

Hannu Nikulainen

**KOLME NÄKEMYSTÄ VÄKIVALLAN
VÄISTÄMÄTTÖMYYDESTÄ IHMISYHTEISÖISSÄ JA
LUONNOSSA: JOSEPH DE MAISTRE, FRIEDRICH
NIETZSCHE JA RENÉ GIRARD**

Pro gradu -tutkielma

Filosofia

Yhteiskuntatieteiden
ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Kevät 2007

KOLME NÄKEMYSTÄ VÄKIVALLAN VÄISTÄMÄTTÖMYYDESTÄ IHMISYHTEISÖISSÄ JA LUONNOSSA: JOSEPH DE MAISTRE, FRIEDRICH NIETZSCHE JA RENÉ GIRARD

Hannu Nikulainen
Filosofian pro gradu- tutkielma
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
Kevät 2007
Ohjaaja: Jussi Kotkavirta
87 sivua

Tässä tutkielmassa käsitellään ja vertaillaan kolmen omaperäisen ajattelijan, Joseph de Maistren (1753–1821), Friedrich Nietzschen (1844–1900) ja René Girardin (1923-) näkemyksiä väkivallasta ja sen väistämättömyydestä sekä ihmisten välillä että luonnossa yleensä. Näitä kolmea filosofia yhdistää siis tietty ajatus väkivallan universaalista luonteesta. Työssä vertaillaan ajattelijoiden näkemyksiä väkivallasta heidän keskeisten teostensa kautta, ajattelijoihin ja teemaan liittyvää tutkimuskirjallisuutta tukena käyttäen.

Tutkielman ensimmäinen pääluku on johdantoluku, jossa esitellään tutkimustehtävä ja käytetyt lähteet, tarkastellaan muutamia määritelmiä väkivallasta sekä kerrotaan lyhyehkösti tarkastelun kohteena olevien kolmen ajattelijan elämänvaiheista ja kirjallisesta tuotannosta. Toisessa pääluvussa käsitellään Joseph de Maistren katolilaismystistä filosofiaa. De Maistre näkee kaiken elollisen luonnon ”verisenä alttarina”, jossa väkivalta on universaali laki. De Maistren uhriteorian mukaan ihmiset hyvittävätkin jo perisyntistä johtuvaa metafyyssistä syyllisyyttään sotien ja muun verenvuodatuksen kautta antamansa ”sovitusuhrin” avulla, ja yhteiskunnan sisällä pyövelin toiminnassa kiteytyvä rikoksiin syyllisten rankaisu hoitaa tämän sovitustehtävän sekä turvaa samalla yhteisön koheesion.

Kolmannessa pääluvussa pohditaan Friedrich Nietzschen filosofian suhdetta väkivaltaan. Nietzschen näkemys väkivallasta elämän väistämättömänä osana perustuu hänen omaan voimien ontologiaansa, jossa todellisuuden nähdään pohjimmiltaan koostuvan erilaisista keskenään kilpailevista voimista, ”tahto valtaan” toimintaperiaatteenaan. Tämä aktiivisten ja reaktiivisten voimien taistelu synnyttää väistämättä väkivaltaa. Väkivalta ja kärsimys kuuluvat elämään sitä parhaimmillaan myös edistävinä piirteinä, ja kärsimyksen ylevä hyväksyminen taas osaltaan jalostaa ylhäistä poikkeusyksilöä. Mm. kristinuskon esittämä ikuisen rauhan tavoite olisi Nietzschen mukaan myös elämän itsensä vastainen tavoite.

Neljännessä luvussa käsitellään René Girardin mimeettistä sijaisuhriteoriaa. Sen mukaan haluamme jotakin kohdetta, koska joku toinenkin haluaa sitä. Kilpailu kohteesta kärjistyy usein väkivaltaiseksi kriisiksi, jonka ratkaisuksi on kehittynyt sijaisuhrimekanismi. Mielivaltaisesti valitun uhrin kollektiivinen lynkkaus palauttaa järjestyksen yhteisöön. Mekanismin toistuminen uhrausrituaaleineen turvaa yhteisön koossapysymisen, ja myös primitiiviset uskonnot ovat syntyneet täten. Kristinuskon antiuhrauksellisena pyrkii Girardin mukaan paljastamaan mekanismin, tarjoten sen tilalle väkivallatonta vaihtoehtoa. Yhteenvetoluvussa todetaan de Maistren, Nietzschen ja Girardin jakavan näkemyksen väkivallan väistämättömyydestä, mutta heidän käsityksensä ”oikeasta” ja ”väärästä” väkivallasta sekä suhtautumistapansa ja ratkaisumallinsa ilmiön suhteen eroavat toisistaan.

Avainsanat: de Maistre, Nietzsche, Girard, väkivalta, kärsimys, uhraaminen

SISÄLLYS

1. Johdanto.....	4
1.1 Tehtävä ja lähteet.....	4
1.2 Henkilöiden elämänvaiheet ja kirjallinen tuotanto.....	11
2. Joseph de Maistre ja maailma verisenä alttarina.....	15
2.1 Väkivalta väistämättömänä osana maailmaa ja ihmisluontoa.....	15
2.2 De Maistren uhriteoria.....	20
2.3 Providentialismi.....	26
3. Friedrich Nietzsche: tahto valtaan ja kärsimys jalostajana.....	29
3.1 Vallantahdon ontologia ja väkivalta universaalina ilmiönä.....	29
3.2 Sodista ja vallankumouksista.....	33
3.3 Kristinuskosta ja uhraamisesta.....	37
3.4 Kärsimys ylhäisen jalostajana.....	42
4. René Girard ja mimeettinen väkivalta.....	45
4.1 Girardin sijaisuhriteoria.....	45
4.2 Girard ja vaikutteet: Freud, Lévi-Strauss ja Derrida.....	55
4.3 Girardin suhde moderniin tieteeseen ja Girardin teoriaa kohtaan esitetty kritiikki...62	
4.4 Girard de Maistresta ja Nietzschestä.....	69
5. Yhteenveto.....	77
6. Lähteet.....	82

1. JOHDANTO

1.1 Tehtävä ja lähteet

Tässä pro gradu –työssäni pyrin tutkimaan ja vertailemaan kolmen omaperäisen ajattelijan, Joseph de Maistren (1753–1821), Friedrich Nietzschen (1844–1900) ja René Girardin (1923-) näkemyksiä väkivallasta ja sen väistämättömyydestä sekä yleensä luonnossa että erityisesti ihmisten välillä. Näitä kolmea eri vuosisadoilla elänyttä erilaista filosofia yhdistää siis mielestäni ajatus väkivallasta vääjäämättömänä ja ikuisena osana elämää ja maailmaa. Jatkuva keskinäinen taistelu siihen liittyvine erilaisine väkivallan muotoineen ja tämän aiheuttama kärsimys ovat universaali ilmiö sekä orgaanisessa luonnossa että ihmisyhteisöissä, eikä tätä päältäpäin katsoen irrationaalista prosessia voi inhimillinen järki tai ihmisten ponnistelut muuksi muuttaa. Verenvuodatus ja kärsimys ovat siis heidän mukaansa kiinteä osa todellisuuttamme, mutta miksi näin on ja miksi näin mahdollisesti tulee myös aina olemaan, siitä nämä kolme ajattelijaa ovat jo eri mieltä.

Mitä sitten on tämä väkivalta, josta nämä filosofit kirjoituksissaan puhuvat? Väkivallan määrittelytapoja on ymmärrettävästi monenlaisia niin filosofiassa kuin sen ulkopuolellakin. Määritelmien laajasta kirjosta johtuen esitän tässä vain pari, nykyään käsittääkseni ainakin pääpiirteittäin melko yleisesti hyväksyttyä määritelmää ja jaottelua inhimilliseen väkivaltaan liittyen (unohdamme muun luonnon tässä vaiheessa). Maailman terveysjärjestön WHO:n verkkosivuillaan käyttämän määritelmän mukaan väkivalta on ”fyysisen voiman tai vallan tahallista käyttöä tai sillä uhkaamista, joka kohdistuu ihmiseen itseensä, toiseen ihmiseen tai ihmisryhmään tai yhteisöön, ja joka johtaa tai joka voi hyvin todennäköisesti johtaa kuolemaan, fyysisen tai psyykkisen vamman syntymiseen, kehityksen häiriytymiseen tai perustarpeiden tyydyttymättä jäämiseen” (Väkivalta ja terveys maailmassa – WHO:n raportti 2005, 21). Tässä WHO:n määritelmässä väkivalta yhdistetään nimenomaan itse tekoon eikä siitä aiheutuvaan lopputulokseen, jolloin edellä esitetyn määritelmän ulkopuolelle jää tahaton väkivalta, vaikka teko johtaisikin toisen henkilön vammautumiseen.

”Vallan” käsitteen sisällyttäminen WHO:n määritelmään fyysisen voimankäytön ohella laajentaa väkivaltaisen teon määritelmää koskemaan myös sellaisia tekoja kuten uhkauksia ja pelottelua, tekoja, jotka aiheutuvat valtasuhteesta ihmisyhteisöjen sisällä tai niiden

välillä. Näin WHO:n määrittelemä väkivallan käsite pitää sisällään myös varsinaisten väkivaltaisten tekojen ohella myös erilaiset laiminlyönnit ja tekemättä jättämiset ihmisten välillä (Väkivalta ja terveys maailmassa – WHO:n raportti 2005, 21-22). Tällaisia väkivallan muotoja taas tässä tutkielmassa käsittelemäni kolme filosofia, de Maistre, Nietzsche ja Girard eivät ainakaan eksplisiittisesti sisällytä omista kirjoituksistaan pohdiskelemansa väkivallan piiriin.

