eivät kylläkään, mutta he saavat samanlaiset.»

Tämä juttu symbolisoi, jos se siirretään sielulliselle alalle, sitä prosessia, mikä nykyään on käynnissä. Se, mikä ihmisleuoissa on mahdotonta, on mahdollista ihmissielussa, ainakin tiettyyn rajaan asti. Sielu on mukautumiskykyisempi, plastillisempi. Pelkästään sen johdosta, että sielua voimaperäisesti ja määrätietoisesti käsitellään, se muodostuu tällaisen käsittelyn yhä soveliaammaksi kohteeksi. Se voidaan lopulta muokata sellaiseksi, ettei se paljon muuta haluakaan. Anglosaksilainen on aina suuresti luottanut tottumuksen voimaan ja päässytkin hyviin tuloksiin varsinkin oman kansanaineksensa keskuudessa, ja edellä sanottu on eräs esimerkki siitä. Mutta samaa menetelmää voidaan, kuten kokemus osoittaa, menestyksellisesti käyttää muuallakin. Yhä selvemmin on osoittautunut, ettei »sielujen standardisointi» ole mikään ylivoimainen tehtävä. Se on suurimmaksi osaksi vain teknillinen probleema.

Eräs tehokas lisäkeino tällaisessa yleisön muokkaamisessa tuotantoprosessin mukautuvaksi homogeeniseksi objektiksi on, kuten tunnettua, mainostus ja propaganda, varsinkin, jos sitä harjoitetaan taitavasti käyttämällä hyväksi myös kokemusperäisen sielutieteen tutkimustuloksia. Kaikkea tosin ei mainostuksen avulla voida takoa ihmisten aivoihin, mutta joka tapauksessa uskomattoman paljon, ja tietysti ovat edellytykset sitä paremmat, mitä yhdenmukaisempaa sielulliselta laadultaan on se yleisö, johon ponnistukset kohdistuvat. Näyttää myös siltä, että aineellisia hyödykkeitä koskevalla mainostuksella ja propagandalla ei voida niin määräävästi vaikuttaa ihmisten arvosteluun, kuin yleisöä voidaan

johtaa henkisemmissä asioissa, maun ja yleisten mielipiteiden alalla. Näissä asioissa merkitsee suggestio, henkinen joukkotartunta enemmän.

Monet kulttuurifilosofit (esim. Rathenau ja espanjalainen Ortega y Gasset) ovat valittaneet sitä mekanisointumista ja standardisointumista, minkä alaiseksi nykyajan ihmisen mentaliteetti on joutunut. Tämä on yksi aikamme alati toistuvista kulttuurikriittillisistä teemoista. Mutta se onkin siksi tärkeä, että se ansaitsee pohtimista. Sillä siinä on kohtia, joissa muutos on ainakin ajateltavissa, joskin tilanne näyttää melko toivottomalta. Ihmisessä asuu kaipuu oman yksilöllisen erikoislaatunsa ilmentämiseen, persoonallisen puolensa viljelyyn. Tekniikan voittokulun vuoksi mahdollisuudet yksilöllisen tehoiseksi tekemiseen ja persoonalliseen kehitykseen ovat monessa kohden edullisemmat kuin koskaan aikaisemmin ihmiskunnan historiassa. Kaikki voima ei suinkaan nykyään kulu pelkkään olemassaolon ylläpitämiseen. Tosiasia kuitenkin on, että siitä huolimatta ihmiset henkisessäkin suhteessa alistuvat sangen helposti joukkokäsittelyn passiivisiksi objekteiksi.

Tähän asti olemme etupäässä puhuneet siitä »sielujen standardisoinnista», joka juontaa alkunsa taloudellisen yritteliäisyyden pyrkimyksistä. Taloudelliselta kannalta sielullinen yhdenmukaisuus on erittäin edullinen. Se muodostaa sen pohjan, mille suurisuuntaiset suunnitelmat voidaan rakentaa. Mutta yhdenmukaisuus on monestakin syystä tärkeä myöskin valtion kannalta. Nykyään onkin valtiovalta eri tahoilla alkanut suuria tarkoituksiaan silmällä pitäen harrastaa sielujen standardisointia omaan laskuunsa tietynlaisen mahdollisimman laajalle levinneen normaalimentaliteetin aikaansaamiseksi. Sillä välin kun taloudellista alkuperää oleva yhdenmukaistaminen oli lähinnä amerikkalaismallinen ilmiö, joka enemmän vetosi vapaaehtoisuuteen, yksilöiden omaan hyötyyn tai hauskuuteen, on valtiovaltan harjoittamalla standardisoinnilla eurooppalainen luonne; se on Euroopan itsenäinen lisä puheenaolevaan prosessiin, lisä, joka tulee taloudellisen vaikutuksen rinnalle tai myös sen sijaan. Se esiintyy auktoritatiivisena, käskävänä, jopa pakottavanakin yksilön painostamisena. Ihmisen on lopulta tunnettava aatteelliseksi, siveelliseksi velvollisuudekseen kykynsä mukaan pyrkiä valtiovaltan vahvistaman henkisen normaalityypin mukaiseksi ja totuttava näkemään itsensä pelkäksi välikappaleeksi korkeampien voimien palveluksessa; hänen siveellinen suuruutensa on ennen kaikkea siinä, että hän alistuu olemaan numero.

Näin yksilöllisyys joutuu yhä suurempaan puristukseen, standardisointi ulotetaan ihmissielun yhä syvempiin ja keskeisempiin osiin. Mutta ihmiset mukautuvat kyllä lopulta, säilyttäen ehkä kuitenkin omimmastaan jotakin, jota ei maailma näe ja usein eivät he itsekään; omaperäisen yksilöllisyyden toimintasäde on vain suuresti lyhentynyt ja lopulta tullut melkein mikroskooppiseksi.

Mutta kaikissa oloissa on aina oleva muutamia, jotka eivät anna nujertaa, standardisoida itseään. Ja tästä vähälukuisesta joukosta astuvat vihdoin esiin ne voimaimhmiset, voimme myös sanoa »yli-ihmiset» nietzsche-läisessä merkityksessä, jotka kykenevät saamaan oman persoonallisuutensa tuossa homogeenisessä massassa määrääväksi ja käyttävät sitä astinlautanaan ja aseenaan tehostaakseen vallantahtoaan, joka aluksi kääriytyy kollektiivi-ideologioiden vaippaan, mutta sittemmin esiintyy peittelemättömänä. Juuri näiden muutamien yksilöiden vuoksi Nietzsche, kuten tiedämme, tervehti tyydytyksellä sitä massojen sielullista yhtenäistymistä, jota yllä olemme koskettelleet ja jonka hän näki olevan tulossa. Jonkinlaisella demonisella, kylmällä mielihyvällä tuntuu Spenglerkin puhuvan tästä länsimaisen sivistyksen odotettavissa olevasta viimeisestä vaiheesta, joka tarjoaa niin erinomaiset mahdollisuudet häikäilemättömien voimayksilöiden toiminnalle.

NYKYHETKEN SUURET IDEOLOGIAT

Kirjoittanut ERIK AHLMAN.

Nykyaikana kamppailee keskenään kolme suurta poliittista ideologiaa: liberalistis-demokraattinen, marksilais-bolševistinen ja nationalistis-totalistinen ideologia. Merkitsemme ne lyhyiden vuoksi kirjaimilla L, M ja N.

Näistä L on vanhin. Sen historialliset juuret ulottuvat taaksepäin ainakin valistusaikaan asti. 1800-luvun loppupuolella tämä ideologia oli johtavana eurooppalaisessa kulttuurissa. M:n pani varsinaisesti alkuun Karl Marx. Sitä on meidän aikanamme yritetty toteuttaa Venäjällä. Nuorin on N. Aatehistoriallisesti se palautuu osittain Fichteen, Hegeliin, Nietzscheen ja Soreliin, osittain sen lähtökohtana on maailmansodan sotilaallinen mentaliteetti ja organisaatiomuoto. N on toteutettu suurisuuntaisella tavalla kahdessa maassa: Italiassa ja Saksassa.

Ryhtyessämme tarkastamaan mainittujen ideologioiden luonteenomaisia piirteitä meidän tulee olla tietoisia siitä, että ideologiat tällöin esiintyvät yksinkertaistuneina ja selviksi kaavoitettuina, vaikka ne todellisuudessa ovat monivivahteisia ja epämääräisiä. Niiden takana on vain tietynlainen yleinen elämänasenne. Mutta ideologian teoreettinen käsitteleminen ei ole mahdollista muuten kuin sitä käsitteellisesti simplifioimalla. On kuitenkin huomattava, että myöskin ideologiain hyväksi tapahtuva propaganda harjoittaa pitkälle menevää yksinkertaistamista. Joukkoihinhan ideologiat vaikuttavat etupäässä vain propagandan mieliin takomina iskusanoina.

Aloitamme L:llä ja panemme merkille seuraavat piirteet:

1. Ensimmäisenä mainitsemme tälle ideologialle ominaisen *s u v a i t s e v a i s u u d e n j a v a p a u d e n a j a t u k s e n*. Periaatteellisissa kysymyksissä — kuten uskonnollisissa, valtiollisissa, tieteellisissä, taiteellisissa, moraalisisissa ja maailmankatsomuksellisissa — sallitaan jokaisen ajatella ja uskoa, mitä hän haluaa, vapaasti lausua ajatuksensa sekä muodostaa yhtymiä aatteidensa ajamiseksi. Absoluuttinen tosin yksilöiden vapaus tässä kohden ei missään ole, sillä yhteiskunnan turvallisuus ja yleisen järjestyksen säilyminen otetaan jossakin määrin huomioon, mutta rajat ovat joka tapauksessa väljät. Mitään tiettyä katsantokantaa ei ole julistettu ainoaksi oikeaksi. Edelleen saa jokainen yhteiskunnan jäsen järjestää

elämänsä mielensä mukaisella tavalla: valita vapaasti ammattinsa, mennä naimisiin kenen kanssa tahtoo, asettua asumaan minne haluaa, myöskin taloudelliselle toiminnalle asetetaan mahdollisimman vähän rajoituksia.

Nämä liberalistiset aatteet pohjautuvat osaksi siihen vakaumukseen, että kaikkien saadessa toimia vapaasti ja ilman auktoritatiivista painostusta ja säännöstelyä, luovat voimat itsestään pääsevät esille, sopeutuvat toisiinsa ja siten saavutetaan parhain mahdollinen kokonaistulos. Osaksi on niiden pohjana — ainakin teoriassa — yksilön ja hänen vakaumuksensa kunnioitus.

2. L on individualistista. Yhteiskunta katsotaan muodostuneeksi yksilöistä, joista jokaisella on oikeutensa ja arvonsa. Yhteiskunnan paras ei ole muuta kuin siihen kuuluvien yksilöiden persoonallisen onnen ja menestyksen summa. Valtio merkitsee vain järjestelmää, jonka avulla yksilöiden menestystä ja kehitystä edistetään sekä vapaus ja oikeudet turvataan.

3. Yksilöt käsitetään tasa-arvoisiksi. Tämä opinkappale voidaan ymmärtää eri tavoin. Yksi selitys on se, että yksilöt todella ovat tasa-arvoisia. Valistusajan ajattelijoiden mukaan kaikkien ihmisten perusolemuksena oli sama ihmisyyys ja tämän mukaisesti Ranskan vallankumous julisti kaikki yhdenvertaisiksi. Toinen tulkinta on tällainen: ihmiset ovat olemukseltaan niin perin juurin erilaisia ja tutkimattomia, että heidän keskinäistä arvojärjestystään ei voida määrätä, ja sen tähden heitä on yhteiskunnassa käsiteltävä tasa-arvoisina, olivat he sitten sellaisia tai eivät. Syntyperä, sukupuoli ja rotu eivät ole esteenä ihmisten yleisen tasa-arvoisuuden tunnustamiselle.

4. Se suurempi kokonaisuus, mihin kaikki ihmiset ideaalisesti katsoen kuuluvat, on ihmiskunta. L on kosmopoliittinen ja kansainvälinen. Pyrkimyksenä on kaikkiin kansoihin ja rotuihin kuuluvien ihmisten yhteisymmärryksen aikaansaaminen. Valtiovallan tulee toimia tähän suuntaan: edistää kansojen lähentymistä ja veljeytymistä.

5. L on periaatteellisesti pasifistinen. Sotaa ei pidetä yksilöiden ja kansojen välttämättömänä karkaisukeinona. Mutta ennenkuin yleinen aseista luopuminen on tapahtunut, pidetään sotalaitoksen säilyttämistä tarpeellisena. L on ns. instrumentaalimilitarismien kannalla.

6. L kunnioittaa korkeampaa hengenelämää ja sen problematiikkaa. Se suo autonomian tieteelle ja taiteelle eikä edeltäpäin viitoita niiden kehittymiselle uria. Se ei katso lopullisesti selvitetyn, mikä on totta ja oikeata, oli sitten kysymys kulttuurin mistä alasta tahansa, ja yritykset tuntemattoman ja selvittämättömän selvittämiseen katsotaan kannatusta ansaitseviksi. Tämän tuntemattoman piiriin kuuluu myös uskonnon alue. Joskaan L:stä ei voi sanoa, että se olisi uskonnollisesti asennoitunut, se

kuitenkin osoittaa sitä kohtaan eräänlaista kunnioitusta, ainakin se jättää uskonnon rauhaan käsittäen sen ihmisen persoonalliseksi asiaksi.

Mainitsimme jo, että L ulottaa juurensa ainakin valistusaikaan asti. Mutta oikeastaan voimme mennä sen aateperusteita etsiessämme kristinuskoon ja antiikin stoalaisuuteen asti, joka monessa suhteessa muistutti kristinuskoa. Yksilön arvon kunnioittaminen länsimailla on epäilemättä kristillistä alkuperää. Jokaisen yksilön sielulla on kristinuskon mukaan ääretön arvo. Keskiaika oli auktoriteettiuskaisuudesta huolimatta individualistista sikäli, että se alati piti silmällä yksilösielua. Ihmisten tasa-arvoisuuden ajatus juontaa myös alkunsa kristinuskosta ja stoalaisuudesta, samoin kosmopolitismi. Periaatteellinen pasifismi on niinkään periytynyt kristinuskosta ja stoalaisuudesta. Viimeksi mainitun aatejärjestelmän mukainen on myös L:n käsitys, että annettaessa asioiden häiritsemättä mennä »luonnollista» menoaan syntyy itsestään kokonaisuuden harmonia. Henkisen puolen asettamisen korkealle voi myös katsoa olevan sopusoinnussa kristinuskon kanssa. Mitä esim. tieteen ankaraan totuusvaatimukseen tulee, on se, kuten Nietzsche on osoittanut, kasvanut esiin kristinuskon henkisestä maaperästä. Kenties vähimmin on L:n suvaitsevaisuuden aate johdettavissa kristinuskosta. Päinvastoin kuin useimmat aasialaiset uskonnot kristinuskoko ei ole osoittanut erikoisempaa ymmärtämystä toisia uskonnollisia käsityksiä kohtaan. Sikäli on kuitenkin suvaitsevaisuus »uskonnollista» alkuperää, että se ensin syntyi kristillisten uskonsuuntien välisten taistelujen tuloksena 1600-luvun lopulla.

N:n suhtautuminen yllä mainittuihin kysymyksiin on aivan toisenlainen, voimmepa sanoa päinvastainen.

1. N katsoo, että on olemassa korkein auktoriteetti, jota edustavat kansan johtaja ja hänen luottamushenkilönsä. Auktoriteetin mielipide ja käskyt ovat kaikessa ylimpänä lakina tai johtotähtenä. Yksilöiden ja ryhmäkuntien ei tule vaivata päätään miettimällä, mikä menettelytapa on periaatteellisesti tai jossakin esillä olevassa konkreettisisä tapauksessa oikein tai viisain, vaan heidän tulee, vakaasti luottaen johtavien moraaliseen arvosteluun ja viisauteen, noudattaa heidän käskyjään ja soveltaa heidän toivomuksiaan käytäntöön voimainsa ja parhaan ymmärryksensä mukaan. Periaatteelliset ratkaisut kaikissa kysymyksissä on pidätetty auktoriteeteille. Uskollisuus ja kuuliaisuus johtavia kohtaan on perustava hyve, auktoriteetin arvostelu tai mestarointi on vaikea hairahdus. Yksilöiden mielipiteiden selville ottaminen ja kuuleminen sillä tavalla kuin L-ideologian vallitsemisissä demokraattisissa maissa tapahtuu, ei ole tarpeellista eikä suotavaa. Se vain häiritsee ja heikentää valtion sisäistä lujuttua ja yhtenäisyyttä, ja sitä paitsi yleisön mielipiteenmuodostus perustuu pintapuoliseen asiantuntemukseen ja demagogien harjoittamaan suggestioon. N:n perusvakaumuksena on, että johtajat

syvemmin ja oikeammin tuntevat kansan todelliset pyrkimykset ja tarpeet kuin se itse; heissä on ikäänkuin henkilöityneenä kansan todellinen tahto ja olemus.

Edellä olevasta johtuu, että monet niistä vapauksista, joista L-valtioissa pidetään kiinni, jäävät itsestään pois. Katsoopa Rosenberg kirjassaan »Der Mythos des 20. Jahrhunderts», että »Freizügigkeit» so. yksilöiden oikeus vapaasti valita asuinpaikkansa, on vain »liberalistinen dogmi», josta olisi luovuttava. (Siten saataisiin esim. ehkäistyksi väestön virtaaminen suurkaupunkeihin). Silmämääränä valtioelämässä ei saa olla yksilöiden mukavuus ja henkilökohtaiset halut ja pyyteet, vaan kansan kokonaisuuden etu ja kunnia. Yksilöitä ja heidän subjektiivisia pyrkimyksiään kohtaan N ei osoita mitään hentomielisyyttä.

2. Yksilön tulee kaikissa suhteissa olla alistettu kokonaisuuden vaatimusten alle ja sen palvelukseen. N on k o l l e k t i v i s t i s t a eli, niinkuin sen omalla taholla mieluummin sanotaan, t o t a l i s t i s t a. Yksilö ei ole mikään itsearvo eikä häntä ole esim. kasvatettava itseään varten. Hänen merkityksensä on ensinnäkin siinä, että hän on kansansa »rotuplasman» kannattaja, siltä seuraaviin sukupolviin, toiseksi siinä, että hän on kansakokonaisuuden ja valtion välikappale, jonka tehtävänä on edistää näitä yliyksilöllisiä tarkoituksiperiä. Samoin kuin L:n mukaan usein on katsottu yksilön tehtäväksi maailmassa olemuksensa kehittäminen yhteisön tarjoamissa puitteissa, samoin nyt N:ssä on päämääränä kansan erikoislaadun ja olemuksen, samalla myös ulkonaisen mahdin tehostaminen yksilöiden avulla. Yksilöiden tulee unohtaa itsensä ja omat mielihalunsa sekä varauksetta asettua heitä verrattomasti korkeamman arvon, kansakunnan tai valtion palvelukseen. Tie on jokaiselle selvänä edessä. Ei ole, niinkuin L:n aikana, mitään epärointiä siitä, mihin suuntaan on kuljettava.

3. Se seikka, missä määrin yksilö on kansan »rotuplasman» täysipitoinen kannattaja tai minkä verran hän kykenee palvelemaan kansayhteisyyden tarkoituksiperiä, ratkaisee kysymyksen hänen arvostaan. N on kokonaan hyljännyt ajatuksen ihmisten ja rotujen periaatteellisesta tasa-arvoisuudesta ja pannut sen tilalle a r v o a s t e i k o n (»Rangordnung») a a t t e e n. On olemassa korkeampia ja alempia ihmisiä ja rotuja. On luonnollista, että korkeimmaksi roduksi käsitetään se, johon oman kansan enemmistö kuuluu, ja uskotaan, että se on määrätty johtamaan inhimillistä kulttuuria.

4. Kosmopolitismista ja kansainvälisyydestä on luovuttu. Ajatus ihmiskunnasta ideaalisena yhteisönä, jonka puolesta on tehtävä työtä, ja kansojen veljeytymisestä on kalpea ja epätodellinen haavekuva. Sen toteutumista ei ainakaan vielä ole kuviteltava, jos se edes koskaan on toteutettavissa. Kansainvälisyyden tilalle on määrätietoisesti asetettu k a n s a l l i s u u s. N:n vallitsevat maat ovatkin korostetun nationalistisia. On

aivan kuin vasta tämän virtauksen ansiosta 1800-luvun alussa aatteellisesti kehitelty nationalismi olisi saanut ratkaisevan reaalipoliittisen merkityksen. Samalla kansansielu ja sen kulttuurilliset ilmaukset ovat tulleet intohimoisen, melkeinpä mystillisen palvonnan kohteiksi.

5. N on periaatteellisesti militaristista. Sotainen sankaruus korotetaan hyveistä ihailtavimmaksi. »Parempi elää yksi päivä leijonana kuin tuhat vuotta lampaana», kuuluu Italian fascistien tunnuslause. Ei ole pyrittävä sellaiseen olotilaan, että sotaiseen sankaruuteen ei enää olisi tilaisuutta. Hegelin tapaan sotaa pidetään kansojen siveelliselle terveydelle tarpeellisena »teräskylpynä» (pian kai siihen tulee liittymään myös »kaasukylpy»), joka estää ne veltostumasta. Kasvavaa sukupolvea totutetaan jo pienestä pitäen aseiden käyttöön ja siihen istutetaan sotainen mieliala. Kaikki pasifistinen propaganda, joka L-taholla yleensä vielä on sallittu, on N-maissa ankarasti kielletty. Mussolini on suoraan sanonut, että hän pitää solien loppumista maailmasta todellisuudelle vieraana haaveiluna. Se, mitä esim. Olavi Paavolainen on kertonut kirjassaan »Kolmannen valtakunnan vieraana» Saksassa esiintyvistä sotaisen sankaruuden kultista, ei anna mitään tukea käsitykselle, että myöskään kansallissosialismi olisi periaatteellisesti pasifistista. Saksan ja Italian johtajien eräiden lausuntojen sisältämät rauhantahdon vakuutukset lienee lähinnä käsiteltävä jonkinlaisen »instrumentaalipasifismin» ilmaisuiksi. Kaikesta päätäen he tahtovat kansoistaan kasvattaa kovan ja sotaisen sukukunnan, joka kykenee valtaviin ponnistuksiin. Tässä työssään he ovat kieltämättä jo nyt päässeet pitkälle. Nykyajan nuorison mieli on ilmeisesti sotaisuuden ja sankaruuden opille altis; on kuin siinä asuisi kalvava kaipuu suorittaa samanlaisia sotaisia mainetekoja kuin maailmansodan aikainen sukupolvi. Ei ole mahdotonta, että nykyajan nuorison militaristinen innostus eräältä osaltaan tiedottomasti rakentuu syvällä piilevälle alemmuuden tunteelle.

6. Henkiset alat: tiede, taide ja uskonto ovat N:ssa alistetussa asemassa. Ne ovat menettäneet autonomiansa. Niitä suvaitaan vain sellaisessa muodossa, mikä palvelee kokonaisuuden menestymistä tai ei ainakaan ole sille vahingollinen. Tieteellinen totuus ei enää ole mikään itsearvo tai »tabu», jonka tieltä muut näkökohdat saavat väistyä, ei myöskään taiteellinen »totuus». Tieteen ja taiteen aikaansaannoksia arvosteltaessa katsotaan ensi sijassa, millaiset niiden vaikutukset ovat kansan sieluun. Ne eivät saa horjuttaa ihmisten uskoa vallalla olevan ideologian oikeuteen ja tarkoituksenmukaisuuteen, ne eivät saa tehdä kansaa skeptilliseksi, ne eivät saa sitä veltostuttaa, eivät heikentää sen puolustustahtoa ja sotaista mieltä, eivät asettaa kansan historiallista menneisyyttä epäilyttävään valoon, eivät herättää epäedullista käsitystä kansan rotuominaisuuksista eivätkä olla ristiriidassa niiden käsitysten ja arvostusperiaatteiden kanssa, jotka on julistettu auktoritatiivisiksi. Päinvastoin

henkisen elämän tulee tukea vallassa olevaa ideologiaa. Niin pian kuin jokin henkinen ilmiö joutuu tarkastelun alaiseksi, herää kysymys: mitkä ovat sen todennäköiset sielulliset vaikutukset? Edistävätkö ne valtion ja kansakokonaisuuden pyrkimyksiä ja sen sisäistä lujuttua, vai ovatko ne niiden kanssa ristiriidassa ja vaikuttavat hajoittavasti? Kaikessa on määräämässä yhtenäinen näkökohta, joka on henkisenkin elämän yläpuolella.

Tämä koskee myös uskonnollista elämää. N ei voi hyväksyä sellaista uskontomuotoa, joka asettaa jonkin transsendentin auktoriteetin valtion auktoriteetin yläpuolelle. Tämä seikka tietysti aiheuttaa jännitystä, jollaista onkin havaittavana sekä nykyisessä Saksassa että Italiassa. Vallanpitäjien on mahdotonta mukautua kristillisen uskon periaatteeseen, että »on kuultava enemmän Jumalaa kuin ihmisiä», sillä »ihmisiin» kuuluu — ainakin toistaiseksi — myös valtion johtaja. Tämä on aivan olennainen kohta N-ideologiassa.

Ei tosin ehkä voida sanoa, että N-maissa suorastaan vihamielisesti suhtauduttaisiin henkiseen elämään, mutta sen yleisvaikutelman kuitenkin saa, ettei näitä asioita oteta niin vakavalta kannalta kuin L:n vallitessa — varsinkaan ei täysin ennakkoluulottomalta puhtaan totuuden etsimisen kannalta — ja toivotaan, ettei erikoisemmin näihin asioihin kaivauduttaisi. Varsinkin nuoriso tahdotaan vieroittaa ylenmääräisestä »intellektualismista» ja suunnata sen harrastus aktiiviseen toimintaan ja erikoisesti ruumiinkulttuuriin. On tuskin liioiteltua sanoa, että kasvatuksessa fyysillinen puoli uuden ideologian mukaan on tärkeämpi kuin henkinen. N on v i t a l i s t i s e s t i o r i e n t o i t u n u t t a, se panee erinomaisen suuren painon fyysilliseen kuntoisuuteen. Tätä vitalismia voidaan pitää eräänä ilmauksena N:n yleisestä b i o l o g i s v o i t t o i s e s t a a s e n n o i t u m i s e s t a. N näkee kansassa mahtavan biologisen kokonaisuuden, jonka »kunnossa-oloa» (»In Form-Sein», käyttääksemme Spenglerin sanontaa) on kaikkien kansan jäsenten velvollisuus edistää. Ruumiillinen kulttuuri ja nuorison sotilaallinen koulutus on eräs puoli tästä. Toinen on esim. syntyväisyyden lisäämispyrkimys, väestön kiinnittäminen maahan jne.

Jos palautamme mieleemme ne N:n piirteet, joista edellä on ollut puhe, on meidän todettava, että ne enimmäkseen ovat ristiriidassa perinnäisen kristillisen aatemaailman kanssa. Kristinuskon antaa yksilösielulle abso luuttisen arvon, se ei tee arvoerotusta yksilöjen, kansojen ja rotujen kesken, se on ylikansallista ja kosmopoliittista, se julistaa yleistä ihmisrak kautta, se on pasifistista, se asettaa jumalallisen auktoriteetin jokaisen maallisen auktoriteetin yläpuolelle — kaikki nämä ovat käsityksiä, jotka N hylkää. Kun Rosenberg mainitussa teoksessaan huomauttaa useista perinnäisen kristinuskon piirteistä, että ne ovat saksalaiselle olemukselle vieraita, »artfremd», on tunnustettava hänen olevan oikeassa, edellyttäen, että N todella on saksalaisen sielun adekvaatti ilmaus. Kristinuskon on

tosin viime aikoina Saksassa yritetty muovata sellaiseksi, että se olisi sopusoinnussa N:n kanssa (»saksalaiset kristityt»), mutta epäiltävää on, syntyykö näistä kokeista mitään todellista elinkelpoista uskontoa. Puutuu kristinuskon oleellinen piirre: sen universaalisuus.

Sen sijaan on N itse muodostumaisillaan uskonnoksi tai uskonnon korvikkeeksi. Keskeisenä on kansayhteisyyden ja sen kannattaman kansallistalvion aate. Valtiosta siinä uudessa muodossa, minkä se on saanut N:n aikana, on kehittymässä m a a n p ä ä l l i n e n j u m a l a. Sillä alkaa olla — tosin ei absoluuttisina, mutta sitä reaalisempina tai sanoisimmeko läheisempinä ne ominaisuudet, jotka dogmatiikka antaa jumaluudelle. Se on »kaikkiviisas», »kaikkiällä läsnäoleva», »kaikkivoipa», se on myös »ikui-nen» ja »pyhä». Sentapaiset sanonnat kuin »ikui-nen Saksa», »pyhä Saksa» eivät nykyään ole harvinaisia kansallissosialistisessa kielenkäytössä. Näitä seikkoja on havainnollisella ja mielenkiintoisella tavalla valaissut Olavi Paavolainen yllä mainitussa teoksessaan sekä viimeisessä kirjassaan »Risti ja hakaristi».

N on siis luopunut melkein kaikista niistä periaatteista, jotka länsimai-nessa kulttuurissa ovat lähtöisin kristillisestä aatepiiristä; siinä vallitsee toisenlainen elämäntunne ja yleishenki, toisenlaiset moraali- ja oikeuskäsi-tykset, toisenlaiset ihanteet. Se on omaksunut paljon siitä, mitä kristillisen etiikan suuri vastustaja Nietzsche puoli vuosisataa sitten julisti. Se pyrkii hänen hahmottelemansa biologisesti korkea-arvoisen, voimakkaan, kovan, sankarillisen ja kaikkea transsendenttia halveksivan ihmistyyppin luomi-seen. Ainoa tärkeä kohta, mikä edelleenkin yhdistää N- ja L-valtiot, on oikeastaan y k s i t y i s o m i s t u k s e n s ä i l y t t ä m i n e n, jos kohta tässäkin suhteessa N-taholla on toimeenpantu melkoisia rajoituksia. Yksityisomistuksesta kiinnipitäminen johtuu luultavasti enemmän tar-koituksenmukaisuusnäkökohdista kuin ideologisesta vakaumuksesta, sillä ainakin Saksan taholla jo nimitys kansallis-s o s i a l i s m i viittaa siihen, että periaatteellisesti sosialistinen talousjärjestelmä asetetaan etusijalle.

Jos katselemme N:ää käytännöllisen tehon kannalta, on todettava, että sen edellyttämä yhteiskunnan armeijanmallinen järjestely rauhankin aikana tekee nopean ja tehokkaan ulkopoliittisen toiminnan mahdolliseksi. Suuri iskuvoima on »kunnossa oleville» auktoritaarisille yhteisöille ja järjes-töille ominainen. Näyttää siltä, että omaksuttaessa N-ideologia on pidetty-kin ennen kaikkea ulkopoliittista toimintaa silmällä. L:n heikkoutena on toisaalta ulkopoliittisen reagoinnin hitaus ja epäyhtenäisyys, toisaalta se seikka, että tämän ideologian sisältämä suvaitsevaisuusoppi johdonmukai-nessa noudatettuna vie sellaistenkin liikkeiden suvaitsemiseen, jotka tahto-vat tuhota vallalla olevan järjestelmän.

M:n pohjana on alkuaan materialistinen historiankäsi-tys: historian kulkusarja on aineellisia tapahtumia, jotka mekaanisella välttämättömyy-

dellä kehittyvät niin kuin kehittyvät. Taloudellis-yhteiskunnallisella alalla ne johtavat tuotantovälineiden sosialisointiin ja proletariaatin diktatuuriin. Mutta merkittävää kyllä on M:ään päässyt mukaan eräs ei-materialistinen aines: oikeudenmukaisuuden ajatus. Sillä ei ole elimellisesti mitään tekemistä M:n materialistisen katsomuksen kanssa, ja kuitenkin juuri tämä ajatus on ollut marksilaisuuden varsinaisena käyttövoimana. Se on tehnyt mahdolliseksi puhua joukoille yhteiskunnallisista »vääryyksistä», kapitalistien »sorrosta» ja »riistopolitiikasta». M tunnustaa siis tavallaan oikeudenmukaisuuden aatteen ja on tätä tietä maanalaisessa yhteydessä kristillisperäisten ideologiain kanssa. Samaan ideakompleksiin kuuluu M:n kosmopolitismi ja sen julistama kansojen ja rotujen samanarvoisuus. Onko M:n nykyisillään katsottava edustavan periaatteellista vai instrumentaalimilitarismia, on vaikea sanoa).

Jos näin ollen onkin eräitä seikkoja, jotka yhdistävät ideologisesti toisiinsa L:n ja M:n, on useampia kohtia, jotka tekevät N:n ja M:n rakenteellisesti toistensa kaltaisiksi. Tärkein kohta on tietyn ajatussuunnan auktoritatiivinen ja määräävä asema valtiossa. Tästä johtuukin, että M- ja N-valtioita yhteisellä nimellä usein sanotaan diktatuurivaltioiksi. M:ssäkin käsitetään yksilö vain suuremman kokonaisuuden epäitsenäiseksi osaksi: M on kollektivistista ideologiaa. Samoin kuin N:ssä ovat M:ssäkin esim. tie ja taide alistetut poliittisten näkökohtien alle. Uskontoon nähden M on ollut jyrkästi vastustavalla kannalla. Vastustus on ollut räikeämpää ja armottomampaa kuin esim. Saksassa. M- ja N-maita yhdistäviä piirteitä voisi mainita myös oikeudenkäytön alalta. Molemmilla tahoilla on luovuttu sellaisista periaatteista kuin se, ettei ketään saa rangaista pelkästään hänen mielialansa perusteella, ettei teko voi olla rikos, milloin ei ole sitä koskevaa nimenomaista lakimääräystä (*nullum crimen sine lege*), että vastuu on vain rikoksen tekijällä eikä lisäksi muilla henkilöillä esim. hänen sukulaisillaan.

Nämä yhtäläisyydet ovat kuitenkin, kuten sanottu, rakenteellisia, itse henki on toistaiseksi erilainen. N-maat katsovat M:n pahimmaksi viholliseksi ja päinvastoin.

Millaiseksi on nyt kuviteltava tapahtumien tulevaa kehitystä? Kun kolme taistelee toisiaan vastaan, on se olotila, joka tavallisesti ei ajankipitkään voi jatkua, vaan tapahtumien immanenttologiikka johtaa ryhmittymiseen kahdeksi rintamaksi. Mikä on tämä ryhmittyminen oleva nykyisessä historiallisessa tilanteessa, mitä ideologisia linjoja pitkin tulee raja kulkemaan? Onko odotettavissa »pakanallisen» ja »kristillisen» rintaman synty, kuten Paavolainen olettaa viime teoksensa lopussa? M:n ja N:n yhtyminen edellyttäisi mm., että M luopuisi kansainvälisyydestään ja saisi kansallisen sävyn. Vai onko ajateltavissa, että M muuttuisi siinä määrin, että se omaksuisi uskonnollisen luonteen ja kävisi yhdessä L:n kanssa

puoltamaan kristillisperäisiä ihanteita? Että kaikilla kolmella taholla on hyvä halu supistaa ideologisten vastakohtien lukumäärä kahdeksi, näkyy siitä, että L:n kannattajat mielellään puhuvat »diktatuurimaista» tarkoit-
taen samalla kertaa sekä Italiaa ja Saksaa että Venäjää, viimeksi maini-
tussa maassa taas puhutaan »porvarillisesta» maailmasta yhteisenä vastus-
tajana, ja vihdoin N:n taholla on alkanut kuulua puhetta »kansanrinta-
masta», mikä taas tietää L- ja M-ideologiain kannattajien yhdistämistä
saman nimikkeen alle.

OIKEUDENMUKAISUUSARVOSTUSTEN KOHDE

Kirjoittanut

ERIK AHLMAN

Oikeudenmukaisuuden ja moraalin keskinäisestä suhteesta on olemassa vielä paljon epäselvyyttä. Usein nähdään oikeudenmukaisuudessa eräs moraalin haarautumatai ilmenemismuoto. Tällainen käsitys onkin epäilemättä paikallaan silloin, kun oikeudenmukaisuudella tarkoitetaan sitä eettillistä hyvettä, jota nimitämme oikeamielisyydeksi. Mutta kun sana oikeudenmukaisuus esiintyy siinä merkityksessä, mikä sillä on puhuttaessa esim. verotuksen oikeudenmukaisuudesta, on tämän käsitteen yhteys moraalin kanssa melkoista kyseenalaisempi.

Oikeudenmukaisuuden ja moraalin suhdetta pohdittaessa muodostuu keskeiseksi kysymys: mikä on toisaalta moraalisen, toisaalta oikeudenmukaisuutta koskevan arvostuksen kohde?

Aikojen kuluessa on länsimaisessa etiikassa yhä enemmän vakiintunut se käsitys, että eettilliset arvostukset viime kädessä kohdistuvat ihmisen tahdon- eli mielenlaatuun. Ankarassa merkityksessä moraalisesti hyvää ja pahaa — on sanottu — eivät ole ihmisen teot, vaan se, millä »mielellä» hän ne suorittaa. Erityisesti on Kant korostanut, että moraalisesti hyvä voi olla ainoastaan tahto sinänsä, riippumatta siitä, mitä se saa aikaan. »Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt und ausgerichtet . . . sondern allein durch das Wollen, d.h. an sich gut», hän sanoo kirjansa »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» alussa.

Tämän käsityksen kanssa on sopusoinnussa se, että siveelliset normit eivät kohdistu tekoihin, vaan tahtoon, mielenlaatuun. Ne ilmaisevat, millainen tahdon tulee olla ollakseen siveellisesti hyvä. Sen tähden Kant sanoo, että ylin siveellinen normi, kategorinen imperatiivi, on »die Formel eines schlechterdings guten Willens».

Vaikka useimmat eetikot periaatteessa hyväksyvätkin sen kannan, että siveellisen arvostuksen kohteena voi olla ainoastaan tahdonsuunta eli mielenlaatu ja että vain se siis myös voi tulla eettillisen normeeruksen alaiseksi, eivät he — eikä edes kaikissa kohdissa Kantkaan — etiikkaa yksityiskohtaisemmin kehitellessään johdonmukaisesti ja jyrkästi pidä kiinni tästä periaatteesta.

Eettillisissä teoksissa useimmiten asetetaan arvostuksen ja normeerauksen alaisiksi myös teot. Toiset tekojen lajit merkitään siveellisesti hyväksi, toiset siveellisesti hylättäviksi, pahoiksi. Tällöin ilmeisestikin lähdetään siitä edellytyksestä, että tietynlaiset teot eivät yleensä voi olla johtuneet muunlaisesta kuin siveellisesti hyvästä tahdosta ja eräät toiset eivät muunlaisesta kuin pahasta tahdosta. Puhutaan samassa hengenvedossa »tahdosta ja teoista» tai epämääräisemmin »toiminnasta» siveellisen arvostuksen kohteena. Tämä ei aina ole omiaan edistämään käsitteellistä selvyyttä. Tietoisuus siitä, mikä eettillisen arvostuksen todellinen luonne on, samenee.

Ne oletetut »moraaliset» arvostukset, jotka ihmiset toisistaan langettavat, ovat tavallisesti arvostuksia, jotka sisältävät enemmän muita aineksia kuin moraalisia. Itse tahdon laatu otetaan yleensä vain vähäisessä määrin huomioon tai ei ollenkaan. Kun esim. jotakin tekoa »moraalisesti» paheksutaan, verrattain vähän katsotaan, millaisesta mielenlaadusta se on puhjennut esiin; päähuomio kiinnitetään siihen, että se on esim. sosiaalisesti vahingollinen tai että se loukkaa säädyllisyyden ja sopivaisuuden tunnetta, että se on ristiriidassa joidenkin voimassa olevien tapojen tai lakisäännösten kanssa, että se on tahditon tai jollakin tavoin epäesteettinen jne. Samalla tavoin, kun on kyseessä »moraalisesti» kiitettävä teko. Itse asiassa puhtaasti moraaliset arvostukset ovat jokapäiväisessä elämässä erittäin harvinaisia, ne ovat melkein aina vahvasti sekoitettuja ei-moraalisilla näkökohdilla.

Tämä kaikki on ymmärrettävää. Sillä yleensä ihmisiä liikuttaa enemmän asioiden käytännöllinen puoli, se, mitä tosiasiallisesti on tehty, eikä se, millä mielellä teko on suoritettu, millainen teon takana oleva tahdonlaatu on ollut. Mutta jonkin verran hämmästyttävää on, että moraalifilosofitkin niin usein kulkevat virran mukana. He eivät pidä jyrkästi kiinni siitä periaatteellisesta lähtökohdastaan, että moraalisen arvostuksen kannalta on relevantti ainoastaan tahdonsuunta eikä se, mihin — suhteessa tai toisessa — arvokasten tai arvovastaisten tekojen luokkaan mikin teko on luettavissa tai mitä arvokkaita tai arvovastaisia vaikutuksia sillä on suhteessa tai toisessa.