WHO:n määritelmässä korostetaan väkivaltaisen teon olennaisena piirteenä teon (tai tekemättä jättämisen) tahallisuutta. Tämä piirre taas liittyy nähdäkseni varsin elimellisesti tutkimani kolmen filosofin käsittelemään inhimilliseen väkivaltaan. Tahallisuus ei toki ole mikään yksiselitteinen asia edes ihmisten välisessä väkivallassa, eläimistä ja muista elollisen luonnon olioista puhumattakaan (onko jokin eläinten välinen aggressiivinen kohtaaminen ”väkivaltaa”, vaikka siinä on ainakin seurausten tasolla selvästi samoja piirteitä kuin tässä WHO:n määritelmässä väkivallasta?). Väkivallan käytön tahallisuus ei välttämättä merkitse aikomusta myös aiheuttaa varsinaista vahinkoa toiselle. Tarkoitettun käytöksen ja tarkoitettun seurauksen välillä voi olla huomattava ero: tekijä ei useinkaan pyri aiheuttamaan toiselle osapuolelle ainakaan kaikkia niitä kielteisiä seurauksia, joita teosta tosiasiallisesti kuitenkin sitten aiheutuu (Väkivalta ja terveys maailmassa – WHO:n raportti 2005, 22). Varsin tavallisena esimerkkinä tulee mieleen jokin äkillinen kahden henkilön tappelu ravintolassa alkoholin vaikutuksen alaisena: väkivallan käyttö on kyllä ilmeistä, mutta siitä aiheutuneen vamman aiheuttaminen toiselle ei ole ollut tarkoituksellista.

WHO:n verkkosivuilla pohditaan myös eron tekemistä tahallisen vahingoittamisen tarkoituksen ja ”väkivallan käytön” tarkoituksen välillä. Väkivalta on eräiden tutkijoiden mukaan kulttuurisesti määräytynyttä: jotkut ihmiset aiheuttavat kyllä tarkoituksellisesti vahinkoa toisille, mutta eivät omien kulttuuristen taustojensa ja uskomustensa takia miellä itse tekojaan väkivaltaisiksi. WHO:n käyttämässä määritelmässä väkivalta kuitenkin määritellään ennen kaikkea suhteessa yksilöiden terveyteen tai hyvinvointiin. Vaikka tietty käyttäytymistapa voi ihmisten mielestä olla kulttuurisesti hyväksyttävää kyseisessä yhteisössä, on sitä on kuitenkin pidettävä tämän määritelmän mukaan väkivaltaisena tekona, koska se selvästikin aiheuttaa yksilöille terveydellisiä seuraamuksia. Määritelmään sisältyvät näin (ainakin implisiittisesti) erilaiset väkivaltaiset teot täysin riippumatta siitä, ovatko ne jonkin yhteisön vai yksittäisten ihmisten suorittamia, reagointia johonkin provokaatioon vai ennakoivia (itsepuolustuksellista), omaa etua tavoittelevia vai

tavoittelemattomia tai onko ne jossakin laissa määritelty rikollisiksi vai ei-rikollisiksi (Väkivalta ja terveys maailmassa – WHO:n raportti 2005, 22). Vaikka kaikki kolme käsittelemääni ajattelijaa pitävät väkivaltaa ja kärsimystä selkeän universaalina ilmiönä maailmassa, Joseph de Maistren ja René Girardin teksteissä näkyy mielestäni ainakin jonkin verran myös ihmisyhteisöissä harjoitetun väkivallan eri muotojen tietty kulttuurinen määräytyneisyys (he muun muassa esittelevät useita historiallisia esimerkkejä eri aikakausien yhteisöissä harjoitetusta väkivallasta). Nietzschen teksteissä taas tämä kulttuurisidonnainen puoli väkivallassa jää ehkä hänen yleistävästä ja ”väljemmästä” kirjoitustyylistään johtuen varsin vähälle pohdinnalle.

WHO:n piirissä on kehitelty myös väkivallan typologiaa: järjestö on laatinut väkivallan luokittelun, joka luonnehtii väkivallan eri tyyppisiä ja niiden välisiä yhteyksiä (pääasiallisena syynä oman typologian tarpeeseen oli se, että tähän saakka on tehty vain harvoja tällaisia väkivallan eri muotojen tyyppittelyjä). WHO:n väkivaltatypologia jakaa väkivallan kolmeen yleiseen luokkaan teon suorittajan ominaisuuksien mukaan:

- ihmisen itseensä kohdistama väkivalta
- ihmisten välinen väkivalta
- kollektiivinen väkivalta.

Tässä alustavassa luokittelussa erotetaan näin ihmisen itselleen aiheuttama väkivalta, toisen yksilön tai pienen ihmisryhmän aiheuttama väkivalta sekä suurempien ryhmien kuten valtioiden tai järjestäytyneiden poliittisten, sotilaallisten tai terroristiryhmien tuottama väkivalta. Itse aiheutettu väkivalta jaetaan itsemurhakäyttäytymiseen ja itsensä vahingoittamiseen. Ihmisten välinen väkivalta jaetaan kahteen alaryhmään, toisaalta perhe- ja parisuhdeväkivaltaan ja toisaalta yhteisölliseen (eli yleensä kodin ulkopuolella tapahtuvaan) väkivaltaan. Kollektiivinen väkivalta taas jaetaan sosiaaliseen, poliittiseen ja taloudelliseen väkivaltaan. Toisin kuin kaksi muuta luokkaa, nuo kollektiivisen väkivallan alalajit antavat jo nimissään selkeitä viitteitä myös väkivallan tekijöinä olevien suurempien ihmisryhmien tai valtioiden mahdollisista motiiveista (eli sosiaaliset, poliittiset ja taloudelliset motiivit) (Väkivalta ja terveys maailmassa – WHO:n raportti 2005, 23-24). Kolme tässä työssäni tutkimaani filosofia pohtivat kirjoituksissaan näistä väkivallan kolmesta pääluokasta lähinnä kahta jälkimmäistä, eli yksilöiden välistä väkivaltaa ja kollektiivista väkivaltaa.

Vapaasti muokattavan verkkotietosanakirja Wikipedian määritelmän mukaan väkivalta tarkoittaa ”vallan käyttöä siten, että se tuottaa vahinkoa ihmisille tai eläimille”. Väkivallan avulla pyritään alistamaan joku toinen tai saavuttamaan jokin tietty tavoite. Wikipedian artikkelissa esitellään myös WHO:n jaottelusta eroava väkivallan kolmijako: Wikipedian mukaan sanalla "väkivalta" on viitattu pääasiassa nimenomaan fyysiseen väkivaltaan, mutta yleisessä käytössä ovat myös käsitteet ”henkinen väkivalta” ja ”rakenteellinen väkivalta”. Henkinen väkivalta pitää sisällään esimerkiksi toisen ihmisen loukkaamisen ja nöyryyttämisen sanallisesti. Rakenteellisella väkivallalla tarkoitetaan puolestaan sellaista paljolti epäsuoraa väkivaltaa, joka kohdistuu yleensä erilaisia ihmisryhmiä kohtaan. Kyseessä on siis ennen kaikkea yhteiskunnan rakenteiden kautta tapahtuva ihmisten alistaminen. Wikipedian artikkelissa todetaan, että sodat ja vainot ovat näyttävimpiä esimerkkejä ihmisten välisestä väkivallasta, mutta suurin osa väkivallasta tapahtuu pienemmässä mittakaavassa, ja jää siksi vähemmälle huomiolle (Wikipedian artikkeli ”Väkivalta”). Tässä työssä käsitelty väkivalta kuuluu lähinnä fyysisen väkivallan kategoriaan, mutta kaksi muutakin kategoriaa tulee jonkin verran esille (muun muassa rakenteellinen väkivalta erilaisia vähemmistöjä kohtaan Girardin yhteydessä).

Merkittävin ja näkyvin väkivallan muoto ihmiskunnan historiassa on luonnollisesti ollut juuri sota, universaali inhimillinen ilmiö jota tutkimistani filosofiista lähinnä de Maistre ja Nietzsche pohtivat, René Girard taas käsittelee tätä aihetta selvästi vähemmän. Wikipedian erään määritelmän mukaan ”sota on kahden ihmisyhteisön väkivaltainen yhteenotto, joka sisältää monien yksilöiden henkilökohtaisista intresseistä riippumatonta tappamista” (Wikipedian artikkeli ”Ihminen”). Toisen Wikipediassa esiintyvän määritelmän mukaan taas sota on ”tappavaa väkivaltaa sisältävä aseellinen yhteenotto valtioiden, organisaatioiden tai suhteellisen suurten ihmismäärien kesken” (Wikipedian artikkeli ”Sota”). Sota onkin yksi esimerkki siitä, miten yhteiskunnat ja yhteisöt pyrkivät rajoittamaan väkivaltaa tai monopolisoimaan sen vain tietyille tahoille, ennen kaikkea valtiolle. Max Weberin tunnettu määritelmä valtiolle on, että valtio on taho, jolla on legitimeetti väkivallan monopoliin tietyllä alueella. Thomas Hobbesin mukaan valtioton ”luonnontila” on väkivaltainen ja kaoottinen tila, jossa käydään ”kaikkien sotaa kaikkia vastaan”. Tästä turvattomuuden tilasta eroon päästäkseen yksilöt solmivat ns. yhteiskuntasopimuksen, eli sopivat valtion perustamisesta ja osan siihenastisista oikeuksistaan luovuttamisesta sille. Valtiossa suvereenille esivallalle luovutetaan myös yksinoikeus väkivallan hallintaan ja käyttöön.

Tässä pro gradu –työssäni pyrin siis tutkimaan ja vertailemaan Joseph de Maistren, Friedrich Nietzschen ja René Girardin näkemyksiä väkivallan, eräänä sen keskeisenä muotona sodat väistämättömyydestä ja jopa välttämättömyydestä maailmassa. Näiden kolmen filosofin näkemykset tämän väistämättömyyden syistä eroavat enemmän tai vähemmän toisistaan: ranskankieliset metafysisesti suuntautuneet katolilaiset konservatiivit de Maistre ja Girard ovat näkemyksissään ja uhriteorioissaan selvästi lähempänä toisiaan kuin mitä kumpikaan on saksalaista radikaalia perspektivistipragmatistia ja ateistia Nietzscheä (tosin myös de Maistren ja Girardin näkemysten välillä on selvät eronsa, kuten jatkossa ilmenee). Girard on kyllä tutustunut molempien vanhempien filosofien ajatuksiin, ja myös kommentoi niitä teoksissaan; de Maistren uhriteorialla on epäilemättä ollut vaikutusta Girardin oman uhriteorian muotoutumiseen. Sen sijaan de Maistren ja Nietzschen välillä ei mitään varsinaista suoraa historiallista vaikutusyhteyttä näytä olleen, sillä Nietzsche ei mitään ilmeisimmin ollut lainkaan tutustunut de Maistren kirjalliseen tuotantoon (mikä ei sinänsä ole kovin yllättävää, koska Nietzsche ei ylipäänsä pyrkinyt perehtymään kovin perusteellisesti länsimaisen filosofian pitkän perinteen yksityiskohtiin).