Yllä olevalla ei ole tahdottu sanoa, etteikö tekoa olisi ollenkaan otettava huomioon ihmistä moraalisesti arvostettaessa. Teko on kyllä otettava huomioon, mutta ainoastaan sikäli, kuin se on subjektin todellisen tahdonlaadun ilmaus. Sellaisena se voi olla hyvinkin tärkeä, sillä monissa tapauksissa teko on se, mitä subjekti lähinnä oli tahtonut. Mutta kun sitä katsotaan tahdon ilmauksena, se ei periaatteellisesti ole toisessa

asemassa kuin kaikki muukaan, millä subjekti ilmentää tahtoaan: hänen käyttäytymisensä yleensä, hänen eleensä ja ilmeensä, hänen sanansa, voimpepa sanoa ajatuksensakin. Kaikki nämä seikat kertovat toisille ihmisille ja asianomaiselle itselleenkin, millainen hänen tahdonlaatunsa on, ja antavat aineistoa hänen moraaliselle arvostamiselleen.

On kuitenkin selvää, ettei moraalinen arvostus muodostu helpoksi tehtäväksi, kun sen kohteeksi määritellään tahdonlaatu sinänsä. Sekin kysymys joutuu harkittavaksi, onko rajoitettava tietoisien tahtomisen arvostamiseen, vai eikö myös tajutonta tai puolitajuista tahtomista ole vedettävä moraalisen arvostuksen piiriin. Syvällisimmät eetikot, sellaiset kuin Nietzsche, ovat ihmisen tiedottomassa tahtomisessa nähneet vielä tärkeämmän kohteen kuin tietoisessa. Mutta kuka on sanonut, että eetilisen arvostamisen pitääkään olla helppoa ja yksinkertaista?

Nimittäessämme moraalisen arvostuksen kohdetta »tahdoksi» käytämme sanaa, joka mielestämme lähimmin vastaa sitä, mitä tarkoitamme. Emme kykene tekemään tarkkaa tiliä »tahto» ja »tahdonlaatu» sanain merkityksestä. Uskonnollisessa ja runollisessa kielessä on tahdonlaatua vastaamassa usein sana »sydän». Sanotaan esim., että Jumala »katsoo ihmisen sydämeen», mikä on samaa, kuin että hän katsoo ihmisen syvintä, sisintä tahdonlaatua. Meidän on todettava se merkillinen seikka, että emme oikeastaan tunne sitä itsessämme ja kanssaihmississämme, jota pidämme moraalisessa suhteessa pääasiana. Sekä itsessämme että toisissa näemme alati vain tahdon ilmaukset, einme koskaan sitä itseään. Kun toisaalta muistamme, että moraalisen arvostuksen kohde, siis se, mikä ihmisessä on siveellisesti hyvää tai pahaa, on juuri tahdonlaatu, tulemme siihen, että kun ihminen leimataan moraalisesti hyväksi tai huonoksi, ei voida selvästi osoittaa, mikä hänessä lopultakin on hyvää tai huonoa. Se, mikä havainnollisesti voidaan näyttää, ei koskaan ole moraalisesti hyvää tai huonoa, vaan moraalisesti hyvä ja huono on vasta sen »takana», se on sanan alkuperäisessä mielessä »metafyysillistä» (so. luonnon »takana» olevaa).

On ilmeistä, että pidettäessä ankarasti kiinni siitä, että vain tahdon laatu on eetilisen arvostuksen kohde, etiikan tehtävä on käsitettävä rajoitetummaksi, kuin se usein käsitetään. Etiikan tärkeimmäksi tehtäväksi tulee yrittää karakterisoida, millainen tahto silloin on, kun se on moraalisesti hyvä, ja millainen silloin, kun se on moraalisesti paha. Tällöin ei voida ilman muuta ottaa lähtökohdaksi sitä, mitä tahto suorittaa, ei edes aikomuksia ja suunnitelmia sellaisinaan, sillä nekin ovat lähinnä vain tahdon ilmauksia ja usein satunnaisista ulkonaisista seikoista riippuvai-

sia. Itse hyvän tai pahan tahdon sisällyksestä voidaan varmuudella sanoa varsin vähän. Jo tästä johtuu, että moraalisesti hyvän ja pahan tahdon karakterisoinnin täytyy muodostua etupäässä »formaalisiksi».

Kuten tunnettua, onkin tehty useita yrityksiä moraalisesti hyvän tahdon formaalisesti karakterisoiduksi. On esim. sanottu, että moraalisesti hyvä tahto on sellainen, joka tahtoo korkeamman arvon toteuttamista alemman arvon edellä tai että moraalisesti hyvä tahto on ennen kaikkea »imperonaalinen» tahto. Toisinaan taas on esitetty väite, että hyvä on sellainen tahto, joka on sopusoinnussa subjektin »olemuksen» kanssa. Myös Kantin kategorinen imperatiivi on eräs yritys ilmaista formaalisesti moraalisesti hyvän tahdon luonne. Lähempi syventyminen näihin kysymyksiin ei tässä yhteydessä ole paikallaan. Se veisi liian pitkälle.

Näiden moraalisen arvostuksen luonnetta koskevien huomautusten jälkeen siirrymme tarkastelemaan oikeuden mukaisuusarvostuksia. Sana *oikeudenmukaisuus*, samoin kuin vastaavat sanat muissa kielissä — latinan *iustitia*, saksan *Gerechtigkeit*, ruotsin *rättvisa* —, on monimerkityksinen, seikka, joka ei varmaankaan ole ollut omiaan edistämään käsitteellistä selvyyttä etiikassa ja oikeusfilosofiassa.

Kun jostakusta henkilöstä sanotaan, että hän on oikeudenmukainen, enimmäkseen tarkoitetaan erästä hänen moraalista ominaisuuttaan, hänen tahtonsa pysyvistä laatuja, erästä hänelle ominaista hyvettä. Oikeudenmukaisuutta hyveenä lähinnä tarkoittaa roomalaisen lainoppineen Ulpianuksen tunnettu määritelmä: *iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*. Tällaista tahdon siveellistä ominaisuutta tulemme seuraavassa selvyiden vuoksi nimittämään oikeammielisyydeksi. Sana on tässä merkityksessä jo käytännössä suomenkielisessä kirjallisuudessa.

Toisenlainen on se oikeudenmukaisuus-sanan merkitys, joka esiintyy puhuttaessa esim. sosiaalisten olojen, lakien, järjestelyjen, rangaistusten oikeudenmukaisuudesta (tai epäoikeudenmukaisuudesta). Mitä puolta arvostettavassa objektissa tarkoitamme pitäessämme esim. rangaistusta, verotusta tai — esim. kilpailussa tapahtunutta — palkitsemista epäoikeudenmukaisena? Tähän vastaamiseksi on syytä tarkastella muutamia esimerkkejä.

Rangaistusta sanotaan epäoikeudenmukaiseksi tavallisesti silloin, kun jonkun kärsittäväksi on tuomittu rangaistus, vaikka hän on joko kokonaan syytön, tai kun se kärsimys tai etujen menetys, joka on pantu rangaistuksena rikollisen kannettavaksi, ei määränsä puolesta ole oikeassa suhteessa siihen, mitä hän on tehnyt; hän ei ole »ansainnut» sellaista rangaistusta.

Verotuksen epäoikeudenmukaisuudella tarkoitamme sitä, että esim. veronmaksajille asetetut rasitukset eivät »vastaa» heidän taloudellista asemaansa tai kantokykyään. Palkitsemista pidämme epäoikeudenmukaisena, kun annetut palkinnot eivät ole palkittavien henkilöiden ansioiden mukaisia. Jo näistä esimerkeistä ilmenee, että oikeudenmukaisuusarvostus lähinnä koskee e t u j e n (saks. *Güter*) ja r a s i t u s t e n (saks. *Übel, Lasten*) tulemista subjektien osaksi. Yleensä puhutaan oikeudenmukaisuudesta ja epäoikeudenmukaisuudesta kylläkin vain silloin, kun ihmistä h t o on tuon jakaantumisen alkusyynä. Tosin tämäkään ei näytä olevan ehdottoman välttämätöntä, sillä puhutaan myös esim. kohtalon oikeuden- ja epäoikeudenmukaisuudesta. Mahdollisesti »kohtalo» kuitenkin tällöin ajatellaan ihmisen kaltaiseksi tahdolla varustetuksi olennoksi. Mutta itse jakavan tahdon l a a t u n ei oikeudenmukaisuusarvostus missään tapauksessa ainakaan lähinnä kohdistu. Oikeudenmukaisuuskäsite ei edellytä, että minulla, jotta menettelisin oikeudenmukaisesti, olisi jakoa suorittaessani sellainen ja sellainen tahdonlaatu tai mieliala, vaan ainoastaan, että sen tulos tyydyttäisi eräät vaatimukset — mitkä, siitä tulee vasta tuonnempana puhe. Nyt puheena olevaa oikeudenmukaisuutta on, — vastakohtana t a h d o n »oikeudenmukaisuudelle» eli »subjektiiviselle oikeudenmukaisuudelle», jota olemme nimittäneet oikeamielisyysdeksi, — sanottu »oikeudenmukaisuudeksi objektiivisessä merkityksessä» eli »objektiiviseksi oikeudenmukaisuudeksi». Seuraavassa sanomme sitä yksinkertaisesti vain o i k e u d e n m u k a i s u u d e k s i.

Oikeudenmukaisuus kuuluu arvolajiin, joka arvojen yleisen olemuksen mukaisesti käsittää sekä positiivisen että negatiivisen arvon. Oikeudenmukaisuus ja epäoikeudenmukaisuus (vääräys) muodostavat yhdessä yhtenäisen arvokategorian. Ilmeisesti siinä on kysymys i t s e a r v o i s t a. Mainittu arvokategoria on tässä suhteessa asetettava sellaisten arvokategoriain kuin eettillisten ja esteettisten arvojen rinnalle. Oikeudenmukaisuus arvona ja epäoikeudenmukaisuus epäarvona on erotettava niistä a s i o i s t a, o b j e k t e i s t a, jotka ovat arvokkaita tai arvovastaisia so. oikeudenmukaisia tai epäoikeudenmukaisia. Jos kerran oikeudenmukaisuuskategoria käsittää itsearvoja, niin myös sen piiriin kuuluvat objektit, asiantilat ovat i t s e s s ä ä n, s i n ä n s ä a r v o k k a i t a (tai a r v o n v a s t a i s i a). Maailmassa tapahtuu sinänsä arvokkaan lisääntymistä, kun oikeudenmukaisuus toteutuu, ja sinänsä arvokkaan vähenemistä, kun epäoikeudenmukaisuus toteutuu. Tämä asianhaara ei estä itsessään arvokkaita asiantiloja samalla olemasta t o i s t e n arvokategoriain kannalta v ä l i l l i s e s t i arvokkaita. Esim. oikeudenmukainen

rangaistus on oikeudenmukaisuuden kannalta sinänsä arvokas asia, mutta silti se voi palvella muitakin tarkoituksiperiä ja siis olla välillisesti arvokas esim. sosiaaliselta, poliittiselta tai kasvatukselliselta kannalta.

Yhtä vähän kuin muitakaan itsearvoja on oikeudenmukaisuuden ja epäoikeudenmukaisuuden sisällystä mahdollista määritellä, mitä niiden puhtaaseen arvonomaisuuteen tulee. Tunteenomaisesti kyllä tajuamme oikeudenmukaisuus- ja epäoikeudenmukaisuuskäsitteiden sisällyksen, sillä muutenhan emme kykenisi ollenkaan käyttelemään näitä arvopredikaatteja. Voimme todeta, että oikeudenmukaisuus on eräs laji arvokasta ja että tämä arvokas on toisenlaista arvokasta kuin esim. esteettisesti arvokas.

Sitävastoin voitaneen ainakin jossakin määrin käsitteellisesti selvittää, millaiset arvo-objektit (arvoalukset) on merkittävä oikeudenmukaisiksi tai epäarvo-objektit epäoikeudenmukaisiksi. Ei tarvitse tyytyä sanomaan vain, että oikeudenmukaisia ovat ne asiat, jotka tunnetaan sellaisiksi, ja epäoikeudenmukaisia ne, jotka tunne merkitsee epäoikeudenmukaisiksi. Voidaan osoittaa objektiivisia ominaisuuksia, joita oikeudenmukaisilla ja epäoikeudenmukaisilla asiantiloilla yleensä on. Täten saadaan objektiivisia kiinnekohtia oikeudenmukaisuusarvostukselle.

Ne edut ja räsitukset, joista oikeudenmukaisuusarvostuksessa on puhe, ovat aina jotakin reaalista ja lähemmin sänoen sellaista reaalista, jota jollakin subjektilla on tai voi olla. Puhe »ideallisista» eduista ja räsituksesta, joista K. O. Erdmann mainitsee kirjassaan »Die Kunst Recht zu behalten» s. 157 (»ideelle und materielle Güter und Lasten») ei ole aivan paikallaan, joskin on vaikea keksiä sopivaa nimitystä hänen tarkoittamalleen intressiryhmälle (siihen kuuluu esim. sosiaalinen arvonanto ja häpeä).

O m i s t a m i s-käsite, joka positiivisen oikeuden piirissä on niin perustavaa laatua, liittyy siis läheisesti oikeudenmukaisuuskäsitteeseen. Oikeudenmukaisuudesta ja epäoikeudenmukaisuudesta ei voitaisi puhua siellä, missä ei voida omistaa mitään, missä ei voitaisi sanoa, että se ja se subjekti omistaa, että sillä ja sillä henkilöllä on sitä ja sitä. Jos olisi »puhtaita subjekteja», minuuksia, joilla olisi ainoastaan tahto mutta ei mitään muuta, eivät ne voisi kärsiä mitään vääryyttä eikä niihin nähden voitaisi harjoittaa oikeudenmukaisuutta.

Tahtokin on kyllä reaaliolio. Se on, kuten on ollut puhetta, sellainen reaaliolio, joka on moraalisten arvojen kannattaja. Mutta tahtoa ei voida »omistaa» samassa mielessä kuin monia muita reaaliolioita. Kukaan ei varsinaisessa merkityksessä voi omistaa t o i s e n t a h t o a, ei edes silloin, kun toinen on hänen orjansa. Tahtoa itseään ei kukaan voi saada käy-

tettäväkseen, vaan korkeintaan sen, mitä tahto saa aikaan. Kyseenalaista on, voidaanko oikeastaan edes sanoa, että subjekti »omistaa» o m a n tahtonsa. Subjekti pikemminkin o n oma tahtonsa. Monien ajattelijoiden — esim. Augustinuksen, Fichten ja Schopenhauerin — mielestä tahto on meidän minuutemme ydin. Tämän seikan yhteydessä on, ettei kenenkään voi sanoa kärsivän vääryyttä sen johdosta, että hänellä on sellainen tahto — moraalisisessa mielessä — kuin hänellä on. Sitävastoin on ajateltavissa, että joku on kärsinyt »vääryyttä» kohtalon taholta siinä kohden, että hänellä on heikko ymmärrys, huono muisti tms.

Ne edut, joita ihminen voi omistaa tai »epäedut», mitkä ihmistä voivat rasittaa, ovat erilaisia. Ne saattavat kuulua hedonisten, vitaalisten, esteettisten, taloudellisten ym. objektien piiriin. Jollekulle voi tapahtua vääryys siinä, ettei hän saa osakseen jotakin nautintoa tai ettei hän saa tilaisuutta jonkin vitalisen tai henkisen tarpeen tyydyttämiseen. Edut tai rasitukset saattavat olla korkeampia tai alempia. Oikeudenmukaisuuden luonteeseen ei kuitenkaan periaatteessa vaikuta, minkä arvoalan piiriin etuudet tai rasitukset kuuluvat. Vääryys ei tule olemattomaksi sen johdosta, että se koskee alhaisarvoisia objekteja. Eipä edes se tee vääryyttä tyhjäksi, että objektin omistaminen subjektille on moraalisesti, vitalisesti tai muussa suhteessa vahingollista. Sattuu kyllä, että joltakulta hänen parastaan ajatellen kielletään »etu», jonka hän olisi oikeutettu saamaan, mutta tällöin asetetaan jokin muu tärkeä näkökohta oikeudenmukaisuusnäkökohdan edelle.

Olemme edellisessä sopivampien suomenkielisten nimitysten puutteessa käyttäneet niistä objekteista, joiden jakaantumisesta tai jonkun osaksi tulemisesta oikeudenmukaisuudessa on kysymys, termejä edut ja rasitukset (»epäedut»). Tällöin on huomattava, että näiden sanain merkitykset on käsitettävä hyvin laajasti. Edut sulkevat itseensä kaiken sellaisen reaalisena, jonka tuleminen subjektin osaksi voidaan pitää hänelle tavalla tai toisella edullisena tai suotavana, rasitukset taas käsittävät kaiken sellaisen, minkä lankeamista subjektin osaksi katsotaan jossakin suhteessa epäedulliseksi, epäsuotavaksi. Etujen piiriin kuuluu esim. vapaus kaikissa muodoissaan, ruumis ja sen elinten häiriintymätön toiminta, henkiset kyvyt, raha ja muut taloudelliset arvot, tilaisuus päästä osalliseksi sivistyksestä, taidenautinnoista jne., edelleen kunnia, hyvä maine, kanssaihmistien tunnustus jne. Rasituksiin taas kuuluu vapauden riisto tai rajoittaminen, ruumiilliset ja henkiset kärsimykset ja vajavaisuudet, poissuljettuna oleminen sivistysmahdollisuuksista, sosiaalinen häpeä, ihmisten moite, taloudellinen ahdinko ja puute. Eräitä etujen ja rasitusten lajeja ei tosin

esim. positiivinen oikeus säännöksissään ota huomioon. Tämä johtuu joko sen nykyisestä kehitysasteesta tai siitä, että niiden luonne tekee mahdolltomaksi lakimääräyksillä säännöstellä niitä. Silti oikeudenmukaisuusarvostus ottaa ne huomioon. Laki ei voi esim. kieltää kaikkien epäoikeutettujen arvostelujen lausumista kanssaihmisistä, mutta siitä huolimatta oikeudentunto leimaa ne epäoikeudenmukaisiksi.

Oikeudenmukaisuusarvostuksessa ei kiinnitetä huomiota siihen, katsooko se, jonka edut tai rasitukset ovat kyseessä, itse niitä todellisiksi eduiksi tai rasituksiksi. Pääasia on, että ne ovat sitä laatua, että niitä yleensä pidetään etuina tai rasituksina, joten asianomainenkin voi pitää niitä sellaisina. Vasta, jos hän itse ilmoittaa olevansa välittämättä hänelle kuuluvasta edusta, voidaan sen epäämistä häneltä pitää oikeudenmukaisena, ja vasta silloin, kun hän itse ilmoittaa ottavansa päälleensä rasituksen, joka ei kuulu hänelle, hän on kärsimättä vääryyttä saadessaan sen kannettavakseen. Näin lienee ymmärrettävä sananpars: *Volenti non fit iniuria*.

Joskin nyt, kuten on ollut puhetta, oikeudenmukaisuusarvostus lähinnä kohdistuukin etujen ja rasitusten lankeamiseen subjektien osaksi, niin eikö ole ajateltavissa, että se samalla koskee myös sen henkilön tahdon laatua, joka on etujen ja rasitusten jaon suoranaisesti tai välillisesti aiheuttanut? Eikö oikeudenmukaisuusarvostus samalla aina ole myös moraalista arvostamista?

Näin voisi olla siinä tapauksessa, että kävisi olettaminen, että tahto, joka aiheuttaa oikeudenmukaisen olotilan, säännöllisesti olisi moraalisesti hyvä, ja tahto, joka aiheuttaa epäoikeudenmukaisen asiointilan, aina olisi moraalisesti paha. Hyvin usein näin oletetaan. Mutta itse asiassa tähän oletukseen ei ole riittävää aihetta. Ei myöskään käy päättelminen päinvastaiseen suuntaan: tahdon moraalisesta hyvyydestä tai pahuudesta sen aiheuttamien asiointilojen oikeudenmukaisuuteen tai epäoikeudenmukaisuuteen. Tosiasiat eivät anna tukea väitteelle, että tahto, joka on moraalisesti hyvä, vieläpä nimenomaan oikeamielisyyden elähyttämä, säännöllisesti johtaisi oikeudenmukaisen asiointilan luomiseen, samoin kuin ei sillekään oletukselle, että epämoraalisen ja edes nimenomaan väärämielisenkään tahdonsuunnan ehdottomasti tarvitsisi saada aikaan epäoikeudenmukaisia asiointiloja. Sanalla sanoen: oikeudenmukaisuus ja epäoikeudenmukaisuus ovat pidettävät periaatteellisesti erillään tahtomisen moraalisen laadun arvostamisesta.

Kenties tyypillisin todiste äsken sanottuun on se epäoikeudenmukaisuus, mikä sisältyy syyttömän rangaistukseen. Seuraavan-

lainen tapaus on mahdollinen ja esiintyykin silloin tällöin todellisuudessa: Kaikki indisiot puhuvat siinä määrin syytettyä vastaan, että hänen syyllisyytensä näyttää oikeusistuimesta täysin ilmeiseltä. Se langettaa hänestä rankaisevan tuomion siinä varmassa vakaumuksessa, että se siten edistää oikeuden toteutumista maailmassa. Moraalisessa suhteessa ei oikeusistuimen jäseniä voida moittia. He ovat toimineet parhaimman ymmärryksensä ja omantuntonsa mukaan. Mutta tästä huolimatta se, mitä he ovat saaneet aikaan, on räikeässä ristiriidassa oikeudenmukaisuuden kanssa.

Toinen esimerkki on se epäoikeudenmukaisuus, mikä saattaa syntyä jotakin lakia — esim. verolakia — tiettyihin tapauksiin sovellettaessa. Lain laatijoita on ehkä elähyttänyt pyrkimys saada syntymään mahdollisimman suurta oikeudenmukaisuutta, mutta eräisiin tapauksiin sovelletuna laki johtaakin selvään vääryyteen ja kohtuuttomuuteen. Ainoatakaan niistä, jotka toiminnallaan ovat aiheuttaneet epäoikeudenmukaiseksi osoittautuneen asiailman, ei voida moraalisessa suhteessa tuomita, mutta syntyneen asiailman epäoikeudenmukaisuus on silti kiistämätön. — Aivan eri asia on, että tässä niinkuin edellisessäkin tapauksessa syntyy myös moraalista syyllisyyttä myöhemmin, jos vääryys on ilmennyt, mutta ne, jotka voivat vaikuttaa sen poistamiseen, eivät sitä tee.

Edelleen voi epäoikeudenmukaisuutta aiheutua sellaisista seikoista kuin erehdyksestä, unohduksesta, huomaamattomuudesta. Joku esim. voi näistä syistä jäädä ilman ansaitsemaansa palkkaa tai palkintoa tai saada vähemmän, kuin mitä hänelle kuuluu. On tapahtunut epäoikeudenmukaisuus. Tällaisissakaan tapauksissa ei voida puhua kenenkään moraalisesta syyllisyydestä, epäoikeudenmukaisuutta ei ole saanut aikaan siveellisesti paha tahto.

Toisinaan taas vääryys johtuu esim. jonkun henkilön huolimattomuudesta tai leväperäisyydestä. Tällöin saattaa olla puhetta myös moraalista syyllisyydestä, jonka kuitenkin ei tarvitse olla mitenkään suhteellinen syntyneen epäoikeudenmukaisuuden suuruuteen. Jos moraalista syyllisyyttä on, on sen määrää tällaisissa tapauksissa vaikea arvioida mm. sen tähden, että tajuttomilla tekijöillä, kuten tajuttomalla pyrkimyksellä vahingoittaa toista, on saattanut olla osuutensa. Toisinaan ne myös voivat myötävaikuttaa unohtamiseen, erehdyksiin ym. »tahattomiin» virheetoimintoihin.

Usein asiaillojen epäoikeudenmukaisuuden synnä ovat niitä aiheuttaneiden älylliset vajavaisuudet, taitamattomuus ja epäkäytännöllisyys. Esim. moni pohjaltaan oikeamielinen, oikeutta ja kohtuutta harrastava

opettaja tai kasvattaja saattaa ryhtyä toimenpiteeseen, jonka seuraamukset ovat epäoikeudenmukaisia tai aiheuttavat tilanteen, joka ainakin kasvateista tuntuu vääryydeltä. Lyhytnäköisyydessään nämä helposti tulevat syyttäneeksi opettajaa oikeamielisyyden puutteesta tai puolueellisuudesta. Opettaja itse on ollut oikeamielinen, mutta hänen aiheuttamansa asiantila on epäoikeudenmukainen.

Edellisessä on viitattu esimerkkeihin, joissa esiintyy epäoikeudenmukaisuutta ilman, että voidaan osoittaa mitään moraalisesti pahaa tahtoa, josta se johtuisi. Toiselta puolen saattaa moraalisesti paha tai indifferentti tahto aiheuttaa oikeudenmukaisen olotilan. Ei ole ollenkaan harvinaista, että ihmiset ajaessaan itsekkäitä etujaan, jopa pyrkiessään toista vahingoittamaan saavat aikaan asiantilan, joka tyydyttää oikeudenmukaisuuden vaatimuksia. (Toisessa yhteydessä, kun tulee puhe positiivisen oikeuden ja oikeudenmukaisuuden välisestä suhteesta, saamme tilaisuuden palata tähän kysymyksen.)

Kenties oudoksuttavinta nyt käsiteltävänä olevassa kysymyskompleksissa on se, että moraalisesti — ainakin eräissä suhteissa — kiitettäväkin tahdonlaatu voi aiheuttaa epäoikeudenmukaisen asiantilan. On tunnettu asia, että esim. epäitsekäs rakkaus johonkin yksityiseen tai yksilöryhmään usein johtaa tekoihin, jotka merkitsevät toisten kannalta mitä verisintä vääryyttä. Rakkaus on monesti puolueellinen, ei sen tähden, että rakastava henkilö tahtois sellainen olla, vaan niiden tekojen epäoikeudenmukaisuuden perusteella, joihin rakkaus johtaa. Myös moni ihanteellinen harrastus vie, kun sitä aletaan käytännössä toteuttaa, eräiden yksilöiden tai ryhmien oikeudenmukaisten etujen polkemiseen. Tästä ihmiselämä ja historia antavat runsaasti esimerkkejä. Tässäkään vaikuttimien ylevyys ja jalous ei ole takeena tekojen ja niiden seurausten oikeudenmukaisuudesta.

Kansainvälisissä suhteissa esiintyy paljon vääryyttä ja epäoikeudenmukaisuutta. Se on kieltämätön asia. Kieltämätöntä on myös, että ihmiset tahdollaan ovat ainakin eräissä mielessä aiheuttaneet nuo epäoikeudenmukaisuudet. Mutta jos tulee kyseeseen moraalinen arvostaminen, on vaikeata löytää sen kohdetta. Olisi harhauttavaa leimata kansa kokonaisuudessaan moraalisesti sypääksi tapahtuneeseen vääryyteen. Kansalla ei kansana ole mitään yhtenäistä tahtoa, jota voitaisiin pitää esim. moraalisesti pahana. Sen tahto ei siis voi tulla moraalisen arvostuksen kohteeksi. Jos taas tarkastelemme kansan yksityisiä jäseniä erikseen, yksilöinä, tapamme heidän joukossaan runsaasti itsensä uhraavaisuutta, epäitsekkyyttä, isänmaanrakkautta, sanalla sanoen ominaisuuksia, jotka

pikemminkin antaisivat aiheen positiiviseen moraaliseen arvostukseen. Ja kuitenkin tämä yksilöiden moraalinen kelvollisuus saattaa kansan loukkaamaan toisen kansan oikeuksia.

Päädymme siis toteamukseen, että oletettaessa tekojen oikeuden- tai epäoikeudenmukaisuuden ja sen takana olevan tahdonlaadun vastaavaisuutta joudutaan kestävämmälle pohjalle. Mainittu käsitys johtaa vielä siihenkin, että arvellaan teon epäoikeudenmukaisuuden asteen vastaavan sen takana olevan tahdon epämoraalisuuden astetta. Saattaa nim. olla niin, että teko todella on osittain lähtenytkin moraalisesti hyljättävistä motiiveista; jos se nyt sattuu aiheuttamaan erikoisen suuren vääryyden, nähdään tässä osoitus tekijän moraalin erikoisen korkea-asteisesta epämoraalisuudesta. Ja kuitenkin kenties on tekijän taholla ollut pahaan tahtoa varsin vähäisessä määrässä. Teon suuri epäoikeudenmukaisuus on johtunut aivan toisista syistä. Mutta tätä ei oteta huomioon, vaan pannaan teon vääryys kokonaissuudessaan tekijän epämoraalisuuden laskuun.

Nämäkin seikat osoittavat, kuinka tärkeätä on pitää erillään subjektien moraalinen tahdonlaatu ja heidän aiheuttamiensa tai myötävaikuttamiensa tekojen oikeudenmukaisuus ja epäoikeudenmukaisuus. Ainoastaan siinä tapauksessa, että olisi olemassa täydet takeet siitä, että subjekti selvästi ja yksityiskohtia myöten näkee aiheuttamiensa tekojen oikeudenmukaisuuden ja epäoikeudenmukaisuuden ja kuitenkin toimii niin kuin hän toimii, voisimme häntä moraalisesti arvostella toiminnan oikeudenmukaisuuden ja epäoikeudenmukaisuuden perusteella. Mutta kenelläkään ei ole mahdollisuutta nähdä kaikkia niitä vaikutuksia, joita hänen teollaan on oleva. Tämä ei tietysti merkitse sitä, etteikö jokaisen moraalinen velvollisuus olisi harkita esim., mitä epäoikeudenmukaisuutta hän mahdollisesti teollaan aiheuttaa. On epäilemättä moraalisesti tuomittavaa, ettei koeteta olla mahdollisimman tunnontarkkoja tekojen seurauksia ajateltaessa. Mutta teon välittömästi tai välillisesti luomaan oikeudenmukaisuuteen ja epäoikeudenmukaisuuteen ei sitä edeltänyt pienempi tai suurempi tunnontarkkuus vaikuta.

Tähän asti esitetty puhuu sen käsityksen puolesta, ettei oikeudenmukaisuus ole mikään moraalin ilmenemismuoto tai sen muunnos. Siihen, ettei oikeudenmukaisuus ilman muuta kuulu moraalin piiriin, viittaa myös usein kuultu sanonta »oikeus ja moraalii» (jolloin sana oikeus, niinkuin yleisessä kielenkäytössä on laita, tarkoittaa juuri oikeudenmukaisuutta). On syytä tässä yhteydessä mainita, että lakimiehen käsitys oman kutsuksensa aatteellisesta puolesta lienee yleensä se, että hänen tehtäväänään

on oikeuden mukaisuuden asian edistäminen, sikäli kuin se on mahdollista positiivisen oikeuden puitteissa, mutta erityisesti moraalina vaalijaksi hän harvoin tuntee itsensä.

Moraalisesti hyvä eikä edes nimenomaan oikeamielinenkään tahto vielä sinänsä tuo mukanaan kykyä toteuttaa oikeudenmukaisuutta. Tahto ja kyky ovat eri asioita. Toisinaan henkilön oikeudenmukaisuudella tarkoitetaan hänen kykyään löytää oikea tapa oikeudenmukaisuuden toteuttamiseksi. Tässä meillä on kolmas oikeudenmukaisuus sanan merkitys. Ei ole ehdottoman välttämätöntä, että tässä merkityksessä »oikeudenmukainen» henkilö on myös oikeamielinen.

Ainakin jossakin määrin jo tällainenkin kyky edellyttää oikeudenmukaisuustajua eli käyttääksemme tavallisempaa termiä, oikeudentuntoa. Oikeudentunto on omaksumamme terminologian mukaan kyky tajuta, mikä on oikeuden mukaista sekä periaatteellisesti että yksityisessä konkreettisessa tapauksessa. Oikeudentunto on erotettava sekä oikeamielisyydestä että oikeuden mukaisuudesta.

Eetillisten ja oikeusfilosofisten esitysten eräänä heikkoutena on usein se, ettei tehdä selvää eroa oikeamielisyyden ja oikeudenmukaisuuden välillä. Niiden sekoittaminen tai yhdistäminen toisiinsa johtaa mm. yllä kosketeltuun parallelismi-oletukseen. Eräs syy niiden yhdistämiseen taas on, että oikeudenmukaisuuden käsittelyssä lähtökohdaksi otetaan toimivan subjektin tahto. Oikeamielisyyden on, kuten näimme, tietynlainen tahtoasenne. Sen luonnetta ei kuitenkaan voida lähemmin ilmaista ottamatta jollakin tavoin mukaan oikeudenmukaisuutta. Itse asiassa joudutaan peitetysti edellyttämään oikeudenmukaisuuskäsitettä. Näin kietoudutaan vaikeuksiin, ja lopputuloksena on, että oikeudenmukaisuuskäsitteeseen jää hämäryyttä ja että sen ja oikeamielisyyden välinen suhde jää epäselväksi, sitäkin enemmän, koska molempia tavallisesti nimitetään oikeudenmukaisuudeksi.

Yksinkertaisempaa on sen tähden käsittää asiat niin, että vain konkreettisten henkilöiden todelliset tahdot voivat olla oikeamielisiä, ja kaikki oikeuden mukaisuus, missä sitä ilmeneekin, on asiantilojen ominaisuus. Tietysti viimeksi mainittujen oikeudenmukaisuus voi useissa tapauksissa olla johtunut toimivien henkilöiden oikeamielisyydestä. Mutta sen ei aina tarvitse sitä olla. Kun esim. lakisäännöksestä sanotaan, että se on oikeudenmukainen, ei sanontaa ole välttämättä tulkittava niin, että lakia säätäneet henkilöt ovat olleet oikeamielisiä — sitä he kyllä ovat voineet olla, mutta tämä seikka on vai-

keasti selville otettavissa — vaan mieluummin niin, että laki johtaa oikeudenmukaiseen etujen ja räsitusien jakaantumiseen niiden subjektien kesken, joihin se ulottaa vaikutuksensa. Oikeusjärjestyksen kokonaisuudessaan voidaan ajatella toteuttavan oikeudenmukaisuutta meidän välttämättömästi tarvitsematta ajatella periaatteissa sen taakse mitään jonkin subjektin reaalista sen paremmin kuin fiktiivistäkään *m o r a a l i s i l l a* kvaliteeteilla varustettua tahdonsuuntaa.

Tietysti on mahdollista tulkita sellainen lause kuin: »se ja se teko on oikeudenmukainen» samanaikaisesti kahta eri asiaa ilmaiseksi, nim.: »teko on omiaan saamaan aikaan oikeudenmukaisen etujen tai räsitusien jakaantumisen tai osaksitulemisen niille subjekteille, joita se kohtaa» ja »teko on oikeamielisestä tahdosta lähtenyt». Jokapäiväisessä elämässä kai oikeudenmukaisuusarvostelmat usein merkitsevätkin molempia näitä asioita yhtäaikaan. Mutta on luonnollista, että meidän tässä täytyy käsitellä oikeudenmukaisuusarvostuksia mahdollisimman puhtaina. Sitä vaatii sekä asiallisuus että teoreettisen erittelyn luonne.

Niinkuin edellä käyneestä näkyy, ei lähtökäsitemme ole oikeamielisyyden, niinkuin *m o r a a l i -* ja oikeusfilosofisissa esityksissä tavallisesti on, vaan oikeudenmukaisuus. Emme siis sano: »oikeudenmukaista on sellainen, minkä oikeamielinen henkilö toteuttaa», sillä tämä johtaa niihin vaikeuksiin, joista yllä olemme huomauttaneet, vaan sanomme päinvastoin: »oikeamielisyyden on sellaisen henkilön tahdonsuunnan ominaisuus, joka tahtoo toteuttaa oikeudenmukaisuutta».

Tämä johtelu edellyttää, että oikeudenmukaisuus määritellään oikeamielisyydestä riippumatta.

Mutta miten on sitten oikeudenmukaisuus määriteltävä, ellemmä käsitteellisesti perusta sitä oikeamielisyyteen? *L ä h i n n ä* se tapahtuu asettamalla oikeudenmukaisuus suhteeseen *o i k e u d e n t u n n o n* kanssa. Oikeudenmukaisuus on sellaisen etujen ja räsitusien jakaantumisen ominaisuus, minkä oikeudentunto hyväksyy.

Kysymys siitä, milloin oikeudentunnon arvostus on myös objektiivisesti »oikea», on kysymys erikseen. Teoreettisestihan mahdollista olisi, että sellainen, mitä ihmiset yleensä pitävät oikeudenmukaisena, itse asiassa olisi-kin epäoikeudenmukaista ja päinvastoin. Heidän oikeudentuntonsa saattaa olla väärässä, langettaa virheellisiä arvostuksia.

Tärkeä kysymys on myös, mitä *y l e i s i ä n ä k ö k o h t i a* tai *p e r i a a t t e i t a* oikeudentunto soveltaa arvostaessaan ihmisten osaksi langenneiden tai lankeavien etujen ja räsitusien oikeudenmukaisuutta. Tässä yhteydessä mainittakoon vain lyhyesti, että nähdäksemme oikeu-

dentunto ennen muuta ottaa huomioon tekoa tai asiantilaa arvostellessaan,

1) mitä etuja ja raskuuksia vastaavanlaisissa tapauksissa on tullut tai tulee vastaavanlaisten subjektien osaksi;

2) mitä itsekullakin on perusteltua aihetta odottaa toiselta tämän aikaisemman käyttäytymisen, varsinkin hänen antamansa lupauksen tai tekemänsä sopimuksen, mutta myös vallitsevan tavalla, sekä vihdoin

3) mitä itsekukin ansaitsee saada osakseen suoritustensa tai olemuksensa arvon perusteella.

Nimitämme näitä näkökohtia eli periaatteita yhdenmukaisuuden, perustellun odotuksen ja ansion periaatteiksi. Ne lienevät tärkeimmät periaatteet, mitä eettisessä ja oikeusfilosofisessa kirjallisuudessa esiintyy. Muutamat ajattelijat tyytyvät vain yhdenmukaisuuden periaatteeseen, toiset ensimmäiseen ja viimeiseen.

Mainitut periaatteet eivät ilman muuta anna pettämättömiä ohjeita sen ratkaisemiseksi, onko ja missä määrin jokin etujen tai raskuuden jakaantuminen oikeudenmukainen vai ei. Mutta ne tarjoavat joka tapauksessa älyllisesti tajuttavia, rationaalisia kiinnekohtia jakaantumisen oikeudenmukaisuutta arvostettaessa. Ne selventävät teoreettisesti oikeudentunnon tuomioita ja ovat eräänlaisia, jos kohta usein riittämättömiä, niiden pätevyyden kriteereitä. Jos esim. jonkin edun tai raskuuden tuleminen jonkun subjektin osaksi on ristiriidassa kaikkien yllä mainittujen oikeudenmukaisuuden pääperiaatteiden kanssa, antaa tämä tukea käsitykselle, että se on objektiivisesti epäoikeudenmukainen.

Näiden periaatteiden lähempään kehittämiseen ei tässä ole tilaisuutta.

KYSYMYS KÄRSIMYKSEN ARVOSTA

Kirjoittanut

ERIK AHLMAN

Kärsimyksen probleemi on aina kiinnittänyt ajattelijain mieltä, mutta sellaisena aikana kuin nykyinen, jolloin kärsimyksen määrä maailmassa on aivan ylenpalttinen, se astuu kaikkia ihmisiä entistä lähemmäksi ja tulee tavallaan ajankohitaiseksi. Ihmisestä ei voida sanoa, että hän hinnalla millä hyvänsä koettaisi päästä kärsimästä, mutta se, mitä hän aina haluaa, on, että kärsimyksellä olisi jokin tarkoitus, että se olisi omiaan edistämään jonkin hyvän saavuttamista tai että jotenkin voitaisiin katsoa sen olevan itsessään arvokasta. Ihmisen on vaikeata mukautua ajatukseen, että kärsimykset ovat täysin hyödyttömät, tarkoituksettomat ja arvottomat. Kärsimyksen probleemi tulee näin ensi sijassa olemaan kysymys kärsimyksen arvosta.