Mitä tulee kirjalliseen tyyliin ja asioiden esittämistapaan, ovat de Maistre ja Nietzsche tässä suhteessa vuorostaan lähempänä toisiaan kuin Girardia. De Maistrella ja Nietzscheellä on molemmilla hyvin rikas ja värikäs, kaikkea analyttistä pikkutarkkuutta ja järjestelmällisyyttä karttava kirjoitustyyli, jossa väitteet esitetään usein sangen hyökkäävään ja ehdottomaan tapaan. Molempien tavallisena tyyliinä on asioiden voimakas kärjistäminen, aina äärimmäisyyksiin saakka. Voitaisiinkin väittää, että sekä de Maistre että Nietzsche haluavat aivan tietoisesti hätkähdyttää lukijoitaan, pyrkien näin herättämään lukijansa pohtimaan lukemaansa. Tyyllillisestä taituruudesta molemmille ovatkin antaneet tunnustusta myös sellaiset henkilöt, jotka muutoin tuomitsevat jyrkästi heidän näkemyksensä. Kun Svante Nordin *Filosofian historiassaan* osuvasti sanoo: ”Mistä ikinä de Maistrea voidaankin syyttää, ei kuitenkaan latteudesta” (Nordin 1999, 387), sama epäilemättä sopii täydellisesti Nietzscheen. Näiden kahden filosofin tekstien lukeminen ei tosiaan ole pitkäväteinen kokemus: heidän värikkäät kielikuvansa sekä pelottavat että kiehtovat, herättäen lukijassa selkeitä kannanottoja sekä heidän näkemystensä puolesta että niitä vastaan.

Edellisessä mielessä nykyfilosofi René Girard eroaa jonkin verran de Maistresta ja Nietzschestä: hänen tapansa kirjoittaa on analyttisempi ja teoreettisempi, ja hän pyrkii suurempaan käsitteelliseen täsmällisyyteen. Mutta vaikka Girardin teksti on paikka paikoin hieman raskasta ja kahden muun ajattelijan tekstejä vaikeammin avautuvaa, hänen käyttämänsä värikkäät ja välillä melko kauhistuttavatkin historialliset esimerkit rituaalisista murhista, inestistä, ”hirviökaksoisolennoista” ja kannibalismista pitävät lukijan mielenkiinnon kyllä hereillä. Vetämissään johtopäätöksissä ihmiselämästä ja yleensäkin maailmanmenosta kaikki kolme ajattelijaa ovat omaperäisiä ja radikaaleja, ja kaikkien ajatukset ovatkin herättäneet myös runsaasti kritiikkiä ja vastaväitteitä lukijoissa; täysin kylmiksi he eivät lukijoitaan hevin jätä.

Erityisesti Joseph de Maistre ja Friedrich Nietzscheä yhdistää kirjoitustyylin ohella myös jyrkän kriittinen suhtautuminen modernisaatioon ja sen mukanaan tuomiin erilaisiin ilmiöihin: molemmat kiistävät demokratian ja modernin länsimaisen tieteen arvon, molemmat näkevät modernisaation kaikkine universalistisen rationalismin ihanteineen lähinnä rappeutumisprosessina, jonka kuluessa nihilismi on vallannut alaa. Näin sekä de Maistre että Nietzsche näkevät modernin historian paljolti dekadenssin ja nihilismin leviämisenä. Vaikka heidän tulkintansa tämän nihilismin sisällöstä onkin erilainen, nihilismisyytösten kohteena oleva ilmiö, tai ainakin sen sosiaaliset ja intellektuaaliset oireet ovat melko samat molempien filosofien diagnoosissa. Tässä suhteessa René Girard on tietysti konservatismistaan ja modernin eri puolia kohtaan tuntemistaan epäilyksistä huolimatta hieman eri linjoilla. Vaikka Girardin näkemys modernista yhteiskunnasta on paikka paikoin melko synkkä, jopa apokalyptinen (väkivalta ei ole kadonnut mihinkään, se on vain naamioitu aiempaa tehokkaammin ja entistä vapaampi yhteiskunta on samalla entistä avuttomampi väkivallan anarkistisen voiman edessä), tukee hän nähdäkseni kuitenkin periaatteessa länsimaista demokratiaa ja humanismin ihanteitakin. Girardilla ei ole kuitenkaan mitään erityisiä illuusioita niiden suhteen: hänen mukaansa ne parhaimmillaankin vain pitävät kurissa perimmäistä väkivaltaa ja estävät kansanjoukkoja lynkkaamasta syntipukkeja mielivaltaisesti.

De Maistre ja Nietzsche suhtautuvat vielä Girardia torjuvammin valistuksen rationalistiseen edistysuskoon sekä optimistiseen ihmiskäsitykseen: heille elämän pohjavire on yleensäkin sangen irrationaalinen ja modernin tieteen selitysmallien tavoittamattomissa (tosin myös Girardin mielestä moderni tiede ja tieteellinen järki ovat

varsin kykenemättömiä selittämään esimerkiksi uskontojen ja erilaisten uskonnollisten rituaalien primitiivistä alkuperää). De Maistren ja Nietzschen erottaa Girardista se, että heille molemmille demokratia ja tasa-arvo ovat selkeästi vastoin sekä luontoa että ihmisluontoa, merkki valistusaatteiden mukanaan tuomasta rappiosta ja dekadenssista. De Maistre että Nietzsche ovatkin siinä mielessä samantyyppisiä traditionalisteja, että molemmat uskovat autoritaariseen ja aristokraattiseen (tai oligarkkiseen) yhteiskuntamalliin selkeine luokkaeroineen ja voimakkaine johtajanvaltoineen (siitä, mistä esimerkiksi valtion suvereeni hallitsija saa ja millä oikeuttaa tämän valtansa, ovatkin he jo täysin eri mieltä). Girard sen sijaan on nähdäkseni asettunut (kaikista edellä mainituista epäilyksistään huolimatta) ainakin periaatteessa modernin länsimaisen demokraattisen yhteiskuntajärjestelmän kannalle.

De Maistren että Nietzschen ajattelun ilmeinen anti-demokraattisuus ja -liberaalisuus luo vielä erään yhdistävän tekijän heidän välilleen: molempia on usein syytetty 1900-luvun totalitarististen ajatussuuntausten edelläkävijäksi ja oppi-isäksi. Sekä oikeisto- että vasemmistoradikalismien on katsottu saaneen vaikutteita näiltä kahdelta autoritaarisen johtajanvallan puolestapuhujalta; tämä on ollut muun muassa brittifilosofi Isaiah Berlinin näkemys (ks. esimerkiksi Berlin 2003, 126-127, 158, 173). Toisaalta Berlinin tunnustus de Maistren merkityksestä ja arvosta 1900-luvun uusien epädemokraattisten aatevirtausten ja totalitaaristen yhteiskuntamallien ”kauhistuttavan profeetallisena” ennustajana ja kuvaajana (mm. Berlin 2003, 102, 174) sopii hyvin myös Nietzscheen. Kummankin kirjoituksia on tulkittu hyvin eri tavoin myöhemmin; tunnetusti eräät 1900-luvun fasiset suuntaukset ovat pyrkineet hyödyntämään varsinkin Nietzschen ajatuksia omien oppiensa perustelemisessa. Tällaiset pyrkimykset ovat kuitenkin usein perustuneet tarkoituksellisen valikoivaan ja vääristeleväänkin tulkintatapaan. Ei kummastakaan filosofista hevin varsinaista liberaalin demokratian puolestapuhujaa saa, mutta väitteissä suorasta fasismin oppi-isyydestä on nähty heidän ajattelunsa kovin yksipuolisesti.

Lähteinä tässä tutkimuksessa olen käyttänyt de Maistren osalta hänen teostensa englanninkielisiä käännöksiä ja Nietzschen teosten osalta käsiini saamia suomennoksia (lähinnä myöhäistuotannosta). René Girardin omien teosten osalta merkittävin lähde on ollut hänen suomennettu perusteoksensa *Väkivalta ja pyhä* (2004). Viime vuosikymmenten merkittävimpiin de Maistre –tutkijoihin kuuluvan Richard Lebrunin teokset ovat olleet Isaiah Berlinin kirjoitusten ohella tämän työn kannalta keskeisiä lähteitä, mitä tulee de

Maistre -kommentaareihin. Omien tutkimustensa ohella Lebrun on kääntänyt monia de Maistren kirjoituksia ranskasta englanniksi. Käsiini saamat filosofian historian yleisesitykset käsittelevät de Maistrea suppeasti tai eivät lainkaan, mutta internetistä tietoa hänestä näkyy löytyvän kohtuullisesti, joukossa myös hänen omia tekstejään englanniksi käännettynä. Suomesta de Maistrea käsittelevää tutkimuskirjallisuutta saa ylipäänsä tällä hetkellä niukasti. Sen sijaan Nietzschen osalta tutkimuskirjallisuudesta kaikilla kielillä on selkeästi ”runsaudenpula”; olen hänen osaltaan keskittynyt paljolti filosofian yleisesityksiin ja suomenkielisiin tutkimuksiin, kuten pro graduihin. Myös Girardin ajattelusta on ilmestynyt runsaasti tutkimuksia, muutamia myös suomeksi, ja internetistä löytyy varsin paljon häntä koskevaa materiaalia. Olenkin käyttänyt hänen kohdallaan muita enemmän verkosta löytyvää aineistoa: mm. hänen ajattelunsa kriittiselle tutkimukselle omistetun samannimisen kollokvion ylläpitämä verkkosivusto *Colloquium on Violence & Religion* on hyvä opastus hänen ajatteluunsa, samoin Philippe Cottetin toimittama Girard-sivusto.