Tässä mielessä käsitettynä se kuitenkin sisältää mysteerin, joka lienee viimeisiä pphjiaan myöten selvittämättömissä. Vaikuttaisi epäilemättä julkealta, jos joku väittäisi kyenneensä tämän ongelman jäännöksettä ratkaisemaan. Mutta silti ei voine olla sopimatonta, vaikka vain lyhyen kirjoitelman puitteissakin, eräiltä puolilta vähän kosketella mainittua kysymystä ja sen yhteydessä olevia seikkoja.

Sana kärsimys on painokkaampi ja niin sanoaksemme juhlallisempi ja ylevämpi nimitys sille, mitä psykologia sanoo mielipahaksi. Psykologinen tosiasia on, että koemme selvästi mielihyvän- ja mielipahansävyisiä elämyksiä. Niiden ohella on toisia elämyksiä, joista on vaikea tai mahdoton sanoa, ovatko niissä mielihyvä- vai mielipaha-ainekset voitolla, ja eräillä elämyksillä ei tunnu ollenkaan olevan mitään ns. algedonista sävyä.

Jokaiselle meistä on omakohtaisen kokemuksen perusteella ilmeistä, että hänellä itsellään on mielihyvä- ja mielipaha-elämyksiä. Sitä, onko sellaisia myös toisilla, ei kukaan välittömän kokemuksensa perusteella tiedä. Sen, että toisetkin iloitsevat, nauttivat, surevat ja kärsivät, sen itsekukin päättelee analogian nojalla heidän käyttäytymisestään. Kun näemme toisen itkevän, vääntelehtivän, vaikeroivan sellaisessa tilanteessa, missä itsekukin tekisimme samaa, pidämme tätä merkinä siitä, että

toinen kärsii, että hänellä on mielipahan elämyksiä, jotka ovat samantapaisia kuin ne, joita itse koemme. Usein meillä ei ole mitään epäilystä siitä, että toinen kokee mielihyvän- tai pahansävyisiä elämyksiä. Kaikkisääli kohdistuipa se ihmisiin tai eläimiin perustuu siihen vakaumukseen, että toisten olentojen käyttäytymisen perusteella voidaan päätellä niiden kärsivän.

Tietysti, jos halutaan viisastella, käy sanominen, ettei loogillisen sitovasti ole todistettavissa, että toiset olennot kokevat kärsimystä, ja jos kokevatkin, kokevatko ne sitä samoin edellytyksin kuin me. Jos lyön tai poltan kuumalla raudalla toista ja hän tällöin parahtaa tai voihkii, eihän, voidaan sanoa, ole ehdottoman varmaa, että tuo toinen silti kärsii; kenties hän nauttii tällaisesta käsittelystä? Tällaiset huomautukset saattavat olla teoreettisesti oikeita, mutta kukaan ei ota niitä vakavalta kannalta. Niin nurinkurisesti järjestetty ja järjetön olevaisuus ei saata olla, että ilmiöt antaisivat meille kauttaaltaan virheellisen käsityksen siitä sielullisesta todellisuudesta, mikä niiden takana on. Vain sikäli maailma saattaa olla järjellisyttä vailla, että se, varmasti todettavissa oleva, paljo kärsimys, mitä siinä havaitsemme, ehkä onkin valtavalla osaltaan täysin tarkoituksetonta, siitä ei kenties ole mitään välitöntä eikä välillistäkään hyötyä, se ei edusta minkäänlaista arvokasta. Mutta kuten sanottu, siitä, että mielihyvää ja -pahaa maailmassa on, ei ainoastaan asianomaisessa havaitsijassa itsessään, vaan myös muissa elollisissa olennoissa, on jokainen täysin vakuutettu. Sitä on kaikkialla, missä tietoisuutta on.

Myöskin pidetään ilmeisenä, että olento, joka kykenee kokemaan mielihyvää ja mielipahaa, yleensä pyrkii saavuttamaan edellistä ja välttämään jälkimmäistä. Jos jollakulla on valittavana kaksi vaihtoehtoa, joista toiseen on liittyneenä varma mielihyvä ja toiseen varma mielipaha, hän on taipuvainen valitsemaan edellisen vaihtoehdon. Ihmettelisimme suuresti, jos saisimme kuulla olennota, joka on niin rakennettu, että se on taipuvainen säännöllisesti valitsemaan mielipahan mielihyvän edellä.

Ei kuitenkaan kaikissa oloissa näy valittavan sitä, mikä tuottaa mielihyvää, sen edellä, mikä tuottaa mielipahaa. Tämän ei aina tarvitse johtua siitä, että luultiin jonkin tuottavan mielihyvää, mutta petyttiin, vaan voi olla toisiakin syitä. Varsinkin mitä ihmiseen tulee, on kysymys mutkallisempi, kuin miltä se ensin näyttää. Nietzsche menee niin pitkälle, että hän suorastaan kieltää yllä mainitun yleisen väitteen. Hän sanoo: »Der Mensch sucht nicht die Lust und vermeidet nicht die Unlust: Man versteht, welchen berühmten Vorurteilen ich hiermit widerspreche». (Der Wille zur Macht).

Ihmiseen vaikuttaa myös se seikka, min k ä a r v o i s t a mielihyvää kulloinkin on. Ihmiselle on olemassa e r i a r v o i s t a mielihyvää ja mi e l i p a h a a . On olemassa arvokkaampaa ja vähemmän arvokasta (korkeampaa ja alempaa) mielihyvää ja myös arvonvastaaisempaa ja vähemmän arvonvastaista mielihyvää. Jopa sekin m a h d o l l i s u u s on otettava huomioon, e t t ä o n o l e m a s s a a r v o k a s t a mielihyvää.

Monet kyllä katsovat selviöksi, että arvokkaana meille voi esiintyä ainoastaan mielihyvä, ja että mielihyvä on kaikissa oloissa arvonvastaista. Tähän otaksuttuun selviöön eräät eettilliset opit perustavat sen ohjeensa, että on tavoiteltava mahdollisimman suurta mielihyvän määrää ja karrettava mielihyvää niin paljon kuin mahdollista. Tällä kannalla olivat sellaiset antiikin hedonistiset suunnat kuin Aristippoksen nautinto-oppi ja epikurolaisuus. Yleensä antiikin etiikka lähti siltä pohjalta, että vain mielihyväsävyinen koetaan arvokkaaksi. Myöhemmistä eettillisistä katsomuksista englantilainen utilitarismi nojautui siihen edellyttämykseen, että arvokasta on vain mielihyvä, jonka johdosta se päättyi ylimpään eettilliseen käskyyn: Toimi niin, että tuotat mahdollisimman paljon mielihyvää mahdollisimman suurelle lukumäärälle elollisia olentoja!

Myöhemmästäkään etiikasta eivät samantapaiset katsomukset suinkaan ole hävinneet. Esim. Moritz Schlick teoksessaan »Fragen der Ethik» edustaa tällaista käsitystä. Hän pitää ilmeisenä, että motiiveina toimivista mielteistä aina voittaa mielihyväsävyisin tai vähimmän mielihyväsävyinen. Itse asiassa on näin, väittää Schlick, silloinkin, kun kyseessä on uhri. Sanotaan tosin, että uhri tehdään sillä perusteella, että puolustettavalla asialla, sen tuottamista kärsimyksistä huolimatta, on niin suuri arvo, että antaudutaan kärsimykseen. Mutta, hän sanoo, arvo ei ole muuta kuin esineessä piilevät mielihyvämahdollisuudet, toinen nimitys niille. Jotta kärsimykseen antauduttaisiin, täytyy sen olla välillisesti tai välittömästi arvokas, mutta tämä ei itse asiassa merkitse muuta, kuin että se joko itse tuottaa mielihyvää tai on mielihyvän saavuttamisen edellytys. Dostojevski kysyy: Mikä on parempi, halpa onni vai ko ylevä kärsimys? Tähän kysymykseen Schlick puolestaan vastaa: jos kärsimys on ylevä, on siinä myös mielihyvää.

Mutta jos todella kaikissa niissä tapauksissa, joissa kärsimystä pidetään (moraalisesti) arvokkaana on mukana mielihyväsävyisiä aineksia, jopa niin paljon, että ne, niinkuin Schlick väittää, voittavat mielihyvän, niin on ainakin myönnettävä, että näitä mielihyväsävyisiä aineksia useinkaan ei huomata. Niiden täytyy siis olla tiedottomia. Varsinkin juuri moraalii-

sesti arvokkaasta ei ihmisillä yleensä ole sitä käsitystä, että siinä aina on mielihyvää mukana, päinvastoin usein pidetään mielipahaa siinä miltei olenaisena piirteenä. Filosofeista on mm. Kant tällä kannalla. Kantin etiikasta käytetään nimitystä »rigoristinen», ja tämä johtuu siitä hänen käsityksestään, että moraalisesti hyvää on toiminta ainoastaan sikäli, mikäli sen vaihtumina eivät ole mitkään omaan mielihyvään tähtäävät pyyteet. Varmat takeet jonkin teon siveellisestä arvosta on olemassa vasta silloin, kun se tapahtuu vastoin luonnollisia taipumuksia, niin ettei sen suorittamiseen liity mitään mielihyvämotiiveja. Teon tulee tapahtua mieluummin »vastoin taipumusta». Tämä merkitsee sitä, että Kant katsoo siveellisyyden varmimmaksi tunnusmerkiksi mielipahan. Teolla on siveellistä arvoa, mikäli se aiheuttaa tekijässään mielipahaa. Kantilaisen moraalin takaa kuulua käsitys, että mielipahan suuruus on eräänlainen siveellisen arvon mittapuuh: mitä enemmän mielipahaa ja kärsimystä, sitä ansiokkaampaa siveellisessä suhteessa. Tällainen oli myös pietismin asenne, ja kenties Kantin rigorismi osittain on johdettavissa vaikutuksista, joita hän oli sieluunsa imenyt vanhempainkotinsa pietistisessä ilmapiirissä. Sopusoinnussa tällaisen katsantotavan kanssa on se käsitys, että mielihyvä jo sinänsä on, ei ainoastaan moraalisesti arvoton, vaan suorastaan siveellisyyden vastainen. Mielihyvää on kartettava. Näin ovat pietistit usein tunteneet, ja esimerkkejä tästä voidaan saada meidänkin maamme herännäisyydestä. Elämän ilottomuus ja synkkyys on tällaisen katsantokannan mukaan eettillisesti ansiollinen olomuoto. Eettilliset vaatimukset formuloidaan tahallisesti sellaisiksi, että niiden täyttäminen tuottaa jossakin suhteessa kärsimystä.

Menemällä vielä pitemmälle mielihyvää vierovaan ja mielipahaa suosiavaan suuntaan johdutaan lopulta siihen, että mielipahaa ei enää katsota pelkästään moraalilain täyttämisen välttämättömäksi seurausilmiöksi, vaan sitä aletaan tarkoituksellisesti etsiä ja ehdoin tahdoin saada aikaan. Päädytään a s k e e s i i n ja sen eri muotoihin. Aktiivisin toimenpitein aiheutetaan omalle itselle mielipahaa, myös sellaista, jolla sinänsä ei enää ole mitään käytännöllistä merkitystä, vaan joka tavallaan on itsetarkoitus.

Viimeaikaisista eetikoista lienee pisimmälle mielipahan siveellisen välttämättömyyden korostamisessa mennyt Kurt Port. Hän sanoo: »Ei ole ainoastaan niin, että minun on luovuttava jokaisesta mielihyvän hivenestä, jokaisesta pienimmästäkin onnesta; minun on jokaisena olemassaoloni hetkenä hankittava itselleni suurinta mahdollista kärsimystä, vain tarpeellisen virkistykseen hetket poisluettuina. Tämän tehtävän toteuttamiseen kuuluu tietysti myös kärsimiskykyäni lisääminen.» Portin uutta

suurimman mahdollisen kärsimyksen periaatetta selostaessaan Oskar Kraus (kirjassaan »Die Werttheorien», 1937) hieman kirpeästi huomauttaa, että se »varmaankin on käytännöllisempi kuin Benthamin greatest happiness principle, sikäli että se on helposti toteutettavissa ja kaikesta päättäen nykyinen 'kulttuuri-ihmiskunta' tulee sen toteuttamaan.» Ellei jo parastaikaa toteutakin.

Niin oudolta kuin asia ensi katsomalta näyttääkin, voidaan todeta, että kärsimyksessä monestikin on se positiivinen ja kohottava tekijä, että se jollakin tavoin tuntuu arvokkaalta. (Erikoisesti havaitaan tämä uskonnollisen ajattelun piirissä. Sanotaanhan esim, että jotakuta kohdanneet suuret kärsimykset todistavat, että hän on katsottu niiden arvoiseksi. Jopa kehoitetaan ihmistä suorastaan kiittämään Jumalaa niistä vaivoista ja kärsimyksistä, joita hän saa kokea). Kysymys vain on, millä tavoin ja missä suhteessa kärsimykset ovat arvokkaita.

Kärsimys, varsinkin suuri, herättää vaistomaista kunnioitusta. Eikä ainoastaan sillä perusteella, että kunnioitetaan kärsimysten kestämis-kykyä, vaan muutenkin. Se jollakin tavoin kohottaa silmissämme sen arvoa, joka joutuu tai on joutunut kärsimään; samaa emme mitenkään voi sanoa siitä, joka nauttii tai on saanut nauttia. Kärsimyksessä on sinänsä jotakin suurta, ylevää.

Esteettisellä alalla tämä puoli tulee omalla tavallaan esiin traagillisessa. Volkeltin määritelmän mukaan herättää traagillisuuden vaikutelman »ylenmääräisen suuri kärsimys» (»das übermassen grosse Leiden»). Traagillisen sankarin kärsimykset ja perikato vaikuttavat meihin kohottavasti, niihin sisältyy jotakin ilmaisemattoman arvokasta, vieläpä silloinkin, kun traagillinen sankari moraalisenä luonteena on huono ja tuomittava. On sangen merkille pantava seikka, että kaikista näytelmätaiteen muodoista tragedialla on yleisessä tietoisuudessa ensimmäinen arvosija, siis sillä lajilla, jossa kärsimys näyttelee keskeistä osaa. Ei voi väistää sitä ajatusta, että tragedian korkea asema taidemuotojen asteikossa on jonkinlaisessa yhteydessä juuri kärsimysmomentin kanssa.

Yleensä pidetään »vakavaa» taidetta arvokkaampana kuin ei-vakavaa, sitä pidetään syvällisempänä — ikäänkuin maailman perusolemusta lähempänä olevana, sitä adekvaateimmin ilmaisevana. Mutta »vakavaa» on sellainen, mikä sisältää myös enemmän tai vähemmän mielipahaelementtejä tai jonka takaa jollakin tavoin häämöttää kärsimys.

Kenties tämä arvoa lisäävä tekijä on havaittavissa myös huumorissa. Milloin huumori luetaan komiikkaan kuuluvaksi, annetaan sille tavallisesti sen piirissä korkein arvosija, sitä pidetään arvokkaimpana

koomillisuuden lajina. Mutta huumorille on ominaista se, että siinä on mukana ainakin peitettyjä mielipahatekijöitä.

Huumori ei ole yhtä iloittlevaa ja riemullista kuin tavallinen komiikka, huomauttaa Sigmund Freud; mutta juuri siitä, että sen takana tunnetaan olevan voitettu kärsimys, johtuu huumorin kohottava ja vapauttava vaikutus. »On totta, hän sanoo, ettei humoristinen mielihyvä koskaan saavuta koomillisuuteen tai vitsiin liittyvän mielihyvän intensiteettiä, ei koskaan purkaudu raikkaana nauruna. Mutta tälle vähemmän intensiiviselle mielihyvälle tunnustamme — tietämättä oikein miksi — korkea-arvoisen luonteen, tunnemme sen erikoisen vapauttavaksi ja kohottavaksi. Pilahan, jonka huumori saa aikaan, ei olekaan siinä oleellisinta, sillä on vain näytteen arvo; pääasia on se tehtävä, minkä huumori suorittaa, toteutuipa tämä sitten henkilössä itsessään tai jossakin toisessa. Se tahtoo sanoa: Katsohan, tuossa on maailma, joka näyttää niin vaaralliselta. Pelkkää lasten leikkiä, ei sen merkillisempää, kuin että siitä käy laskeminen hiukan pilaa.» Tässä meille on tärkeää kaksi seikkaa: toisaalta se, että huumoria pidetään arvokkaimpana komiikan lajina (tai sitä lähellä olevana esteettisenä ilmiönä), toinen se, että huumorissa on taustalla mielipahatekijöitä kuten traagillisessa; joskus on sanottukin, että huumori on voitettua traagikkaa. Tunnettu on myös Gogolin — ehkä liian sentimentaalinen lause — että huumori on »hymyä kyynelien takaa». Joka tapauksessa on vaikea olla asettamatta sisäiseen yhteyteen äsken mainittuja huumorin kahta puolta: sen korkeaa arvoa ja taustalla olevia mielipahatekijöitä.

Paitsi traagillisuuteen ja huumoriin tekee mieli viitata eräisiin muihinkin esteettisen alan ilmiöihin, jotka näyttävät puhuvan sen puolesta, että mielipahamomentit usein tehostavat vaikutelman esteettistä arvoa nostan sen ikäänkuin korkeampaan arvoluokkaan. On tunnettu asia, että epäsoinnut, ristiriidat ovat tehokkaana tekijänä voimakkaan yhteisvaikutelman syntymiselle, eivät ainoastaan musiikissa vaan myös muiden taiteiden alalla. Täydellinen kauneus vaikuttaa jossakin määrin äitelältä ja ainakin jollakin tavoin halpahintaiselta ja pintapuoliselta. Mitä pitemmälle esteettinen kulttuuri kehittyy, sitä suuremman merkityksen saavat juuri mielihyvä- ja -pahatekijöiden komplikaatiot. Vaaditaan — ikäänkuin mausteeksi — jotakin mielipahansävyistä mielihyväsävyisen ohella. Alkeellisempi esteettinen maku ei vielä vaadi samassa määrin mielipahansävyisen yhtymistä mielihyväsävyiseen. Ehkä juuri sen tähden esim. amerikkalainen maku eurooppalaisesta usein tuntuu alkeelliselta. On tunnettua, että amerikkalainen yleisö paljon suuremmassa määrin kuin eurooppalainen vaatii »happy endiä». Eurooppalaisesta se usein vaikuttaa ba-

naailta. Muutamilla tahoilla esiintyy se asennoitus, että ainoastaan sel-
laista näytelmää tai muuta tuotetta suostutaan pitämään taiteellisesti
arvokkaana, jossa loppu on onneton.

Esteettisten seikkojen puheena ollen mainitsemme vielä myös siitä,
että mollisävelmiä monesti pidetään syvällisempinä, arvokkaampina kuin
duurisävelmiä. Mollisävellaji on maallikkokäsityksen mukaan surumieli-
sempi kuin duuri, siinäkin on lievä mielipahan sävy.

Monestikin surumielistä sävelmää kuullessa tuntuu, kuin se olisi syvälli-
sempi ja sellainen siksi, että se oikeammin ja todemmin kuvaa maailman
perusolemusta, jossa kärsimyksellä on hallitseva sija. Samanlaisen syvälli-
syyden vaikutelman tuo usein mieleen suoranaisesti kuvaavakin taide,
jossa on korostettu elämän ristiriitoja, yleensä sen kärsimyspuolta.

Edellä esitetyistä jo ilmenee, että on olemassa sellaista mielipahaa ja
kärsimystä, mikä katsotaan arvokkaaksi. Vaikeampaa on, kuten jo vii-
tattiin, saada selvitetynsi, m i s s ä s u h t e e s s a j a m i l l ä t a v a l l a
se on arvokasta. Paremmän yleiskatsauksen saamiseksi on syytä erottaa
erilaisia tapauksia.

1. Yksinkertaisin ja alkeellisin on se tapaus, jolloin kärsimystä pide-
tään arvokkaana vain sen tähden, että se enemmän tai vähemmän välttä-
mättömänä tekijänä liittyy niihin ke i n o i h i n, joiden avulla saavu-
tetaan jotakin arvokasta. Näin on laita esim. sen kärsimyksen, joka johtuu
eräistä lääketieteellisistä parannusmenetelmistä. Samaan ryhmään kuu-
luu edelleen se kärsimys, joka sisältyy ponnisteluun ja taisteluun voiton
saavuttamiseksi. Varsinainen tavoiteltu arvokas on se onnelliseksi, yleensä
mielihyväsävyiseksi ajateltu olotila, johon lopulta tullaan, mutta tämän
loppuolotilan taustaa vasten katsottuina ovat siihen johtavat keinotkin
arvokkaita ja tämän vuoksi myös näiden keinojen mukanaan tuoma
kärsimys.

2. Äsken mainituissa tapauksissa on kärsimyksen arvo enemmän ulko-
nainen. On olemassa toisia tapauksia, joissa se on sisäisempi. Saattaa olla
esim. niin, että pyritään tietynlaiseen sisäiseen mielihyväsävyiseen tilaan,
mutta sitä ei voida saavuttaa, ellei sen edellä käy tuskallinen ja kärsimyk-
sellinen sisäisten elämysten vaihe. Syvempi sisäinen tyydytys ja mielen-
rauha ei ehkä ole saavutettavissa muuten kuin sitä edeltäneiden kärsi-
mysten hinnalla. Ne ovat sen välttämätön sielullinen edellytys.

3. Kolmas tapausryhmä on se, jossa sisäinen elämys on arvokas (aina-
kin tunnetaan sellaiseksi), mutta se ei ole jakamattomasti mielihyväsävyi-
nen, vaan mielihyvän ohella on elämyksessä myös ja kenties enemmänkin
mielipaha-aineisia. Korkea-arvoinen sisäinen elämys ei tässä tapauksessa

ole lainkaan mahdollinen ilman mainittujen mielipahansävyisten ainesten samanaikaista mukanaoloa. Tällöin mielipaha-aineokset saavat arvonsa sen johdosta, että ne ovat arvokkaan elämyksen olemuksellisia, eivät vain ulkonaisia ja satunnaisia edellytyksiä.

4. Vihdoin voimme ainakin teoreettisena olettaa myös sellaisen tapauksen, että elämyksessä ei ole havaittavissa mitään mielihyvääineksia, vaan ainoastaan kärsimyksen kokemista, mutta se siitä huolimatta on jollakin tavoin tai jossakin mielessä arvokas. Jos tällaisia elämyksiä olisi, voitaisiin sanoa, että kärsimyksellä niissä on arvoa sinänsä.

Ensimmäisellä kärsimyksen arvon lajilla ei ole suurempaa filosofista mielenkiintoa. Se ei sisällä mitään varsinaisia hämäriä kohtia ja sen tähden voimme sen tässä sivuuttaa. Tärkeämpiä ovat muut kärsimyksen arvon lajit.

Kirjansa »Ethik» eräässä kohdassa etevä saksalainen ajattelija Nicolai Hartmann on käsitellyt myös kärsimyksen arvoa. Hän väittää, että muiden arvojen ohella on erityinen kärsimyksen arvo. Hän lukee sen »elementtärisiin arvoihin», jollaisia hänen mukaansa ovat myös esim. elämä, tajunnan, toiminnan, voiman ja tahdonvapauden arvot. Elämä, tajunta jne. ovat jotakin arvokasta riippumatta siitä, millaista elämä, tajunta jne. kulloinkin on. Hartmann saattaa viimeksi mainittuihin nähdessä olla oikeassa. Mutta ei ole ilman muuta selvää, että kärsimys on niihin rinnastettavissa. Seuratkaamme kuitenkin ensin hiukan yksityiskohdaisemmin hänen selvittelyään.

Hartmann huomauttaa, että kärsimyksen arvon oivaltaminen on pitkän henkisen kehityksen tulos. Antiikille kärsimyksen arvo oli vieras, ja myöhemminkin se on pysynyt vieraana kaikelle rationalistisesti tai eudaimonistisesti orientoituneelle etiikalle. Toisin on jo laita kristinuskon, mutta sekään ei Hartmannin mukaan aina suhtaudu kärsimykseen puhtaasti eettisesti, vaan ottaa mukaan eudaimonistisia laskelmia (näin käsitettynä kärsimyksen arvo oikeastaan on luettavissa yllä esittämämme ensimmäisen kategorian piiriin).

Kun puhutaan kärsimyksestä eettisenä arvona, ei ensi kädessä, sanoo Hartmann, ole ajateltava sen puhdistavaa vaikutusta, vaan ihmisen siveellisen itseyden kasvamista ja voimistumista. Kärsimys on ihmisen siveellisen olemuksen voimankoetus, sen joustavuuden ja kesto-voiman kuormituskoe. Se tietää syvemmän siveellisen potenssin heräämistä. Siellä, missä kaikki aktiivisuus jo on käynyt mahdottomaksi eikä toiminnan arvo enää voi tulla kysymykseen, siellä astuu arvona esiin ihmisen kärsimiskyky.

Kärsimys merkitsee hänen syvimpien mahdollisuuksiensa tehoiseksi tuloa, hänen jaloimpien voimiensa kirvoittumista.

Mutta se merkitsee muutakin: eettillisen ymmärtämyksen syventymistä ja laajenemista, arvokatseen avartumista. Kärsimys on arvotajunnan varsinainen eppimestari. Hartmann jatkaa: »Jos kerran on niin, että ihminen ostaa korkeimmassa mielessä arvokkaan kärsimyksellä, ei kärsimistahdon ajatuksessa ole mitään epämieliekästä.» Erityisesti hän korostaa tahtoa kärsimykseen rakkauden vuoksi. Kärsimys toisen ihmisen vuoksi asettaa meidät syvään yhteyteen hänen kanssaan. Esim. se kärsimys, mitä äiti tuntee lapsensa vuoksi, lisää hänen rakkauttaan lapseen.

Vihdoin Hartmann viittaa eräaseen kärsimyksen vaikutukseen, joka hänen mielestään on vähimmin odotettavissa: onnenkyvyn lisääntymiseen kärsimyksen johdosta. Kovien kärsimysten koettelema on kaiken pikkuisen pelokkuuden yläpuolella, hän on saavuttanut rauhan eikä aja takaa mielihyvää ja onnea. Mutta juuri tämän vuoksi — eudaimonian olemuslain mukaisesti — onni tulee hänen osakseen.

Se, mitä Hartmann kärsimyksestä sanoo, sisältää kieltämättä syvällisiä huomioita. Kuitenkin voidaan kysyä, onko sillä vielä tullut osoitetuksi, että kärsimys on jotakin sinänsä arvokasta. Hartmann selittää, että kärsimys on »elementäärinen» arvo. Mutta onko se s a m a s s a mielessä elementäärinen arvo kuin elämä, tajunta ja tahdonvapaus, jotka myös ovat elementäärisiä arvoja? On kyllä ajateltavissa, että maailma tulee arvokkaammaksi tai jotenkin kohcaa korkeammalle olemistasolle, mitä enemmän siinä on elämää, tajuntaa ja tahdonvapautta. Mutta käykö väittäminen, että olevaisuuden arvo jollakin tavalla lisääntyy, mitä enemmän siihen tulee kärsimystä? Tällainen ajatus tuntuu hyvin kummalliselta. Siihen kuitenkin johtaisi kärsimyksen rinnastaminen mainittujen toisten elementääriarvojen kanssa.

Useimmissa niistä tapauksista, jotka Hartmann mainitsee, kärsimys on käsitettävissä jonkin arvokkaan tarkoituksen saavuttamiseksi, sen edellytykseksi tai arvokkaaseen välttämättömästi liittyväksi lisäteki-jäksi. Yleisesti tunnustettu asia on, että on olemassa paljon arvokasta, jota ei voida saavuttaa ilman kärsimystä. Tällöin kärsimyksen arvo on luonteeltaan väline- tai johdannaisarvo. Näin on laita silloinkin, kun kärsimys on välttämätön, jotta ihmisessä tapahtuisi sisäinen puhdistuminen, jalostuminen ja seestyminen. Mystikon sana: »Kärsimys on ratsu, joka nopeimmin kantaa meidät täydellisyyteen» viittaa jo muodostelunsa kautta, että kyseessä on kärsimyksen välineenä, tienä arvokkaaseen päämää-

rään. Näin on myös laita, kun Hartmannin tavoin tehostetaan sitä, että kärsimys tekee ihmisen kykenevämmäksi onneen. Kärsimyksen arvo riippuu tässä tapauksessa siitä arvosta, mikä onnella sinänsä on. Hartmann huomauttaa tässä yhteydessä siitä, että kärsimys tekee ihmisen myös »onnenarvoisemmaksi» (»glückswürdig»). Tässä näyttää tulevan esiin eräs toinen ajatus. Herää kysymys: m i k s i kärsimys tekee ihmisen onnenarvoisemmaksi? Siinä jo olisi lähellä selitys, että kärsimys sinänsä on jotakin ansiokasta, arvokasta. Ilmeisesti Hartmann kuitenkin tarkoittaa tässäkin vain sitä, että kärsimys on omiaan muuttamaan ihmisen sisäisesti ja siten lisää hänen onnenmahdollisuuksiaan.

Kun Hartmann edelleen tehostaa, että kärsimys kehittää ihmisen sisäistä minää ja tekee hänen arvotajunsa avarammaksi ja syvemmäksi, on niin ikään kysymyksessä oikeastaan arvokkaan välttämätön — ajallinen — edellytys. Kärsimys sinänsä ei tule tästä arvokkaaksi. On muistettava, että kaikki paha, myös rikos ja synti, saattaa edistää persoonallisuuden kehittymistä korkeammalle tasolle. Arvonvastainenkin voi olla arvokkaan realiteetin syntymisen edellytyksenä, jopa toisinaan välttämättömänäkin edellytyksenä.

Sama näkökohta on sovellettavissa myös siihen toteamukseen, että kärsimys vahvistaa ihmistä sisäisesti asettamalla hänen kestämisyytensä koetukselle. Passiviteetin maailmassa sillä on samanlainen merkitys kuin taistelulla on toiminnan maailmassa. On sangen kuvaavaa, että myös Nietzsche »Zarathustran» eräissä kohdassa sanoo, että meidän ei ole vältettävä kärsimystä, vaan päinvastoin etsittävä sitä. Tahto ja kyky kärsiä on äärimmäisin ja sisäistynein muoto ihmisen itsetehostusta.

Näin ollen ne esimerkit, jotka Hartmann mainitsee kärsimyksen arvosta puhuessaan, näyttävät kuuluvan ylempänä mainitsemiemme ensimmäisen tai — useammin — toisen ryhmän piiriin. Kärsimyksellä on arvoa sillä perusteella, että se on tienä tai välikappaleena arvon saavuttamiseen.

Ne esimerkit taas, jotka mainitsimme esteettiseltä alalta, kuuluvat lähinnä kolmannen ryhmän piiriin. On olemassa esteettisiä elämyksiä (esim. traagillisuus), jotka vaativat mielipahansävyisten aineiden mukanaoloa, jotta elämys muodostuisi arvokkaaksi. Mutta meidän ei tarvitse rajoittua ainoastaan esteettiselle alalle. Kaikesta päättäen on muitakin korkearvoisia elämyksiä (eettillisiä, uskonnollisia), joissa mielipaha-aines so. kärsimys on o l e m u k s e l l i s e s t i v ä l t t ä m ä t ö n. Syvässä kunnioituksessa, ihailussa, hartaudessa, rakkaudessa — kenties useimmissa syvissä, koko persoonallisuuden täyttävissä suurissa elämyksissä on myös kärsimysaineiksia. Ehkä suorastaan voidaan sanoa: kärsimys on kaikkien

korkeiden arvoelämysten välttämätön ainesosa. Tämä selittäisi sen, että juuri kärsimys tarjoaa erityisen otollisen kasvupohjan korkeamman ja korkeimmanarvoiselle sisäiselle elämälle, minkä myös kokemus osoittaa todeksi. Oivalletaan, että se tekee ihmiselle mahdolliseksi kohoamisen korkeampaan arvomaailmaan ja ikäänkuin pakottaakin hänet kohoamaan siihen.

Minkä tähden juuri kärsimys on se elementti, josta muodostuu korkeampien elämysten ydin, on kuitenkin arvoituksellista. Perimmältään kärsimyskysymys jää, niinkuin alussa oli puhe, mysteeriksi.

ONKO JUMALUUSKÄSITYKSESSÄ TAPAHTU- MASSA ERÄS MUUTOS?

Kirjoittanut

ERIK AHLMAN

On sanottu, että uskonto on pelkkää tunnetta, mutta se on kyllä muutakin. Siihen liittyy enimmäkseen myös käsityksiä, joita voidaan sanoa metafysiikaksi. Omalla tavallaan ne tyydyttävät sitä, mitä Schopenhauer on nimittänyt ihmisen »metafyysilliseksi tarpeeksi». Tämän tarpeen tyydyttäjänä uskontoon liit- tyvällä metafysiikalla on suunnattoman paljon laajemmalle ulottuva merkitys kuin maallisella, »tieteellisellä» metafysiikalla, joka jo vaikeatajuisuutensa takia leviää vain rajoitettuihin piireihin. Suuren yleisön keskuudessa ovat huomatta- vampaa jalansijaa saaneet vain eräät »tieteellisen» metafysiikan järjestelmät, kuten materialismi.

Olemme tässä käyttäneet nimitystä metafysiikka. Mitä tällä sanalla on tar- koitettava?

Usein kuultu selitys metafysiikasta on, että se käsittelee maailman ja siihen sisältyvien olioiden perimmäistä »olemusta». Sanontaa »olemus» on moitittu epämääräiseksi, onpa väitetty, ettei se oikeastaan sano mitään, väite, johon puolestani en kuitenkaan olisi taipuvainen täysin yhtymään. Tahtoisin sanoa, että »olemuksella» tässä on ymmärrettävä maailman ja yleensä olioiden »mer- kittävintä», »olennaisinta» puolta. Tämä »merkitsevä», »olennainen» voi olla sellaista kahtalaisessa mielessä: joko se on sinänsä merkitsevää — so. sinänsä arvokasta tai arvonvastaista, mutta ei yhdentekevää — tai välillisesti, seu- raustensa ja vaikutustensa johdosta merkitsevää.

Kun siis esim. tahtometafysiikka — eli käyttäkäsemme Friedrich Paulsenin yleiseksi tullutta nimitystä — volutaristinen metafysiikka esittää tahdon — tahdon elämään, valtaan, arvojen toteuttamiseen tms. — ihmisen ja ihmisen analogian mukaan yleensä olevaisen »olemuksiksi», se menettelee näin siksi, että se pitää tahtoa ihmisen merkitsevimpänä puolena. Se näkee tahdossa mer- kitsevimmän puolen ensinnäkin sillä perusteella, että tahto on käsitettävissä korkeimpien arvojen, erityisesti eettillisten, kannattajaksi, ja toiseksi siitä syystä, että tahto on sen mielestä primäärisintä, so. sellaista, mistä muu johtuu.

Vastaavalla tavalla uskonnollisessa, esim. kristillisessä, metafysiikassa Jumala käsitetään olevaisen »merkitsevimmäksi» tekijäksi ja siis sen »olemuks- seksi». Jumala on maailman arvokkain, korkein puoli, jopa ainoa sinänsä arvokas, mitä on. Tämä arvo, Jumalan »pyhyys», on jotakin niin korkeata ja saavuttamatonta, ettei äärellinen ja vajavainen ihmishenki pysty sitä tajua-

maan, vaan enintään aavistelemaan. Mutta Jumala esitetään olevaisen merkittävimmäksi tekijäksi toisessakin mielessä, nim. vaikutustensa puolesta, jotka ulottuvat koko olevaisuuteen. Uskonnollisen katsomuksen mukaan jumaluus on kaiken alkuprinsiippi ja samalla se voima, joka pitää maailmaa yllä ja ohjaa sen tapahtumista. Jumaluudella on näin ollen kahta lajia määreitä. Toiset ovat selviä aksiologisia eli arvomääreitä, toiset neutraalisia. Edellisiin kuuluu yllä mainittu Jumalan pyhyys sekä sellaiset määreet kuin laupeus, vanhurskaus (oikeamielisyys), jotka voidaan yhdistää käsitteeksi kaikkihyvyys. Jälkimmäisiä edustaa kaikkivoipaisuus, johon myös voidaan lukea kaikkiviisaus ja kaikkietäväisyys. Se, että viimeksi mainitut ominaisuudet ovat neutraalisia eivätkä arvomääreitä, ilmenee siitä, että on ajateltavissa olento, joka on kaikkivoipa, mutta silti arvonvastainen (paha). Kaikille jumaluuden määreille on yhteistä, että ne ovat absoluuttisia. Perinnäisen kristillisen käsityksen mukaan Jumala on kaikissa mainitsemissamme suhteissa täydellinen.

Herää kuitenkin kysymys, onko kristinuskon oleva mahdollista jatkuvasti pysyttää jumaluudelle nämä täydellisyysmääreet vai tuleeko jumalakäsite vaahtimaan jossakin kohden tarkistusta nimenomaan ihmiskunnan viimeaikaisten kokemusten johdosta.

Nykyiset maailmantapahtumat ovat aiheuttaneet suuria järkytyksiä ihmismielissä. Ja mahdotonta ei ole, että järkytykset lopulta ulottuvat myös sellaisiin jumaluutta koskeviin käsityksiin, joita tähän asti kristillisessä maailmassa on pidetty kerta kaikkiaan kiinnilyötyinä dogmeina. Kansat ja yksilöt ovat joutuneet mitä runsaimmin mitoin kokemaan kaikkinaista kärsimystä, epätoivoa, nöyryytystä ja vääryyttä. Asioiden meno maailmassa on saanut niin onnettoman ja mielettömän luonteen, etteivät sanat enää riitä sitä kuvaamaan. Eikä meidän ole tarpeellista sitä yrittääkään, koska tapahtumat itse ovat jokaista kyllin lähellä ja puhuvat itse puolestaan. Ei ole ihme, jos monien ihmisten, jotka näkevät tämän kaiken ja joista monet sitäpaitsi ovat saaneet kokea raskaita henkilökohtaisia menetyksiä tai kärsiä viiltävää vääryyttä, mielessä syntyy oudoksumista, kuinka tällainen oikeastaan on saatettavissa sopusointuun sen käsityksen kanssa, että Jumala on laupias ja armahtavainen isä ja vanhurskas maailman kohtaloiden ohjaaja. Mielestäni tässä suhteessa jollakin tavoin oireellisilta tuntuvat seuraavat sanat, jotka on sanomalehdissä tuon tuostakin saanut lukea kuolinilmoitusten alla: »Näinkö Herra oli Sinun pyhä tahtosi.» Jos joku kanssaihminen saattaa minut onnettomaan tilaan, jota en tiedä ansainneeni, niin joko ajattelen, että hän on sydämetön ja epäoikeudenmukainen, tai sitten oletan, että hän kylläkin on tahtonut parastani, mutta jotkin hänestä riippumattomat ylivoimaiset seikat ovat vaikuttaneet, että tilanne on muodostunut minulle onnettomaksi. Mutta jos minulle vakuutetaan, että hän itse asiassa on armahtavainen ja oikeamielinen ja samalla, että hän täydellisesti hallitsee kaikkia nykyiseen kohtalooni vaikuttaneita tekijöitä, ei

suinkaan ole ihmeteltävää, jos joudun ymmälle enkä tiedä, mitä minun on asiasta ajateltava tai mihin uskottava. —

Tietysti on aikaisemminkin historiassa saatu kokea nykyiseen verrattavia onnettomuuksia ja kärsimyksiä — esim. keskiaikana mustan surman raivotessa tai kolmikymmenvuotisen sodan aikoina —, niiden silti ratkaisevasti pystymättä horjuttamaan perinnäisten uskonnollisten käsitysten viimeisiä perusteita. On kuitenkin otettava huomioon, että silloinen länsimainen ihmiskunta oli henkisesti toisenlainen kuin meidän aikamme, sen sivistystaso oli alempi, sen rationaalisuusvaatimukset pienemmät. Nykyään sitävastoin tuntuu siltä, kuin käsitystä jumaluuden kaikenpuolisesta täydellisyydestä olisi vaikea ylläpitää.

Ilmeistä tällöin kuitenkin on, ettei jumaluuden kaikkiihyvyydestä, siis hänen aksiologisista täydellisyyttä-asteistään, käy tinkiminen. Jos niin tehtäisiin, hävitettäisiin samalla koko jumalakäsitys. Eihän ole ajateltavissa, että Jumala kylläkin voi torjua pois ihmiskunnan kärsimykset ja ehkäistä vääryydet tapah- tumasta, mutta ei tee sitä puuttuvan hyvytensä takia, ts. koska hän ei olekaan niin hyvä ja oikeamielinen, kuin oli luultu. Tällaiset määreet osoittautuvat välttämättömästi jumalakäsitteeseen kuuluviksi.