1.2 Henkilöiden elämänvaiheet ja kirjallinen tuotanto

Joseph de Maistre syntyi tuomarin poikana vuonna 1753 Chamberyssa Savoijin alueella, joka vielä tällöin oli osa pohjoisitalialaista Piedmont-Sardinian kuningaskuntaa. Näin de Maistre, vaikka olikin ranskalainen kieleltään ja kulttuuriltaan, ei koskaan ollut varsinaisesti Ranskan valtion kansalainen (hänet kuitenkin yleensä mielletään ranskalaiseksi filosofiksi). De Maistre opiskeli Torinon yliopistossa oikeustiedettä, teologiaa ja filosofiaa, valmistuen vuonna 1772. De Maistren opillinen sivistys filosofian ja monen muun tieteenalan suhteen olikin sängen laaja, ja hän luki filosofian klassikoita sujuvasti useilla kielillä. Yliopistosta palattuaan de Maistre asettui isänsä tavoin valtionhallinnon palvelukseen Savoijiin. Samoihin aikoihin de Maistre myös meni mukaan vapaamuurarijärjestön toimintaan, ja vapaamuurareiden ideologiaan liittyvä mystisismi vaikutti omalta osaltaan hänen näkemystensä muotoutumiseen. Lisäksi hän sai vaikutteita ns. martinisteilta, Louis-Claude de Saint-Martinin perustamalta illuministiselta katolilaiselta mystikkoveljeskunnalta. (Lebrun 1988, 3-24, 53-69; Lebrun 2001a, 4; Lebrun 2001b, 156.)

Hyvin suuresti Joseph de Maistren ajatteluun ja elämään vaikutti vallankumouksen puhkeaminen Ranskassa vuonna 1789. De Maistre järkyttyi vallankumouksen tuomista radikaaleista uudistuksista, ja erityisesti vallankumousta seuranneesta voimistuneesta väkivallan kierteestä. Järkytys kehittyi pian ankaraksi paheksunnaksi, ja de Maistre alkoi kritisoida Ranskan vallankumousta kirjoituksissaan, vaaten jyrkin sanakääntein Bourbonien hallitsijasuvun palauttamista valtaan ja muutoinkin paluuta vanhaan yhteiskuntajärjestykseen. (Lebrun 1988, 95-109; Lebrun 2001b, 156-157.)

Ranskan uusi vallankumousarmeija miehitti Savoijin vuonna 1792, ja de Maistre perheineen katsoi parhaaksi paeta maasta. Alueen Ranskaan liittämisen seurauksena de Maistre myös menetti Savoijiin jääneen omaisuutensa, mikä entisestään voimisti hänen kielteistä asennettaan Ranskan uusia vallanpitäjiä kohtaan. Maanpaossa de Maistre myös aloitti varsinaisen kirjallisen toimintansa Ranskan vallankumouksen ja yleensäkin valistusateiden kriitikkona. Oleskeltuaan jonkin aikaa Lausannessa ja Sardiassa de Maistre sai nimityksen Piedmont-Sardinian kuninkaan lähettilääksi Venäjälle, ja hän vietti vuodet 1803-1817 Aleksanteri I:n hovissa Pietarissa. Palattuaan Venäjältä de Maistre toimi vielä lyhyen aikaa Piedmont-Sardinian oikeusministerinä; hän kuoli Torinossa vuonna 1821. (Lebrun 1988, 108-119, 142; Lebrun 2001a, 4-5.)

De Maistren kirjallisen tuotannon pääteokset syntyivät hänen pakonsa Savoijista jälkeen. *Les Considérations sur la France* (1797) käsittelee Ranskan vallankumousta, ja de Maistre tuomitsee siinä ankarasti vallankumouksen ”väkivaltaisuuden, moraalittomuuden ja ateismin”. *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* (1814) esittelee de Maistren poliittista ja yhteiskuntafilosofiaa. *Du Pape* (1817) korostaa paavin vahvan auktoriteetin ja paavin erehtymättömäksi julistamisen (kirkon virallista oppia koskevissa tulkinnoissaan) tärkeyttä Euroopan tulevan poliittisen vakauden kannalta. *Les Soirées de Saint-Pétersbourg* (1821) käsittelee dialogin muodossa erilaisia filosofisia ja teologisia kysymyksiä; kirjan kuuluisa liite *Eclaircissement sur les sacrifices* sisältää de Maistren kohua herättäneet ajatukset väkivallasta ja kärsimyksestä sovitusuhrina ihmisen syyllisyydestä ja näin väistämättömänä osana ihmiselämää. Lisäksi de Maistre kirjoitti teokset muun muassa pahamaineisesta Espanjan inkvisitiosta (puolustellen sitä) sekä Baconin ja Rousseauin filosofioista (kritisoiden niitä). (Lebrun 2001a, 4-8.)

Friedrich Nietzschen elämänvaiheet ovat melko tunnetut: hän syntyi luterilaiseen pappissukuun vuonna 1844 Röckenissä silloisessa Preussin kuningaskunnassa. Hänen pastori-isänsä kuoli Friedrichin ollessa vasta viisivuotias, ja poika kasvoi suvun naisten huostassa. Nietzsche opiskeli filologiaa Bonnin ja Leipzigin yliopistoissa, ja tuli lahjakkuutensa ansiosta nimitetyksi jo 24-vuotiaana klassisen filologian professoriksi Baselin yliopistossa Sveitsissä. Heikentyneen terveydentilansa vuoksi hän joutui jo vuonna 1879 jättämään virkansa yliopistossa, minkä jälkeen hän omistautui filologian sijaan kokonaan filosofialle ja kirjoittamiselle. Nuori Nietzsche ihaili ja sai vaikutteita Arthur Schopenhauerin pessimistisestä elämänfilosofiasta ja Richard Wagnerin romanttis-idealismista musiikista, mutta sanoutui niistä myöhemmin irti. Virasta eroamista seurannut kiihkeän luova kirjallinen kausi päättyi henkiseen romahdukseen Torinossa vuonna 1889. Loppuvuotensa Nietzsche vietti lamaantuneessa tilassa äitinsä ja sisarensa hoivissa; hän kuoli vuonna 1900. (Nordin 1999, 379-386; Kunnas 1981, 11-28; Hayman 2004, 506-507, 561- 564.)

Nietzschen ajattelun pääpiirteet ovat myös melko tunnetut: edellä mainittujen traagisen elämäntähtäyksen, modernin erilaisten piirteiden kuten rationalismin, uskon tieteseen, demokratian ja liberalismien kritiikin sekä kristinuskon ym. transsendenttisen torjumisen ohella niitä ovat tieto-opillinen perspektivismi, ajatus ”herra- ja orjamoraalista” (kaikkien arvojen uudelleenarvioimisen pyrkimyksineen), yli-ihmisoppi, ”ikuisen paluun” ajatus ja ajatus vallantahdosta elämän immanenttina perusvoimana tai –vaistona. Hänen teoksistaan ehkä tunnetuimmat (ilmestymisjärjestyksessä) ovat *Tragedian synty*, *Inhimillistä, liian inhimillistä*, *Historian hyödyistä ja haitasta*, *Iloinen tiede*, *Näin puhui Zarathustra*, *Hyvän ja pahan tuolla puolen*, *Moraalin alkuperästä*, *Epäjumalten hämärä*, *Antikristus* ja *Ecce Homo*. Valtaosa Nietzschen tuotannosta on käännetty suomeksi, mutta osa teoksista on nykyisin melko vaikeasti löydettävissä kirjastoista tai kirjakaupoista. Asia ei ole kuitenkaan kovin merkittävästi haitannut tämän tutkielman tekemistä. Nietzsche myös toistaa itseään melko paljon myöhäistuotannossaan, joten ongelma ei mielestäni ole kovin suuri. Tämän työn kannalta hänen näkemyksensä kiteytyy ehkä kaikkein parhaiten *Zarathustrassa*, *Moraalin alkuperässä* ja *Epäjumalten hämärässä*. Viitattessani Nietzschen teoksiin, viittaan aina niiden sivunumeroihin: koska olen käyttänyt lähes yksinomaan suomenkielisiä käännöksiä, olen kokenut tämän viittaamistavan yksinkertaisimmaksi ja yhtenäisimmäksi käytännöksi (monesti näkee kyllä myös viitattavan Nietzschen teosten alalukujen numeroihin, varsinkin ei-suomenkielisiä painoksia käytettäessä).

Filosofi, uskontotieteilijä ja kirjallisuuskriitikko René Girard on syntynyt vuonna 1923 Avignonissa Ranskassa. Opiskeltuaan ensin keskiajan historiaa Pariisissa hän siirtyi 1947 opiskelemaan Yhdysvaltoihin, jossa väitteli historiasta Indianan yliopistossa 1950. Opetettuaan eri aineita useissa yliopistoissa Yhdysvalloissa hän jäi eläkkeelle vuonna 1995. Hänet on nimitetty synnyinmaassaan Ranskan Akatemian, maan arvostetuimman akateemisen instituution jäseneksi. Girardin tieteellinen tutkimusalue ja kirjallinen tuotanto on ollut laaja: hän on kirjoittanut filosofian ohella antropologiasta, teologiasta ja kirjallisuudesta. Girardin filosofisen antropologian alaan kuuluvien teosten keskeisiä teemoja ovat olleet ”mimeettinen halu” subjekti–malli–objekti -kolmoissuhteinen, ”uhrikriisi”, syntipukkimekanismi sekä väkivallan ja pyhän kaksoisluonne; vaikutteita ajatteluunsa hän on saanut muun muassa Freudilta ja psykoanalyttisesta teoriasta sekä strukturalismista. (Williams 1996c, 1-6; Wikipedian artikkeli ”René Girard”).