Näin joudutaan siihen, että vaatimuksia olisi jollakin tavoin lievennettävä jumaluuden kaikkivaltiusmääreen kohdalta. Jumalan kaikkivoipaisuutta ei siis olisi ajateltava ehdottomaksi, vaan jotenkin rajalliseksi, esim. siten, että olevai- sen luonnossa on joitakin luonteeltaan tosin vain passiivisia välttämättömyyksiä, jotka vaikuttavat, ettei hänen hyvytensä ja vanhurskautensa ilman muuta pääse maailmassa toteutumaan; tai sitten niin, että on olemassa suorastaan aktiivisia voimia, jotka voivat työskennellä jumaluuden tarkoitusperiä vastaan ja ehkäistä tai hidastaa niiden toteutumista. Molempaanlaatuisiin mahdolli- suuksiin onkin uskonnofilosofinen spekulatio viitannut, mutta nyt ne saavat uutta aktualisuutta.

Sellaiseen kysymykseen kuin: „Jos Jumala kerran on kaikkiihyvä ja samalla kaikkivoipa, miksi hän sitten ei toteuta tarkoituksiaan ilman näin suuria ihmi- sille koituvia kärsimyksiä?» on vastattu vetoamalla Jumalan viisauden tutki- mattomuuteen ja ihmisjärjen puutteellisuuteen, ja lisäksi on selitetty, ettei ihmisellä ole oikeutta tällaista tiedustellakaan, vaan on hänen nöyrästi ja vii- sastelematta alistuttava Jumalan tahtoon. Vaaditaan ts. oman intellektuaalisen arvostelukyvyn täydellisen mitättömyyden tunnustamista ja oikeastaan vielä enemmänkin: oman arvotajunnan, siveellisen tajun ja oikeudentunnon täydel- listä uhraamista, kun Jumalan toimenpiteet ovat kyseessä. Tällaisiin vaati- muksiin ei nykyajan ihminen enää oikein jaksakaan mukautua. Jos niistä pidetään jyrkästi kiinni, on seuraus helposti se, että käännetään selkä kaikelle uskonnolle.

Myös sellainen selitys esitetään, että maailman surkeus kauttaaltaan on ihmisten pahuuden aiheuttamaa ja että Jumala, kunnioittaen ihmisen moraa- lista vapautta, sallii pahuuden tapahtua. Tämä selitys on tavallaan yksin-

kertainen, mutta sillä on omat vaikeutensa, joista tässä mainittakoon yksi. Jos ennakkoluulottomasti tarkastelemme nykyisiä tapahtumia, saatamme todeta, että syy ihmisten kokemiin kärsimyksiin ja myös vääryyksiin ehkä useimmissa tapauksissa on pantava onnettomiksi muodostuneiden olosuhteiden eikä suoranaisen pahan tahdon tilille. Kun ihmiset nykyisessä sodassa tuhoavat ja vahingoittavat toisiaan, he tekevät sen täyttäänsä kuuliaisesti heille annettua tehtävää. Sota ainakin nykyisessä muodossaan on enimmäkseen täysin persoonatonta hävittämistä, tappamista ja vahingoittamista. Että se ja se henkilö tuhoutuu, vahingoittuu tai muuten joutuu kärsimään, ei yleensä johdu siitä, että joku olisi pahuudessaan tahtonut tuottaa vääryyttä tai kärsimystä juuri hänelle, vaan hän joutui uhriksi sätunnaisten olosuhteiden johdosta. Ainoa, jonka tällaisissa tapauksissa — ja niitä on miljoonia — olisi perinnäisen käsityksen mukaan ajateltava todella tahtoneen ja tarkoittaneen juuri tuon määrätyn henkilön tuhoutumista tai vahingoittumista tai muuta kärsimystä, olisi — niin omituiselta kuin se vaikuttaakin — Jumala.

Tällaisista jumalakäsitteeseen liittyvistä vaikeuksista vapauduttaisiin, jos jumaluus käsitettäisiin vaikuttamismahdollisuuksiensa puolesta joidenkin välttämättömyyksien rajoittamaksi. Ihmisen suhde jumaluuteen olisi tällöin ajateltava toisenlaiseksi kuin tähän asti, vähemmän passiiviseksi. Hänen olisi käsitettävä itsensä eräänlaiseksi jumaluuden auttajaksi ja sen tarkoitusten edistäjäksi. Tämän tapaisia mielipiteitä on uskontofilosofisen ja metafysiillisen ajattelun piirissä ennenkin esitetty, mutta yleisemmin niitä ei ole omaksuttu. Ne tietäisivät epäilemättä suurta mullistusta ihmisten uskonnollismetafysiillisessä maailmankatsomuksessa. Nykyään maaperä, niinkuin yllä on viitattu, näyttää olevan tällaisille uusille ajatustavoille otollinen. Kuitenkin on toisaalta aihetta muistaa, että uudenlainen jumaluuskäsitys ei samassa määrin kuin aikaisempi tyydyttäisi ihmisen turvallisuudenkaipuuta. Ja tämä psykologinen tekijä saattaa lopulta sittenkin osoittautua niin ratkaisevaksi, että kristillinen uskontometafysiikka ottaen sen huomioon vatedeskin tulee pitämään kiinni vanhasta jumalakäsitteestään, niin painavia huomautuksia kuin sekä kokemuksen että järjen ja arvotajun kannalta voidaankin esittää sitä vastaan.

Valvoja (1949), 188-192

ARVOARVOSTELMAT TIETEESSÄ

Kirjoittanut

ERIK AHLMAN.

Aikaisempi tiede -- oikeastaan tiede aina 1800-luvulle asti -- ei näytä olleen täysin selvästi tietoinen siitä periaatteellisesta erosta, mikä on olemassa kognitiivisten, tosiasiota toteavien arvostelmien ja arvoarvostelmien välillä. Tästä lienee johtunut, ettei pitkiin aikoihin myöskään tullut vakavasti esille se myöhemmin niin usein pohdittu kysymys, onko tieteen asiana etsiä vastausta arvostuskysymyksiin ja kuuluvatko arvoarvostelmat yleensä lainkaan tieteeseen ainakaan tämän sanan ankarassa merkityksessä.

Oikeastaan tämä kysymys tuli päiväjärjestykseen vasta viime vuosisadan keskivaiheilla, kun arvokäsitteestä oli muodostunut filosofinen systeemikäsite, jonka luonnetta ryhdyttiin perusteellisesti selvittämään, ja kun toisaalta tieteellinen tutkimus Hegelin filosofisen järjestelmän menetettyä hallitsevan asemansa sai nykyisen positivistisen suuntauksensa.

Luonnontieteestä, varsinkin eksaktisesta luonnontieteestä, ja sen menetelmistä tuli näihin aikoihin kaiken tieteellisen tutkimuksen esikuva. Myöskin humanistiset eli hengentieteet alkoivat nähdä luonnontieteissä sen paradigmin, jota niiden oli tutkimusmenetelmissään noudatettava niin pitkälle kuin mahdollista. Nyt on tunnettu asia, että varsinkaan ns. eksaktisissa tieteissä arvoarvostelmat tuskin ollenkaan tulevat kysymykseen, ja niissäkään luonnontieteissä, jotka tutkivat elimellistä luontoa, eivät arvoarvostelmat esitä sanottavaa osaa. Tosin elimellisen luonnon muodosteilla on esim. esteettinen puolensa, joka usein herättää katselijan mielenkiintoa ja ihailua ja virittää erilaisia arvoalalle ulottuvia kysymyksiä, mutta tämän puolen sivuuttaa luonnontutkimus melkein vaieten eikä sen poiseliminointi tutkimusobjekteista tuota erikoisempia vaikeuksia.

Toisin on sitävastoin ollut laita niiden tieteiden, joiden tutkimuskohteena on *ihminen* ja hänen yksilölliset ja sosiaaliset elämänilmauksensa. Niitä oli kautta aikojen totuttu ei ainoastaan toteamaan ja kuvailemaan, vaan myös *arvostamaan* — eettilliseltä, esteettiseltä ym. kannalta — ja näin oli tapahtunut myös tieteen alalla. Tästä perinnäis-tavasta on ollut vaikea luopua ja ymmärrettävää on, että monikin on tullut kysyneeksi: Eikö todella tieteelle ole mahdollista perustellusti lausua esim. historian persoonallisuuksista, teoista, liikkeistä ja tapahtumista, yhteiskuntamuodoista, valtiollisista ja talousjärjestelmistä, eettillisistä suunnista jne. arvokatsannossa mitään, siis ei mitään siitä, ovatko ne oikeita tai väärä, hyviä tai huonoja, korkeita tai alhaisia jne.?

Arvoarvostelmakysymyksestä on käyty viime vuosikymmeninä periaatteellista keskustelua ei ainoastaan filosofiassa, vaan myös yksityisten tieteiden piirissä, niin hyvin sellaisen filosofiaa lähellä olevien alojen kuin etiikan ja estetiikan kuin myös sosiologian, kansantaloustieteen ja historian. Erityisesti tunnettu on kansantaloustieteen ja sosiologian alalla aikoinaan käyty ajatustenvaihto, jossa kuuluisa sosiologi ja taloustieteilijä Max Weber jyrkästi asettui sille kannalle, etteivät sosiaalitieteet voi esittää mitään arvoarvostelmia siitä, millainen sosiaalinen tai talousjärjestys on hyvä tai huono eikä esittämään normeja siitä, kuinka asioiden pitäisi olla, vaan niiden on yksinomaan rajoituttava kuvailemaan ja selittämään tosiasioita.

Tässä yhteydessä ei ole mahdollista selostaa lähemmin, millä näkökohdilla tieteen pidättymistä kaikista varsinaisista arvoarvostelmista — tieteen ns. arvovapautta — on filosofisesti ja varsinkin *tieto-opillisesti* perusteltu, ei myöskään sitä, millä perusteilla eräät viimeaikaisetkin huomattavat ajattelijat, kuten Max Scheler, ovat pitäneet arvoarvostelmia tieteellisesti mahdollisina. Yleisin kanta varsinaisten filosofien joukossa on se, että arvoarvostelmien langettaminen on ristiriidassa tieteen perusolemuksen kanssa. Tiede sulkee jo käsitteensä mukaisesti pois varsinaisesta alueestaan jokaisen

arvoarvostelman», sanoo esim. Alois Riehl, ja samaan suuntaan menevät esim. Max Planckin ajatukset tieteen perusluonteesta. Nykyisistä filosofisista suunnista esim. looginen empirismi menee niin pitkälle, että se leimaa arvoarvostelmat »mielettömiksi» lauseiksi, pääasiallisesti siksi, että niitä ei käy millään tavoin verifiointi — tällöin tosin »mielettömyys»-sana on definioitu tavallisesta kielenkäytöstä poikkeavasti. Ruotsissa Axel Hägerströmin perustama koulukunta rinnastaa arvoarvostelmat tunteenpurkauksien kielellisiin ilmaisuihin. Tämän mukaisesti eivät näiden suuntien mielestä arvoarvostelmat tieteessä saata tulla kysymyksenkaan. Schelerin ja eräiden muiden filosofien mukaan taas arvot ja epäarvot ovat »puhtaan tunteen» avulla tajuttavia olioiden objektiivisia ominaisuuksia ja sellaisina niitä voidaan objektiivisesti tutkia, joten arvoarvostelmien langettaminen tieteelle olisi mahdollista. Kaikista tieto-opillisista näkökohdista riippumatta on tärkeä merkitys ollut sillä seikalla, että arvoarvostelmia langettaessa subjektiiviset mieltymykset ja epämieltymykset kieltämättä pääsevät esittämään niin paljoa suurempaa osaa kuin kognitiivisten arvostelmien alalla, ja yksimielisyyden saavuttaminen tutkijainkin kesken on usein suorastaan mahdotonta. Olisi liikaa väittää Schelerin ja muiden arvo-objektivistien kantaa ilman muuta vääräksi, mutta sen voinee sanoa, että arvoarvostelmien sulkeminen tieteen piiriin edellyttäisi nykyisen tiedekäsityksen muuttamista ja että se käytännössä kietois tutkimuksen monenlaisiin vaikeuksiin.

Joka tapauksessa voimme todeta, että kehitys tosiasiallisesti on kulkenut siihen suuntaan, että hengentieteissäkin tutkimusala toisensa jälkeen on käytännössä omaksunut arvovapauden kannan. Suurin piirtein katsoen nykyinen tiede on määriteltävissä järjestelmäksi perusteltuja lauseita, joihin ei sisälly mitään varsinaisia arvoarvostelmia (eikä näihin pohjautuvia normeja).

Täysin yksiviivaisesti ei tämä kehitys kylläkään ole kulkenut. Esim. kansallissosialistisessa Saksassa 30-luvulla julistettiin — siihenastisen hengenkehityksen vastaisesti —, ettei arvoarvostelmia ole tieteestä suljettava pois. Yritettiin myös loogillisiin ja psykologisiin argumentein todistaa, ettei arvoarvostelmista pääseminen tieteessä ole oikeastaan mahdollistakaan. Ilmeistä näissä pyrkimyksissä kuitenkin oli, että tieteen arvovapaus tahdottiin osoittaa mahdottomaksi lähinnä siitä syystä, koska haluttiin tieteelle varata tilaisuus langettaa tietynlaisia, nim. vallalla olevan poliittisen ideologian mukaisia arvoarvostelmia. Opilla arvoarvostelmien mahdollisuudesta ja välttämättömyydestä oli ts. määrätty poliittinen tausta. Se, että tiedekin tahdottiin saada mukaan propagandaan, johtui epäilemättä siitä, että arvoarvostelmilla ja varsinkin tieteen esittämällä on suggeroiva vaikutus yleisöön. Tiede nauttii nykyaikana siksi suurta arvovallaa yleisön silmissä, ettei suinkaan ole merkityksetöntä, jos se leimaa määrätty sosiaaliset, poliittiset tai muut ilmiöt hyväiksi tai huonoiksi, arvokkaiksi tai arvovastaisiksi. Oli tärkeätä, että tiede voi selittää tietyt arvostukset tai arvoarvostelmat objektiivisesti oikeiksi ja toiset taas vääriksi. — Näyttää muuten siltä, että eri yhteiskunnallisista ja valtiollisista järjestelmistä juuri auktoritaarisilla ja totalitaarisilla, tiettyyn yhtenäiseen ideologiaan pohjautuvilla järjestelmillä on taipumus periaatteessa

suosia sitä kantaa, joka katsoo arvoarvostelmat tieteessä mahdollisiksi. Toisaalta lienee niin, että demokraattinen järjestelmä ja tieteen arvovapaus historiallisesti ja sosiologisesti jotenkin kuuluvat yhteen, asia, jota ei vielä liene riittävästi selvitetty ja tutkittu.

Tieteen *arvovapaudella* tarkoitetaan tässä pidättymistä kaikesta *absoluuttisesta* arvostamisesta tieteellisten lausemien muodossa. Absoluuttista arvostamista on esim. se, että tietty sosiaalisen tai valtioelämän muoto, tietty talousjärjestelmä, tietty sivistysihanne tai tietty eettillinen katsomus selitetään *siinänsä* arvokkaaksi tai arvovastaiseksi, oikeaksi tai vääräksi (tai mitä arvopredikaattia kulloinkin käytetään). Tuollaisen absoluuttisen arvostamisen täytyy nykyisen tiede-käsitteen vallitessa tapahtua tieteen ulkopuolella. Tieteen arvovapautteen sitävastoin *ei* kuulu pidättäminen *relatiivisesta* arvostamisesta ja relatiivisesta normeerauksesta. Tiede voi arvovapautensa täysin säilyttäen objektiivisesti tutkia ja todeta, millaiset järjestelyt tai menettelytavat ovat tarkoituksenmukaisia, tehokkaita, käytännöllisiä — ja siis *tässä* mielessä arvokkaita, *jos* tietty päämäärä tai tarkoituksiperä katsotaan tavoiteltavaksi. Arvovapaudestaan huolimatta tieteellinen tutkimus tätä tietä pystyy suurestikin vaikuttamaan käytännölliseen elämään, niinkuin kokemus osoittaa. Samaten on tieteelle arvovapauden rajoissa täysin mahdollista objektiivisesti tutkia, mitkä *normit* on katsottava päteviksi tai käytännössä tarpeellisiksi, *jos* edellytetään päteväksi jokin ylin normi tai normikompleksi (esim. tietyn valtion valtiosääntö). Mutta tämä on aivan toista kuin *absoluuttinen* normeeraus, joka johdetaan jostakin absoluuttisesta arvosta tai arvoideologiasta.

Tieteen arvovapauskysymyksen yhteydessä on eräitä toisiakin tärkeitä kohtia, jotka antavat aihetta tässä lyhyesti palauttaa mieleen, *mitä* tieteen pidättäminen arvoarvostelmista merkitsee ja mitä se *ei* merkitse, — tärkeitä erityisesti *sen* tähden, että näissä kohdissa näyttää vallitsevan erheellisiä käsityksiä ei ainoastaan suuren yleisön, vaan vieläpä tiedemiestenkin keskuudessa. Tieteen arvovapaus *ei* merkitse, niinkuin usein näkyy asia tulkittavan, että tieteen kannalta muka kaikki arvostukset (ihanteet, ideologiat) tulevat olemaan *yhtä oikeita*; arvovapaus *ei* merkitse, että tieteen kannalta on *yhdentekevää*, millaisia ihmisen toiminta, sielunelämä ja luonne ovat, tai millainen moraalii, yhteiskuntajärjestys, taloudellinen järjestelmä vallitsee jne. »Yhtä oikeaksi» tai »yhdentekeväksi» katsominen on *todellisten arvoarvostelmien langeltamista* sekii, aivan samalla tavoin kuin hyväksi ja huonoksi, arvokkaaksi ja epäarvokkaaksi katsominen. Se kuuluu periaatteessa yhtä vähän tieteen piiriin kuin positiiviset ja negatiiviset arvostukset. On siis aivan epäasiallista ja epäoikeutettua arvovapausperiaatteen nojalla kohdistaa tieteeseen sellaista moitetta, että se mukä pitää »luvallisena» millaista toimintaa hyvänsä ja yleensä noudattaa eräänlaista »laisser aller» politiikkaa.

Tiede on periaatteellisesti pelkkää teoriaa (»katselemista») siinä mielessä, että se vain tarkastelee olemassaolevaa ja analysoi sen kausaalisia ja muita suhteita ja yhteyksiä, siihen luettuna olemassaolevat arvostussuuntaukset ja ideologiat, mutta se *ei* arvosta niitä, se *ei* selitä mitään arvomielessä oikeaksi, vääräksi, hyväksi, huonoksi eikä — kuten sanottu — edes yhdentekeväksi. Se *ei* arvostamalla puutu eikä — mikäli

se johdonmukaisesti pitää kiinni arvovapaudestaan, arvoneutraalisuudestaan, — olemuksensa mukaisesti *voi* puuttua aktuaalisiin poliittisiin, sosiaalisiin, moraalisiin ja muihin arvostusluontoisiin kysymyksiin ja riitakysymyksiin. Niin kauan kuin näin on, on tieteellä ja sen edustajilla myös oikeus puolestaan odottaa, että tieteen annetaan olla rauhassa, vaatimatta tai toivomatta siltä sellaista, mikä sille on olemuksellisesti vierasta, nim. suuntaan tai toiseen meneviä arvostamisia ja arvoarvostelmia, mikä ainakin välillisesti merkitsisi propagandaa tietyn arvokatsomuksen hyväksi. Siten varmaankin paraiten pidetään huolta ei ainoastaan tieteen menestymisestä päätehtävässään totuuden selvillesaamisessa, vaan myös *kulttuurielämästä ja yhteiskunnasta kokonaisuudessaan.*

»HENKI» JA »SIELU»

Kirjoittanut

ERIK AHLMAN

Eurooppalaisissa kulttuurikielissä tapaamme yleisesti sanat »henki» ja »sielu». Niitä käytetään usein miltei synonyymeinä, toisinaan taas niiden käytössä voidaan havaita tuntuva merkitysten tai ainakin merkitysvivahdusten ero. Kun tässä puhumme mainitusta kahdesta »sanasta», tarkoitamme oikeastaan kahta lukuisissa eri kielissä erilaisilla kielellisillä muodoilla (äännekomplekseilla jne.) ilmaistavaa suhteellisen konstanttia perinnäistä merkitysyksikköä, termiä jotka yleisesti esiintyvät eurooppalaisessa tai sanoisimmeko mieluummin länsimaisessa kulttuuritietoisuudessa. Yksityisten kielten, kuten suomen, ruotsin ja saksan, sananmuodot *henki*, *ande* ja *Geist* edustavat samaa merkitysyksikköä, ja vastaavasti on laita näiden kielten sananmuotojen *sielu*, *själ* ja *Seele*, jotka edustavat toista merkitysyksikköä. Jos joku loisi uuden kansainvälisen apukielen tähän asti olemassa olevien lisäksi, on hyvin todennäköistä, että hän panisi kaksi erimuotoista sanaa tässä kielessä edustamaan mainittuja perinnäisiä merkitysyksiköitä. Huomattavaa on, että sellaisen merkitysyksikön merkityssisällys, jota suomen *henki*, ruotsin *ande* ja saksan *Geist* edustavat, eroaa periaatteessa sellaisen merkitysyksikön merkityssisällyksestä, jota suomen *puhelin*, ruotsin *telefon* ja saksan *Fernsprecher* edustavat, sillä jälkimmäisen yhteinen ja konstantti merkityssisällys on helposti osoitettavissa aistihavaintoon vetoamalla, kun taas näin ei ole laita edellisten, ja sentähden — ainakin teoreettisesti asiaa tarkastellen — on paljon monimutkaisempi tehtävä todistaa, että *henki*, *ande* ja *Geist* todella merkitsevät samaa. Voinemme kuitenkin seuraavassa ilman suurempaa vaaraa operoida merkitysyksiköillä, termeillä (»sanoilla») *henki* ja *sielu*.