Ajan myötä René Girardin näkemykset ovat kehittyneet yhä selkeämmin kristilliseen (katolilaiseen) suuntaan, mikä ei tosin vielä näy mitenkään selkeänä hänen osaltaan päälähteenä käyttämässäni *Väkivalta ja pyhä* –teoksessa (alkuperäisteos *La violence et le sacré* 1972). Tästä syystä käytänkin paljolti nimenomaan tätä teosta tässä tutkielmassani: Girardin kirjassa esittämät pääväitteet ovat siinä vielä paljolti kristillisestä teologiasta riippumattomia, eli sovellettavissa yleisemminkin ihmisyyhteisöjen ja uskontojen kehitykseen. Merkittävä yleiskatsaus Girardin näkemyksiin ja samalla toinen keskeinen Girard-lähde tämän tutkimuksen kannalta on ollut James G. Williamsin toimittama *The Girard Reader* (1996), jossa Girardin itsensä eri aikoina kirjoittamien tekstien kautta esitellään tiivistetysti hänen ajattelunsa pääpiirteet. Girardin muita keskeisiä teoksia ovat *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961) ja *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), ja hän myös jatkaa kirjoittamista edelleen. Girardin ajattelua tutkimaan ja kehittämään edelleen ovat eräät hänen ystävänsä ja kollegansa perustaneet jo edellä mainitun erityisen kollokvion nimeltään *Colloquium on Violence & Religion*; kollokvio kokoontuu vuosittain Euroopassa tai Yhdysvalloissa. (Williams 1996c, 1-6; Wikipedian artikkeli ”René Girard”). Girard ja häneltä vaikutteita saaneet tutkijat ja ajattelijat muodostavatkin nykyisin aivan oman mielenkiintoisen eri tieteenaloilla vaikuttavan koulukuntansa antropologiassa, teologiassa, filosofiassa ja kirjallisuudentutkimuksessa.

Käsittelen seuraavassa näitä kolmea ajattelijaa kronologisessa järjestyksessä, eli ensin Joseph de Maistre (1753–1821), sitten Friedrich Nietzsche (1844–1900) ja lopuksi René Girard (1923-), järjestyksessä mikä mielestäni muodostaa monista eroista huolimatta tietyn ajatuksellisen jatkumon. Kronologisen lähestymistavan eräiden yleisten etujen (kuten henkilöiden vaikutussuhteiden toisiinsa vaivattomamman esittelyn) ohella näen tämän etenemisjärjestyksen perusteeksi sen, että näistä ajattelijoista viimeisin eli Girard on, kuten edellä jo todettiin, tutustunut sekä de Maistren että Nietzschen näkemyksiin ja myös itse kommentoi niitä teksteissään. Sen sijaan Nietzsche ei tosiaan ollut mitä ilmeisimmin lainkaan tutustunut itseään aikaisemman filosofin de Maistren kirjoituksiin, joten de Maistren ja Nietzschen näkemysten välistä vaikutussuhdetta ei näytä olleen olemassa (tai jos kuitenkin sattuisi olemaan, sitä ei ainakaan pystyttäne todistamaan).

2. JOSEPH DE MAISTRE JA MAAILMA VERISENÄ ALTARINA

2.1 Väkivalta väistämättömänä osana maailmaa ja ihmisluontoa

Kuten johdantoluvussa jo mainittiin, Joseph de Maistren syvän pessimistisen ja ”raadollisen” käsityksen ihmisluonteesta ja elämästä yleensä on katsottu palautuvan paljolti hänen kokemuksiinsa Ranskan vallankumouksesta. Vallankumouksen väkivaltaisuudet yhdessä esiinnousseiden uusien radikaalien ajatusten yhteiskuntajärjestyksestä, tieteestä ja uskonnosta kauhistuttivat de Maistrea, joka katsoi velvollisuudekseen puolustaa kirjoituksillaan traditionaalisia kristillisiä arvoja ja normeja. Samalla de Maistre arvosteli toisen konservatismiin oppi-isän ja Ranskan vallankumouksen kriitikon brittiläisen Edmund Burken tavoin valistusfilosofeja kuten Rouseautta ja Voltairea uusien moraalittomien ja ateististen ajatusten levittämisestä, ajatusten jotka sitten ilmenivät Ranskan vallankumouksen ”katastrofissa”. Burken konservatismi on kuitenkin yhtäläisyyksistä huolimatta maltillisempaa kuin de Maistren, eikä siihen sisälly samanlaista maistrelais-nietzscheläistä edustuksellisen demokratian vastaisuutta eikä Burken protestanttisuudesta johtuen ymmärrettävästi samanlaista paavin erehtymättömän auktoriteetin korostamista kuin de Maistrella. (Lebrun 2001b, 153-172; Berlin 1994.)

Ranskan veriseksi kääntynyt vallankumous oli de Maistren mukaan suoranainen malliesimerkki ihmisluonnon turmeltuneisuudesta, ihmisen pohjimmaisesta pahuudesta. 1700-luvun valistusfilosofien naiivi käsitys ihmisen perusluonnon hyvyydestä (ja erityisesti ”vaaralliseksi sofistiksi” kutsumansa Rousseauin näkemys) saa de Maistrelta jatkuvaa murskaavaa kritiikkiä osakseen; de Maistren mielestä ”meidät on saastuttanut moderni filosofia, joka on opettanut meille, että kaikki on hyvää”. Todellisuudessa paha on tunkeutunut kaikkialle, ja ”hyvin todellisessa mielessä kaikki on paha, koska mikään ei ole oikealla paikallaan”. (De Maistre 1993, 34; de Maistre 1994, 31; Nordin 1999, 387-388.) Tässä lainauksessa Ranskan vallankumouksen de Maistressa synnyttämä pessimismi ilmenee hyvin selkeänä; asiat näyttäisivät olevan kehittymässä aina vain huonompaan suuntaan uudessa modernisoituvassa maailmassa. Em. suhteessa de Maistre näyttäisikin olevan ainakin jossakin määrin samoilla linjoilla eräiden nykyajan postmodernistien kuten esimerkiksi Jean-Francois Lyotardin ja Jean Baudrillardin kanssa, jotka ovat kritisoineet tiettyjä ”modernin projektin” piirteitä (vaikkeivät toki de Maistren tavoin kaipailekaan vanhaa aristokraattista sääty-yhteiskuntaa takaisin). Monien postmodernistien mukaan valistuksen universalismin tilalle on tullut kaiken salliva relativismi, ja universaaleista päämääristä on samalla luovuttu: Lyotardin sanoin ”suurten kertomusten” aika on ohi. (Pranchère 2001b, 296-297.) Tosin Risto Saarinen pitää juuri René Girardia teoksessaan *Sosiaalietiikka ja uskonnon eetos* eräänlaisena ”viimeisenä suuren kertomuksen filosofina, joka itse rannalla seisoen katsoo postmodernismin merta” (Saarinen 1999, 60).

De Maistren teoksessaan *Les Soirées de Saint-Pétersbourg* ilmaiseman näkemyksen mukaan koko luomakunnassa pätee yleensäkin universaali ja vääjäämätön laki ”syö tai tule syödyksi”. Kaikkialla elollisessa luonnossa on hallitsevana elementtinä avoin väkivalta: ”heti kun jätät elottoman luomakunnan, havaitset väkivaltaisen kuoleman säädöksen olevan kaiverrettuna elämän todellisiin rajoihin”. Kaikista verenhimoisista pedoista kaiken verenhimoisin on kuitenkin ihminen: ”Hän tappaa hankkiakseen ravintoa, hän tappaa hankkiakseen vaatteita, hän tappaa koristautuakseen, hän tappaa hyökätäkseen ja hän tappaa puolustautuakseen, hän tappaa oppiakseen jotakin ja hän tappaa huvin vuoksi, hän tappaa tappaakseen...”. (De Maistre 1993, 216; Bradley 2001, 79; Berlin 1994.) Tämä on siis de Maistren varsin tyly vastaus luonnontilan ja ihmisen hyvyyteen uskoneille valistusfilosofeille, kuten Rousseaulle.

Ihminen on de Maistrelle luomakunnan ”kauhea kuningas”, joka muiden elämänmuotojen hävittämisen ohella kohdistaa tuhoamisvimmansa myös toisiin ihmisiin, minkä seurauksena syntyy alituisesti sotia ja muuta ihmisten välistä verenvuodatusta (de Maistre 1993, 216-217). Luomakunnan kuningas näyttäisi siis kantavan kruunuaan ja hoitavan tehtävänsä varsin huonosti de Maistren näkökulmasta, vaikkei luonnolleen ja perisyntiin turmelemalle olemukseen mitään toisaalta itse voikaan. De Maistren näkemys on nähdäkseni tietyssä mielessä enemmän tai vähemmän darwinistinen: elämä on jatkuvaa kamppailua olemassaolosta ja kilpailua elintilasta, väkivaltaista vastakkainasettelua niin lajien välillä kuin sisälläkin (toki Darwinin evoluutioteoria muutoin on suoranainen antiteesi de Maistren kreationismille).

Ihmisellä on Joseph de Maistren mukaan selvästikin luontainen taipumus ja halu sotimiseen muita lajinsa edustajia vastaan. Monen muun tavoin de Maistre katsoo, että sota on omituinen, järjellä käsittämätön asia: mikä saa muutoin rauhallisen, lempeän ja sääliväisen ihmisen, joka vuodattaa jopa kyyneliä kotieläimen surmaamisesta, surmaamaan taistelussa toisia ihmisiä ilman tunnonvaivoja? Miksi sotilas menee hallitsijansa käskystä vastaanpanematta taisteluun, jossa hänellä on itse asiassa suuri todennäköisyys tulla itse surmatuksi? De Maistren vastaus on, että ihmisen luontainen halu uhrata itsensä tällä tavoin hallitsijansa tai valtionsa puolesta on yhtä perustavaa laatua kuin halu itsesäilytykseen. Sota on inhimillisen keksinnön sijaan jotakin jumalaista ja deterministisen pysyvää, se on ”maailman ikuinen ja kauhea laki”. (De Maistre 1993, 205-220; Berlin 2003, 120-122.) Toisaalta on mielenkiintoista havaita, että de Maistre teoksessaan *Les Soirées de Saint-Pétersbourg* heittää myös ilmoille ajatuksen Euroopan (mutta ei kuitenkaan koko maailman) kansakuntien liitosta sotien lopettamiseksi kansojen välillä, ja kysyy, miksei tällaista liittoa ole vielä onnistuttu toteuttamaan? Vastaus kysymykseen on kylläkin tyypillisen maistrelainen: epätäydellinen ihmisluonto ja ennen kaikkea maailmaa hallitseva ”ihmisveren vuodatusta vaativa mystinen ja kauhistuttava laki” ovat väistämättä estäneet tällaiset yritykset. (De Maistre 1993, 211-212.)

Koska ihmisen perusluonto on siis paha ja perisyntiin turmelema, ei väkivallasta ja sodista voida koskaan päästä pysyvästi eroon. De Maistre katsoo ”maan huutavan verta”, eikä sen suinkaan tarvitse huutaa sitä turhaan, tämän takaa jo väkivaltainen ihmisluonto. Valistusfilosofien näkemys ihmisen rationaalisesta perusolemuksesta saa de Maistrelta taas jyrkkää kritiikkiä osakseen: sota ”suurena inhimillisenä absurdeettina” ylittää selvästi

ihmisjärjen selityskyvyn, kuten edellä todettiin. Ihmislajin selittämätön ja ikuinen viehtymys sinänsä irrationaaliseen sotimiseen näyttää de Maistren mukaan myös liittyvän ihmisluonnon pohjimmaiseen ambivalenssiin: ”mikään ei ole enemmän vastoin ihmisen luontoa, kuitenkin mikään ei ole samalla vähemmän vastenmielistä hänelle; hän tekee innolla sellaista mitä hän toisaalta katsoo kauhulla”. (De Maistre 1993, 33-39, 216-217; Bradley 2001, 76-77; Berlin 1994.)

Edellisen kappaleen viimeinen lause tuo jonkin verran mieleen freudilaisen psykoanalyysin näkemyksen tiedostamattoman ja tietoisuuden suhteesta ja tiedostamattoman aineksen vaikutuksesta ihmisen toimintaan, vaikkei de Maistrea sentään varsinaiseksi freudilaiseksi filosofiksi hevin voidakaan kutsua. Tämän havainnon de Maistren ja Freudin näkemysten tietyistä yhtäläisyyksistä on tehnyt myös valistuksen vastaisia ajattelijoita (*”Counter-Enlightenment”*) tutkinut Graeme Garrard, joka artikkelissaan *Joseph de Maistre's Civilization and its Discontents* katsoo Freudin ja de Maistren jakavan saman modernin ihmiskuvan, käsityksen ihmisestä sisäisesti ristiriitaisena ja jakautuneena olentona, joka joutuu ”alituisesti taistelemaan estääkseen synnynnäistä lajiaggressiivisuutta syöksemästä yhteisöä hobbesilaiseen kaikkien sotaan kaikkia vastaan”. Tästä syystä ihmisen aggressiivisia vaistoja ja viettejä täytyy kaikin keinoin pyrkiä rajoittamaan ja kontrolloimaan. Garrardin mukaan sekä Freud että de Maistre pelkäsivät valistuksen projektin merkittävästi löyhentäneen sosiaalisia, uskonnollisia ja poliittisia siteitä yksilöiden välillä, mikä taas saattaisi jouduttaa ”yhteisön hauraan rakennelman romahtamista”. (Garrard 1996, 429-446.) Hieman samantapaisia näkemyksiä tulee myöhemmin esiin myös Rene Girardin ajattelun yhteydessä. Sekä Nietzsche että Girardin ajattelun kohdalla erilaisia yhtäläisyyksiä Freudiin löytyy myös selkeästi, kuten tässä työssä jatkossa ilmenee.

Maailmassa vallitsee de Maistren mukaan ”pysyvän verilöylyn laki”, joka hallitsee kaikkea elämää. Ihminen surmaa toisaalta eläimiä hyödyntääkseen esimerkiksi niiden lihan ja turkin, toisaalta hän surmaa toisia ihmisiä hyödyttömissä ja irrationaalisissa sodissa. Ihmisen tuhoava käsi ei de Maistren mielestä säästäkään ”mitään tai ketään joka elää”. (De Maistre 1994, 23-29; Bradley 2001, 79-80.) Verenvuodatuksen kokonaismäärä maailmassa pysyy jatkuvasti melko lailla vakiona, vaikka paikallisia ja alueellisia eroja tietysti esiintyy. De Maistre huipentaa tämän synkän väkivalta- ja verenvuodatusanalyysinsä erääseen kuuluisimmista ja eniten siteeratuimmista lauseistaan *Les Soirées de Saint-*

Pétersbourg –teoksessa: ”Koko tämä maa, joka on jatkuvasti veren kyllästämä, ei ole mitään muuta kuin valtava alttari, jolla kaikkea elollista uhrataan loputtomasti, rajattomasti ja taukoamatta aina siihen saakka, kunnes kaikki on kulutettu loppuun, paha sammunut ja itse kuolemakin kuollut” (De Maistre 1993, 216-217). Kyseinen lause, johon myös tämän luvun otsikko viittaa, ylittääkin syvässä pessimistisyydessään mielestäni selvästi sekä nietzscheläiset että schopenhauerilaiset näkemykset elämän traagisesta perusluonteesta (varmaankin Nietzsche lauseen perusteella syyttäisi de Maistrea nihilismistä...). Edellä siteerattujen kaltaisia ilmaisuja de Maistren teoksista löytyy toki runsaasti, mutta juuri ”verinen alttari” -vertauksessa hänen lohduton maailmankuvansa kiteytyy melko täydellisesti.

Freudin ohella de Maistren ajattelulla on nähdäkseni tiettyjä yhtäläisyyksiä Arthur Schopenhauerin (1788-1860) pessimistiseen filosofiaan, vaikka de Maistre ei melkoisella varmuudella pitkään sängen tuntemattomana filosofipiireissä säilyneen Schopenhauerin kirjalliseen tuotantoon ehtinyt tutustua (*Maailma tahtona ja mielteenä* ilmestyi 1818, ja de Maistre kuoli jo 1821). Silti de Maistren näkemyksissä on jotakin schopenhauerimaista, tuo kaikelle elolliselle yhteinen schopenhauerilainen ”olio sinänsä”, ikuisesti kyltymätön ja sokea tahto, joka de Maistrella suuntautuu erityisesti väkivaltaan ja toisten elävien olentojen surmaamiseen. Maistrelainen maailma tuntuisi myös olevan varsin lähellä Schopenhauerin näkemystä maailmasta ”huonoimpana mahdollisena maailmana”, ja samalla todella kaukana (de Maistren kylläkin arvostaman) Leibnizin ”parhaasta mahdollisesta maailmasta”. Sekä schopenhauerilainen että maistrelainen ihminen surmaa jatkuvasti lajikumppaneitaan sodissa pohjimmiltaan tietämättä miksi, eikä ihmiskunta pysty koskaan kehittymään riittävästi, jotta tälle ilmeiselle irrationaalisuudelle tai yleensäkin maailman pahuudelle ja kärsimykselle voisi tulla joskus loppu. De Maistrelle ei tosin näyttäisi olevan tarjolla edes schopenhauerilaisia lievityskeinoja kärsimykseen, eli taidetta ja säälimoraalia. Schopenhauerin vaikutus Nietzschen ajatteluun on varsin tunnettua, siitä lisää Nietzscheä käsittelevässä luvussa.

2.2 De Maistren uhriteoria

Edellisen luvun lainauksessa Joseph de Maistre vertaa maailmaa ”veriseen alttariin”, valtavaan elollisen uhrialttariin. Alttarivertaus johtaakin suoraan erääseen de Maistren tunnetuimpaan ja samalla myös kritisoiduimpaan ideaan, ajatukseen väkivallan ja verenvuodatuksen välttämättömyydestä ihmisen metafyyssisen syyllisyyden Jumalan edessä sovittajana. Koska ihminen on kristillisen perisyntiopin mukaisesti turmeltunut ja paha, sellaiseksi syntiinlankeemuksen kautta väistämättä syntynyt (”sillä ihmisestä tekee syyllisen hänen aistillisuutensa, hänen ruumiillisuutensa, hänen ruumiinsa, hänen lihansa, hänen verensä...”, julistaa de Maistre värikkääseen tyyliinsä), hänen täytyy myös pyrkiä hyvittämään nuo syntinsä sovitushrin avulla. Juuri tämän veriuhrin toimittamiseen taas tarvitaan sotia ja muuta verenvuodatusta. (De Maistre 1993, 357; Siltala, 6; Bradley 2001, 65-83.) Kaikki väkivalta ja yleensä paha maan päällä, kuten esimerkiksi sodat ovat siis maistrelaisen näkemyksen mukaan rangaistusta ihmisen moraalista turmeluksesta, ”kirouksesta veressä”; ilman moraalista pahaa maailmassa ei olisi myöskään fyysistä paha, päättelee Joseph de Maistre (de Maistre 1993, 357).

Erilaisten asioiden, mukaan lukien ihmisten ja eläimien uhraaminen jumalille on ihmiskunnan historiassa tunnetusti pitkäaikainen ilmiö, ilmiö jota moderni antropologia on sittemmin paljonkin tutkinut erilaisten primitiivisten heimojen keskuudessa. Owen Bradley lukee de Maistren ansioksi, että hän oli itse asiassa ensimmäinen eurooppalainen, jota kehitti globaalien uskonnollisten käytäntöjen vertailevan tutkimuksen pohjalta sosiologisesti orientoituneen teorian uhraamisesta, vaikkakaan ei ole saanut Bradleyyn mukaan tästä pioneerityöstään ansaitsemaansa arvostusta myöhemmiltä tutkijoilta. De Maistren teoria lähtee antropologisesti liikkeelle muinaisista atsteেকেista ja etenee aina Ranskan vallankumoukseen saakka (myöhemmin intiaanikansojen ja yleensä primitiivisten yhteisöjen uhrikäytäntöjä on tutkinut René Girardin ohella filosofisesta näkökulmasta ja hyvin erilaisiin johtopäätöksiin päätyen muun muassa Georges Bataille). De Maistren teoriassa näkyy erityisesti katolisen kirkon harhaoppisena pitämän kirkkoisä Origineen ajatusten vaikutus, mutta hän sai vaikutteita muualtakin, muun muassa Homerokselta ja Platonilta. (Bradley 2001, 65-69; Gans 2002.)

Girardilaista filosofis-antropologista ajattelua lähellä olevan Eric Gansin ”*Chronicles of Love and Resentment*” –verkkosivuilla myös Gans ylistää Joseph de Maistren panosta modernin antropologian edelläkävijänä, Émile Durkheimin (1858-1917) ja René Girardin edeltäjänä. Gansin mielestä de Maistresta tekee huomionarvoisen antropologian ja poliittisen filosofian kannalta hänen keskittymisensä uhriteoriassaan uhraamisen ja ”pyhän” merkitykseen primitiivisten ja yleensäkin kaikkien ihmisyhteisöjen ja koossapitäjänä. Gansin mukaan de Maistren teoria pohjautuu uuteen moderniin käsitykseen dialektisesta suhteesta uhraamisen historiallisen todellisuuden ja sen transsendenttisesti annetun mallin välillä, mallin jonka tuo reaalinen tapahtuma siis toteuttaa. Itse asiassa Gans katsoo de Maistren uhriteorian olevan paremmin artikuloitu malli pyhän ja uhraamisen funktiosta ihmisyhteisössä (sitä koossa pitävänä voimana) kuin primitiivisiä yhteisöjä ja uskontoja myös tutkineen Durkheimin ”epämääräisen näkemyksen rituaalista kollektiivisen solidaarisuuden vahvistajana”. (Gans 2002.)