Uuden ajan länsimainen ajattelu on varsinkin Descartesista alkaen erottanut kaksi vastakkaista metafysillistä periaatetta: toinen on aine, materia, toinen on aineeton, immateriaalinen periaate, josta yleisnimityksenä on käytetty milloin sanaa henki, milloin sielu. Niinkuin viitattiin, nämä termit ovat usein olleet miltei samaa merkitseviä, toisinaan taas niillä on ollut merkitysero. Osittain ero juontaa alkunsa aina antiikin filosofisista käsityksistä sekä Vanhan testamentin juutalaisesta ajatusmaailmasta asti. Näiden käsitysten mukaan ihmisolemuksessa oli kolme metafysillistä substanssia: ruumis, sielu ja henki. Viimeksimainittu (kreikan *nis*) oli Aristoteleen mukaan jumalallinen, yliluonnollista alkuperää; se oli »tullut ulkoapäin» (thyrathen), niinkuin hän sanoo. Ajatus kolmesta metafysillisestä periaatteesta hälveni kuitenkin aikaa myöten yhä enemmän, mitä varmaankin edisti melkoisesti se seikka, että kristillinen kirkko vuonna 869 Konstantinopolin kirkolliskokouksessa juhlallisesti oli julistanut opinkappaleeksi, että ihmisluonto on koos-

tunut vain ruumiista ja sielusta, eikä niinkuin aikaisemmin arveltiin ruumiista, sielusta ja hengestä.

Sittemmin on länsimaisessa filosofiassa edelleenkin usein puhuttu myös hengestä, mutta eri ajattelijat ovat käsittäneet tämän termin ja sen sisällyksen eri tavoin. Ns. saksalaisen idealismin suuret edustajat Fichte, Schelling ja Hegel viljelivät ahkerasti henki-käsitettä ja -nimitystä. Samaten meidän päiviemme saksalaisessa ajattelussa on ollut havaittavissa taipumusta ottaa käytäntöön sielu- ja henki-käsitteet edustamaan erilaisia metafysillisiä prinssiipejä. Viimeaikaisista merkisevimmistä tämän suunnan filosofiasta mainittakoon Ludvig Klages, Max Scheler ja Nicolai Hartmann. Näihin lisättäköön Richard Müller-Freienfels, jonka eräät teokset ovat suomennoksina meillä tunnetut. Niitä oppeja, joita he ovat hengen ja sielun erotuksesta esittäneet, emme kuitenkaan ryhdy tässä tarkemmin selostamaan. Mainittakoon vain sivumennen, että uudestaan virinnyt kysymys hengen olemuksesta näyttää työntäneen syrjään vanhan psykofyysisen ongelman, joka on yhä enemmän menettänyt aktualiteettiansa. Psykofyysisen probleemin mukana menettää merkitystään nähtävästi myös materialismi tietoteoreettisena ja metafysillisenä (luonnonfilosofisena) oppijärjestelmänä. Aksiologisena suuntauksena se sitävastoin saattaa jatkuvasti elää. Sillä pääkysymys koskee tällöin sitä, onko olevaisuudessa arvoltaan korkeampia ja alempia puolia.

Tässä kirjoituksessa emme aio pohtia henki- ja sielu-käsitteiden tarkoittamia asiaintiloja ja olioita, emme siis esim. sitä, onko mahdollisesti olemassa tiettyjä metafysillisiä substansseja, emme sitä, miten henki- ja sielu-nimiset oliot mahdollisesti eroavat fyysisestä todellisuudesta ja miten toisistaan. Meitä kiinnostavat tässä vain mainittujen termien **m e r k i t y s s i ä l l y k s e t**, ja niistä katsomme voivamme puhua riippumatta siitä, **o n k o** henkeä ja sielua tai jompaa kumpaa niistä reaalioliona olemassa, aivan samoin kuin voimme puhua tontuista ja keijukaisista merkityssisällyksinä, riippumatta siitä, onko tonttuja ja keijukaisia todella olemassa.

Varsinkin henki-sanana merkitys on nykyisin hyvin monivivahteinen ja epämääräinen. Niinpä myös ne filosofit, jotka ovat sitä käyttäneet hyväkseen, ovat helposti tulleet sisällyttäneiksi siihen sellaista, mitä ovat kulloinkin halunneet. Esim. Hegelin, Klagesin ja Nicolai Hartmannin henki-käsitteet ovat hyvin erilaiset. Toivotonta olisi yrittää ratkaista, kuka heistä on osunut «oikeimpaan» selvittellessään hengen luonnetta. Jätämme sen tässä syrjään. Koetamme vain jonkin verran eritellä sitä yleistä vaikutelmaa, minkä puheena oleva termi (henki) herättää länsimaalaisessa.

Voitaneen nyt ensinnäkin todeta, että henki-nimitykseen varsin yleisesti liittyy **p o s i t i i v i n e n a r v o s ä v y**. Henki-sanaan liittyy ajatus jostakin arvokkaasta, korkeasta. Kun asetetaan toisiaan vastaan henki ja aine, saa edellinen usein edustaa positiivisesti arvokasta, jalkimmäinen alempiarvoista, suhteellisesti arvotonta, ellei suorastaan arvovastaista. Sitäpaitsi meillä on hengestä puhuttaessa

suorastaan jonkinlainen paikallisesti korkealla olevan mielikuva. »Hengen korkeuksissa» on usein esiintyvä vertauskuvallinen sanontatapa.

Myös sielu-sana on kieltämättä jonkin verran positiivisesti arvoväritetty, erityisesti uskonnollisessa ja kuvallisessa kielenkäytössä (näin esim. kun sanotaan, että se ja se henkilö on jonkin ryhmäkunnan tai liikkeen »sielu»), mutta suurin piirtein katsoen sana »sielu» ja varsinkin »psykhe» on kehittänyt neutraaliin suuntaan. Tämä ilmenee m.m. siitäkin, että psykologia, sielutiede, nimittää yleistä tutkimuskohdetta »sieluksi» eikä »hengeksi». Arvosävyiltään »sielulliset» ja »aineelliset» ilmiöt edustavat molemmat yhtä neutraaleja asioita.

Edelleen voidaan panna merkille, että henki-sanaan liittyy aktiivisuus, dynaamisuuden, toiminnan piirre. Skolastikot aikoinaan nimittivät Jumalaa, puhdasta henkeä, sanonnalla *actus purus* (puhdas toiminta). Henki viittaa tahtoon, kun taas sielu-sana tuo enemmän mieleen tunteen. Vetoamalla mm. kielen antamaan todistusaineistoon varsinkin Klages on korostanut hengen ja tahtomisen sisäistä yhteenkuuluvaisuutta. Älyllinen, tiedoitseva toiminta kuuluu läheisesti myös tahdon ja tätä tietä hengen yhteyteen. Näitä seikkoja Klages on selvittellyt eri kirjoituksissaan, laajimmin suuressa teoksessaan »Der Geist als Widersacher der Seele».

»Henkiseksi» muodosteiksi käsitetään miltei kauttaaltaan sellaiset, joita kannattamassa ainakin jossain määrin täytyy olla tahto. Näin on laita esim. käsitteiden ja arvojen. Käsitteessä on mukana tahto pitää ajatuksessa koossa määrättyjä sisällyksiä. Jo tämän vuoksi merkitsemme käsitteen luonteen henkiseksi. Mutta myös arvoissa on havaittavissa volitiivinen piirre. Arvo ei perustu pelkkään passiiviseen tunteeseen. Arvokkaksi voidaan kokea vain sellainen, jonka subjekti — ainakin jossain määrin — itse aktiivisesti »tekee» arvokkaaksi. Tämä asiointi tekee nähdäksemme vaikeaksi Schelerin y.m.:den tavoin rinnastaa arvot ja sekundääriset kvaliteetit. Nietzsche on kuitenkin ilmeisesti liioitellut tahdon osuutta arvoelämyksessä. Toiselta puolen on luultavasti Müller-Freienfels liioitellut ja yleistänyt arvo-momentin merkitystä hengen käsitteessä väittäessään, että hengelle erityisesti olisi ominaista arvostaminen. Voimme syystä väittää, että tunne on arvostamista. Mutta kaikkea tunnetta emme yleisen käytännön mukaan suinkaan pidä hengen piiriin kuuluvana, vaan korkeintaan tiettyjä tunne-elämän alalle kuuluvia ilmiöitä.

Paljon ratkaisevammaksi momentiksi kuin arvostuksen voimme hengen käsitteessä katsoa itsetajunnan eli tietoisuuden. Henkiseksi ilmiöksi sanotaan yleensä vain sellaista psyykillistä tapahtumista, joka on sinänsä tietoista tai välillisesti edellyttää itsetajuntaa. Jos taas jokin psyykillinen prosessi syntyy tiedottomasti (joskin ehkä tajuisesti), emme nimitä sitä henkiseksi. Ajattelu, keksiminen, erilainen tekniikka, taiteellinen luominen (sikäli kuin se on tietoista) kuuluu hengen piiriin. Sitä vastoin aistillinen tunne-elämys, refleksiliike, jokin tottumus, unitila (Traum) tai hypnoosissa tai transsissa olo eivät ole »henkisiä» tapahtumia

(joskin kyllä »sielullisia»). Kulttuuri katsotaan henkiseksi ilmiöksi, sikäli kuin sen sisällitys käsittää sellaista, jonka vain tietoisuudella varustetut olennot voivat aikaansaada. Usein on vaarinottavalle ilman muuta ilmeistä, onko havaittava objekti (esim. erämaasta löytynyt radio) tietoisesti aikaansaatu, onko se kulttuurin tuote vai eikö, joskin asian tietoteoreettinen todistaminen voi monessa tapauksessa olla hyvinkin hankalaa. Siitä käytetään ehkä sanontaa: se ja se on »erittäin todennäköistä», vaikka tällainen todennäköisyys-termin käyttö oikeastaan johtuu pelkästään eräänlaisista tieteellisistä »tyylinäkökohdista». Asiallisesti tällaisissa tapauksissa »erittäin todennäköistä» merkitsee samaa kuin »aivan varmaa».

Müller-Freienfels, Klages ja monet muut katsovat ihmisen olemukseen kuuluvaksi h e n g e n. Werner Sombartin »Vom Menschen» teoksen tapaan he määrittelevät hengen negatiivisesti siksi, mitä millään eläimellä ei ole. Tällainen määritelmä on sopusoinnussa länsimailla vallitsevan kielenkäytön kanssa. Eläimillä on kieltämättä sielunelämää, sen tunnustamme, mutta meistä vaikuttaisi luonnottomalta puhua eläinten h e n k i s e s t ä elämästä. Mitään positiivista valaistusta hengen olemukseen yli sen, mitä muualta on saatu kuulla, ei Müller-Freienfels anna ihmisolemuksen ja hengen suhteen selvittelyyn. Selitys: »Koska ihminen on henkeä, hän on periaatteellisesti erillään eläimistä», ei ole paljontaan arvoinen. Ihmisen erikoispiirteeksi jää tässäkin tapauksessa vain itsetajunta. Kun on puhuttu j ä r j e s t ä ihmisen sinä perusominaisuutena, joka erottaa hänet eläimestä, on tosiasiaa enimmäkseen tarkoitettu myös juuri itse tajuntaa. Tällä tavalla myös Kant ymmärtää sanan järki, kuten seuraava sitaatti osoittaa: »A b g e s e h e n vom der den Menschen vor allen anderen Tieren auszeichnenden Eigenschaft des S e l b s t b e w u s s t s e i n s, welcher wegen er ein v e r n ü n f t i g e s Tier ist . . . (Traktat zum ewigen Frieden in der Philosophie, I Abschn. Harvennukset Kantin.)

Tapaamme kuitenkin esimerkkejä myös sellaisesta henki-sanan käytöstä, joka kohdistuu ilman itsetajuntaa, jopa ilman tajuntaakin oleviin olioihin. Hegelillä henki on yleinen maailmanprinsiippi, joka dialektisessa kehityksessään esiintyy eriateisena. Luonnossa henki esiintyy tiedottomana. Luonto on Hegelin mukaan sitestään vieraantunutta henkeä», ihmisen itsetajunta ja järki taas edustavat hengen korkeampia muotoja. Samantapaista operointia eriateista tajuntaa edustavalla hengellä näkee muillakin romantiikan kauden ajattelijoilta, Fichtellä, Schellingillä, tavallaan myös Schopenhauerilla, mutta tämä katsomustapa palautuu jo Spinozaan ja Leibniziin. Olioiden tietoisuuden kirkkaudesta ja aktiivisuudesta riippuu niiden täydellisyyden aste. Korkeimmaksi ja tällä perusteella täydellisimmäksi olioksi käsitetään J u m a l a. Perinnäisen antropomorfistisen katsantotavan mukaisesti esitetään Jumala aina henkenä, ei sieluna. Yhtä vähän kuin eläimestä käy sanominen, että se on »henkinen olento,» sopii Jumalaa nimittää »sielulliseksi olennoksi», puhua »Jumalan sielusta» t.m.s.

Nimitykset henki ja henkinen elämä tuovat tavalla tai toisella mieleen inhimilli-

sen yhteisön; ne viittaavat yksilön ulkopuolelle, kulttuuriin, joka on, ei ainoastaan tietoisuustekijöihin perustuva, vaan myös sosiaalinen muodoste. Henkinen elämä, hengenelämä sisältää aina välillisesti tai välittömästi sosiaalisen elementin, »sielunelämä» taas rajoittuu enimmäkseen yksilönsisäiseen elämään. Puhutaan tietyn yhteisön, esim. sotilallisen joukko-osaston, koululuokan jne. hengestä eikä sielusta. Nähtävästi lähinnä sosialista sosialista momenttia ajatellen puhutaan »hengen (eikä sielun) suurmiehistä». Edelleen puhutaan päteväällä syyllä »hengentieteistä» eikä »sielutieteistä». Hengentieteillä kuten tunnettua tarkoitetaan humanistisia tieteitä, joita myös voisi sanoa kulttuuritieteiksi. Ohjektit, joita ne tutkivat, ovat sekä tietoisesti aikaansaatuja että luonteeltaan sosiaalisia. Tällaisia eivät yksinomaisesti eivätkä periaatteessa ole psykologian tutkimuskohteet, joten tältä kannalta voidaan kysyä, onko psykologia oikeastaan merkittävä hengentieteeksi.

On olemassa sosiaalisia kokonaisuuksia ja sosiaalisia liikkeitä, joista käytetään vuoroin henki-, vuoroin sielu-sanaa, tosin enimmäkseen ottaen huomioon erilaisia merkitysvivahduksia. Käytetään esim. sanontaa Suomen kansan henki — Suomen kansan sielu, venäläinen henki — venäläinen sielu, Afrikan sielu, Intian sielu — amerikkalainen henki jne. vrt. myös melkein synonyymeinä maailmanhenki ja maailmansielu. Ryhmästä puhuttaessa henki tuo ennen sanotun mukaisesti enemmän esiin dynaamisen, aktiivisen, tietoisesti organisoidun puolen, sielu taas enemmän staattisen, orgaanisen ja ehkä jossakin määrin passiivisen, tunnepuolen. Ryhmään nähden itsetajuntamomentti on sikäli epämääräinen, että ryhmän jäsenet, yksilöinä, kyllä saattavat olla ja ovatkin itsetajunnalla varustettuja olentoja; mutta ei ole olemassa mitään selvästi osoitettavaa itse ryhmäkokonaisuuden itsetajuntaa. Tosin eräät ajattelijat sellaistakin ovat olettaneet antaen tällöin johtavan yksilön itsetajunnan edustaa ryhmän itsetajuntaa. Tässä on kuitenkin luultavasti kyseessä vain henkevä analogia, samantapainen kuin verrattaessa yhteiskuntarakennetta (biologisen) elimistön rakenteeseen.

Miehen ja naisen olemuksellisiin eroavaisuuksiin on usein sovellettu erotusta henki — sielu. On väitetty, että edellinen edustaa henkeä, jälkimmäinen sielua. Mieheessä on väitetty olevan enemmän aktiivisuutta, tahtupuolen ylivaltaa, älyllisyyttä, ehkä myös suurempaa yhteiskunnallisuutta, naisessa taas enemmän passiivisuutta, tunne-elämän voittopuolisuutta, tietoisuuselämän heikkomuutta. Muutamat (esim. Müller-Freienfels) ovat nähneet jotakin eri sukupuolille karakteristista siinä tosiasia, että eräissä indoeurooppalaisissa kielissä henkeä merkitsevä sana on kieliopillisessa suhteessa maskuliinisukuinen (esim. kreikassa *ho nūs*, saksassa *der Geist*, henki), sielua merkitsevä sana taas feminiininen (kreikassa *hē psūkhē*, saksassa *die Seele*, sielu). Kenties myös henki- ja sielu-sanoista johtuneissa adjektiiveissa henkevä (henkistynyt) ja sielukas voitaisiin havaita eri sukupuoliin viittavaa. »Henkistyneissä» kasvonpiirteissä nähdään ehkä kuvastuneena henkisen puolen primaatti, sisäinen aktiviteetti. Siinä ei tosin tarvitse olla pelkkää älyllisyyttä, vaan myös arvoihin, kuitenkin pääasiassa ylyksilöllisiin arvoihin kohdistuvaa emotio-

naalista vastaanottavuutta. Tätä kaikkea ehkä lähinnä odotamme tapaavamme etupäässä miehessä. »Sielukkaista» kasvoista taas kuvastuu vaihteleville vaikutuksille altis, erityisesti kanssaihmiesten mielenliikkeiden kanssa myötäelävä tunne-elämä. Aktiivisuuden vaikutelmaa sanonta »sielukkaat kasvot» eivät herätä, vaan kuten sanottu passiivisen herkkyyden ja tunne-elämän hienostuneisuuden. Tämän taas katsotaan olevan ominaista ensi sijassa naiselle. Muistettava kuitenkin on, että sellaiset ominaisuudet kuin aktiivisuus ja passiivisuus, joiden aikaisemmin katsottiin olevan alkuperäisiä, muuttumattomia sukupuoliominaisuuksia, ovatkin suureksi osaksi kulttuurin, tapojen yms. tuotetta, niinkuin viimeaikaiset tutkimukset ovat osoittaneet.

Vielä mainittakoon, että henki ja symbolit (so. esittävät, konstantit merkit) ovat läheisesti assosioituneet keskenään. Symboleista tärkein on kielellinen symboli, kreikan *logos*, (sana, puhe), joka jo aikaisin sai myös merkityksen järki. Henkinen toiminta käyttää hyväkseen erilaisia symboleja, ja »henkisellä työllä» tarkoitetaan etupäässä erilaisilla merkeillä, varsinkin sanojen avulla tapahtuvaa työskentelyä. Juuri symbolien kautta muodostuu erityinen aineellisesta ja psyykkillisestä todellisuudesta erillinen ja riippumaton »maailma», »hengen maailma». Siitä tai eräistä sen puolista saksalaiset filosofit ovat käyttäneet nimitystä »kolmas valtakunta» (»Drittes Reich»). Oman probleeminsa muodostaa kysymys, millaisessa (psykologisessa ja geneettisessä) suhteessa ovat toisiinsa symbolien maailma, henki ja itsetajunta.