Vuosina 185-253 elänyt kirkkoisä Origenes, jonka ajattelu myöhemmin tuomittiin katolilaisen kirkon piirissä kerettiläiseksi, sai vaikutteita muun muassa platonismista, gnostilaisuudesta ja stoalaisuudesta (Thesleff-Sihvola 1994, 431-432). Hänen vaikutuksensa näkyy erityisesti de Maistren pahamaineisen *Eclaircissement sur les sacrifices* -kirjoituksen sisällössä. De Maistre lainaa Origenesta kyseisessä kirjoituksessa monissa kohdin. Mielenkiintoinen (ainakin teologisesti) yksityiskohta kirjoituksessa on esimerkiksi de Maistren pohdiskelu kristinuskon keskeisimmän uhraustapahtuman, eli Jeesuksen kuoleman sovittavan vaikutuksen laajuudesta. De Maistre ilmoittaa olevansa samalla kannalla kuin Origenes, eli tämä syyllisyyden sovitus täytyy koskea ”koko universumia”. He eivät tällöin tarkoita universumilla vain ihmisiä maapallolla, vaan myös muiden planeettojen mahdollisia asukkaita (mahdollisine synteineen). De Maistre päätyykin mielenkiintoiseen lopputulokseen päättelyketjussaan: muillakin planeetoilla täytyy olla ”elämää ja kauneutta”, koska Jumala ei ole niitä varmasti luonut vain huvikseen, pelkiksi elottomiksi kappaleiksi. Ihminen ei varmasti ole ainoa älyllinen olio maailmankaikkeudessa, arvelee de Maistre. Tästä eräät aikalais- ja myöhemmät teologit ovat toki olleet jyrkästi toista mieltä... (De Maistre 1993, 382-383.)

De Maistre korostaa, aivan kuten René Girard omassa teoriassaan myöhemmin, uhraamiskäytännön äärimmäistä yleisyyttä ihmiskunnan historiassa. Niin kuin jo edellä Gansin suulla todettiin, de Maistren modernia antropologiaa ennakoivan teorian mukaan

jonkin yhteisön sosiaalinen koheesio on aina nojannut viime kädessä yhteiseen uskontoon; tätä uskontoa on harjoitettu yhteisten rituaalien muodossa, tiettyjen käytäntöjen jotka ovat vahvistaneet yhteisön jäsenten yhteenkuuluvuuden tunnetta. Näihin rituaaleihin on taas de Maistren mielestä liittynyt olennaisesti uhraaminen, jonka symbolisuus on palauttanut yhteisöön sen mahdollisesti välillä järkkyneen koheesio. De Maistren uhriteoria onkin vahvoista uskonnollisista painotuksistaan huolimatta esimerkiksi Owen Bradleyn mukaan enemmän sosiologinen kuin teologinen. De Maistre selvittää sängen yksityiskohtaisin esimerkein historiallisia uhrausmuotoja eri kansojen keskuudessa *Eclaircissement sur les sacrifices* –kirjoituksessa. Teksti paljastaakin taas kerran hänen laajan lukeneisuutensa myös teologian ja filosofian alueiden ulkopuolella. (De Maistre 1993, 353-374; de Maistre 1994, 30-31; Bradley 2001, 68-69.)

Ihmislunnon ilmeinen ambivalenttisuus on de Maistren mielestä myös uhraamiskäytännön taustalla: hän korostaa, kuinka yksi ihminen voi samanaikaisesti olla sekä hyvä että paha, yhtä aikaa rakastaa ja vihata samaa kohdetta, yhtä aikaa halua ja olla haluamatta jotakin jne. Tässä ilmenee myös jo Origeneen korostama ruumiin ja sielun dualistisuus. Origeneen mukaan meillä on kaksi sielua, toinen ”hyvä ja taivaallinen”, toinen ”huonompi ja maallinen”. Jälkimmäinen eli ”lihallinen sielu” taas sijaitsee Origeneen ja de Maistren mielestä ihmisen veressä. Veri on näin yhtä kuin elämä, ja juuri veri tekee meidät syyllisiksi, jatkuu tämä sängen transsendenttis-mystissävyinen päättelyketju. (Bradley 2001, 69-70; de Maistre 1993, 357-358.) De Maistre käsittelee runsaasti ja samalla kehittää edelleen origenelaista veri-elämä –tematiikkaa erityisesti *Les Soirées de Saint-Pétersbourg* –teoksessa. Vaikka hän kirjoittaaakin vivahteikkaalla ja värikkäällä tyylillä, tuntuu teksti välillä selvästi lipsuvan nykypäivän näkökulmasta katsottuna keskiaikaisen mystiikan suuntaan: muun muassa tämä seikka erottaa hänen teoriansa (ainakin jossakin määrin) René Girardin myöhemmästä uhriteoriasta.

Edellä mainitun todistelun pohjalta de Maistre päätyy näkemykseen verenvuodatuksen keskeisyydestä eri kansojen rituaalisissa uhrimenoissa. Jo muinaiset atsteekit tiesivät hänen mukaansa, että ”lihallisuutemme ja veremme synnyttämät” rikokset jumalia vastaan ja niistä aiheutunut jumalten viha voitiin sovittaa vain verenvuodatuksen kautta. Uskonnollisissa uhrimenoissa ilmenee jälleen ihmiselämän ambivalenttisuus, koska niissä on yhtä aikaa läsnä ”pyhä ja maallinen, ilo ja kauhu”. Tässä de Maistre kyseenalaistaakin vahvasti (valistuksen positiivisen näkemyksen ihmislunnon ohella) myös valistuksen

näkemyksen iloisesta uskonnonharjoittamisesta. Kaikkien kansakuntien ja koko ihmiskunnankin ”terveys” on hänen mukaansa riippuvainen sovitushreista; tässä suhteessa de Maistrea ei tosin ainakaan voida syyttää rasismista, koska hän katsoo saman ankaran periaatteen pätevän kaikkiin kansoihin ja rotuihin kaikkina aikoina. Kuitenkin hurskaana katolilaisena de Maistre muistaa korostaa, että ”pakanajumalat” ovat yliluonnollisten olentojen sijaan vain ”Jumalan idean manifestaatioita”, idean jonka de Maistre katsoo sinänsä olevan yhtä vanhan kuin ihmiskunnankin. (De Maistre 1993, 353-385; Bradley 2001, 70-73; Gans 2002.)

Joseph de Maistren uhriteoriaan (toisin kuin Girardin uhriteoriaan) liittyy keskeisesti myös ajatus tietystä käänteisyydestä rikkomuksen ja uhrin suhteessa. Hänen mukaansa sääntönä on, että viattomat joutuvat maksamaan verellään syyllisten teoista, ja mitä viattomampi uhri on, sitä parempi sovituksen kannalta (keskeisimpänä esimerkkinä de Maistrella on luonnollisesti Jeesuksen kuolema Golgatalla). Edellä mainittu sääntö ilmenee de Maistrelle tyypillisesti viattomien eläinten käyttämisessä sovitusuhrina ihmisten teoista, ja vieläpä kaikkein viattomimpien eläinten kuten erilaisten kasvissyöjäeläinten käyttö lihaa syövien petoeläinten sijasta. Itse asiassa varsinaisten ihmisuhrien käyttö uhrimenoissa, kuten oli tapana atsteekkeilla ja erällä muilla kansoilla, olikin de Maistren mielestä ”iljettävä tapa” ja ”kauheaa taikauskoa”. Samalla se oli osoitus ”uhrauksen järjellisen perustan rappeutumisesta”, kun sinänsä oikeaa uhriperiaatetta väärinkäytettiin laajentamalla sitä myös ihmisuhrit käsittäväksi. De Maistren uhriteoriaan sisältyy näin myös tiettyä kritiikkiä moraalisesti selkeästi tuomittavia uhraamisen muotoja kohtaan. (De Maistre 1993, 358-374; de Maistre 1994, 30-31; Bradley 2001, 70-72; Siltala, 6; Gans 2002.) René Girard kylläkin asettuu myöhemmin omassa teoriassaan toiselle kannalle, mitä tulee ihmisuhrien funktionaaliseen toimivuuteen uhriritin varsinaista tarkoitusta yhteisössä ajatellen, oltiinpa sitten ihmisuhreista muutoin moraalisesti mitä mieltä tahansa; hänen mielestään mekanismi on ollut ilmeisen toimiva.

De Maistrea tutkinut Owen Bradley haluaa tehdä eron toisaalta ”uhraamisen ajattelun” (*”thinking sacrifice”*) ja toisaalta ”uhrauksellisen ajattelun” (*”sacrificial thinking”*) välillä: edellisessä säilytetään kriittisen analyttinen suhtautuminen tutkimuskohteeseen, jälkimmäisessä taas langetaan tutkimuskohteen pauloihin ja aletaan ainakin ajattelun tasolla puolustella sitä. De Maistre häilyy kirjoituksissaan Bradleyyn mielestä näiden suhtautumistapojen välimaastossa (saman syytöksen voisi varmaan kohdistaa myös René

Girardiin). Välillä de Maistren kriittinen asenne tuntuu kyllä jonkin verran lipsuvan hänen kuvaillessaan yksityiskohtaisesti uhraamiskäytäntöjä eri aikoina. Samoin de Maistre väittää, että kaikkien hirviömaisten ylilyöntien uhraamisessa takaa paljastuu kuitenkin ”fundamentaalin ja universaali idea lunastuksesta veren kautta”, idea jonka jo pakanat ovat tienneet. (Bradley 2001, 72-75; de Maistre 1993, 366, 379-380.) Siis de Maistren mukaan oikea ja totuudellinen perusidea, mutta valitettavasti monia vääriä ja epäeettisiä toteuttamiskeinoja...

Joseph de Maistren todennäköisesti kaikkein eniten kohua ja arvostelua jälkipolvissa herättäneet näkemykset liittyvät hänen *Les Soirées de Saint-Pétersbourg* -teoksessa esittämiinsä väitteisiin pyövelin tärkeästä sosiaalisesta roolista yhteiskunnassa. De Maistre näkee pyövelin olevan välttämätön, vaikkakin samalla valistuneen järjen avulla selittämätön henkilö yhteisössään, koska hän suorittaa rikollisia teloittaessaan samalla sovitusuhrin yhteisönsä jäsenten tekemistä rikkomuksista. Kuitenkin pyövelin olemassaolo vaikuttaa olennaisesti kyseisen yhteisön koossapysymiseen ja yleisen järjestyksen säilymiseen sen sisällä. Tunnetuimpia ja samalla pahamaineisimpia de Maistre -sitaatteja onkin, että ”kaikki suuruus, kaikki valta ja kaikki alistuminen esivallalle nojaavat pyöveliin: hän on inhimillisen yhdistymisen sekä side että kauhu. Poistakaa tämä käsittämätön toimija maailmasta; samalla hetkellä järjestys antaa tietä kaaokselle, kruunut sortuvat ja yhteiskunta katoaa” (de Maistre 1993, 20). Esivallan auktoriteetti ja sen säilyttämisen vaatima institutionalisoitunut väkivalta kulkevat näin de Maistrella (muun muassa Michel Foucaultin ajattelua jossakin määrin muistuttavalla tavalla) tiiviisti käsi kädessä. (Bradley 2001, 71-75; Nordin 1999, 387-388; Siltala, 6.)

De Maistre, kuten varmasti moni muukin häntä ennen ja hänen jälkeensä, pohtii myös pyöveliksi ryhtyneen henkilön kummallista ammatinvalintaa. Miksi joku valitsee ammatin, joka johtaa väistämättä harjoittajansa ja hänen perheensä tiettyyn sosiaaliseen eristämiseen muusta yhteisöstä, kun monia arvostetumpia ammattejakin olisi tarjolla? De Maistre ei löydä kysymykseen mitään muuta vastausta, kuin että koska hallitsijoilla on kerran ”jumalainen ja kauhea etuoikeus” rangaista rikoksiin syyllisiä, jonkun täytyy luonnollisesti myös toimeenpanna näitä rangaistuksia. Ulkoisesti pyöveli on kuten muutkin ihmislajin edustajat, mutta ei luultavasti sisäisesti, pohjimmalta luonteenlaadultaan, epäilee de Maistre. (De Maistre 1993, 18-20.) Näin pyövelin ammatti ehkä voitaisiin de Maistren katsannossa jopa tulkita suorastaan ennalta määrätyltä kohtalolta joillekin. (Puhuessaan

kummallisesta ”ammatinvalinnasta” de Maistre tosin jättää tässä huomioimatta sen, ettei pyövelin ammatinvalinta ole suinkaan kaikkina aikoina eikä kaikkien kansojen keskuudessa ollut vapaaehtoinen; pyöveli oli aikoinaan usein itsekin tuomittu rikollinen.) De Maistren kuvaus 1700-luvun pyövelistä työssään *Soirées*-teoksessa (s. 19) on modernia länsimaista ihmistä taatusti kauhistuttava, mutta epäilemättä kuitenkin varsin realistinen.

Eräs de Maistren monesti paheksuntaa herättänyt näkemys on hänen ajatuksensa sodan tietystä ”pyhydestä” ja ”jumalallisuudesta”. Owen Bradleyyn mukaan voidaan kuitenkin kysyä, pitäisikö meidän tarkasteltuamme de Maistren tekstiä lähemmin paheksua enemmän hänen tutkimuskohdettaan eli sotaa kuin de Maistrea itseään. Bradley itse näyttäisi olevan taipuvainen tällaiseen tulkintaan, hänen mielestään de Maistre korostaa kuitenkin jatkuvasti sodan irrationaalista kauheutta *Soirées*-teoksessa. Kabbalamystiikkaankin tutustunut de Maistre arvelee ihmisen selittämättömän ikuisen viehtymyksen sodankäyntiin johtuvan siitä, että on ilmeisesti olemassa jokin ”salainen ja kauhea laki”, joka vaatii ihmisveren vuodattamista. Eläinten ja rikollisten veren vuodattaminen ei näytä riittävän ”kansakunnan sovittamattomien rikoksien” taivasta vastaan hyvittämiseksi, vaan tarvitaan sotaa edellisiä tehokkaampana rituaalisena verenvuodatuksena. (De Maistre 1993, 213-221; Bradley 2001, 76-77.) Tässä ilmenee myös jälleen eräs eroavuus de Maistren ja René Girardin teorioiden välillä: sota on tema, jota Girard ei väkivalta- ja uhriteoriassaan kovinkaan laajalti käsittele.

Kuvatessaan sotaa väistämättömänä mysteerinä de Maistre päätyy myös samalla ylistämään ”sodan epämääräistä kunnian ilmapiiriä”: sodan tiukat ritualistiset rajat olivat hänen mukaansa ainakin vielä 1600-luvun sodissa estäneet viattomien siviilien surmaamisen. Tässä epäilemättä sangen kaunistellussa kuvassa menneisyyden sodankäynnin ”ritarillisuudesta” de Maistre näyttää jossakin määrin lipsuvan kriittisestä asenteestaan tutkimuskohdettaan eli sotaa kohtaan. Sen sijaan Ranskan vallankumousta seuranneisiin sotiin eli de Maistren oman aikakauden sotiin hän suhtautuu huomattavasti kielteisemmin. De Maistren mukaan vallankumouksen yhteydessä luovuttiin sodankäynnin ja yleensäkin väkivallan perinteisistä ”pyhistä” rituaalisista säännöistä ja rajoista, mikä johtikin ennennäkemättömään hallitsemattomaan verenvuodatukseen ja terroriin (sisältäen muun muassa kuningasparin ”marttyyrikuoleman”, jonka de Maistre mainitsee usein esimerkkeinä viattomista uhreista Ranskan puolesta). (Bradley 2001, 77-78; de Maistre 1993, 213-215, 371, 381; de Maistre 1994, 11-13, 30-31.)

Owen Bradleyyn mukaan de Maistrelle sota onkin pyhä ja jumalainen ilmiö vain silloin, kun siinä verenvuodatukselle pyritään asettamaan tiukat säännöt ja rajat, eikä se ole pelkkää irrationaalista väkivaltaa, siviiliväestöä sotilaista erottelematonta ”totaalista” sotaa. De Maistren ylistys kohdistuu siis enemmän sodan rajoihin kuin itse sotaan, katsoo Bradley. (Bradley 2001, 76-78.) De Maistren kriittinen asenne sotaa kohtaan ilmenee myös hänen suorittamassaan varsin mielenkiintoisessa kahden väkivallan (ja ”uhraamisen”) ammattilaisen, pyövelin ja sotilaan ammatin ja moraalisen roolin vertailussa. De Maistren ajatuskokeessa muukalainen avaruudesta saapuu maapallolle, ja tälle kerrotaan, että planeetallamme on kaksi ammattia, joissa saa rangaistuksetta surmata toisia ihmisiä, eli pyövelin ja sotilaan ammatit. Muukalaista pyydetään arvaamaan, kumpaa ammasteista täällä pidetään kunniallisempana, pyövelin joka surmaa vain tuomittuja rikollisia, vai sotilaan joka surmaa taisteluissa tavallisia rehellisiä ihmisiä? De Maistren mukaan muukalainen vastaisi epäilyksettä, että arvostetumpi henkilö on pakostakin pyöveli, tuo ehdoton ”yhteisönsä kulmakivi”, eikä suinkaan sotilas, joka useinkin syyllistyy monenlaisiin hirmutekoihin. Muukalaisen vastaus olisi luonnollisesti väärä. (De Maistre 1993, 206-208.) Sen sijaan Friedrich Nietzscheltä asiaa kysyttäessä vastaus lienee myös käsittääkseni selvä: näistä kahdesta juuri sotilas edistää toiminnallaan alkuperäisiä ja oikeita, elämälle myönteisiä arvoja.

2.3 Providentialismi

Providentialismiksi kutsutaan katsomusta tai oppia, jonka mukaan ihmisyyhteisön toimia määräävät jotkin salaiset ulkoiset voimat, lähinnä sallimus/kaitselmuks tai Jumala. Joseph de Maistren mielestä erilaiset väkivaltaiset mullistukset, kuten esimerkiksi Ranskan vallankumous olivat suoraa seurausta tämän sallimuksen väistämättömistä laeista, jotka rankaisivat syntisiä ja degeneroituneita kansakuntia, kuten Ranskaa sen pahoista teoista. Sallimuksen manifestaationa puhtaimmillaan, Ranskan vallankumous vaati itse asiassa de Maistren mukaan tiettyä kunnioitusta ja jopa ihailuakin osakseen ”pyhitettynä” tapahtumana, tapahtumana jonka tuli saada edetä omaa väistämätöntä kehityskulkuaan, toisin sanoen ulkovaltojen siihen sotilaallisesti puuttumatta. Näin de Maistre ristiriitaisesti toisaalta kunnioittaa sallimuksen työnä tapahtumaketjua, jota hän muutoin syvästi kammoksuu ja kritisoi. Jopa jakobiinien silmittömälle terrorille 1793-1794 löytyy näin

selitys: heidän vallankäyttönsä aiheuttama verenvuodatus (edellä mainitun pyövelin toiminnan tavoin) sekä rankaisi jumalatonta kansaa että piti samalla yhteiskunnan ja valtion koossa, esti valtatyhjiön syntyminen Ranskaan ja näin pelasti maan joutumasta ulkovaltojen hallintaan. Näin jakobiinitkin ja heidän terrorihallintonsa olivat de Maistrelle pohjimmiltaan vain sallimuksen tahdottomia välikappaleita. (De Maistre 1994, 5-22; Bradley 2001, 79-80; Berlin 1994.) Tällä tavoin de Maistre siis onnistuu selittämään tämänkin itselleen erittäin vastenmielisen tapahtuman tavallaan ”parhain päin”, väistämättömänä seurauksena jumalaisesta tahdosta ja rangaistuksesta...

De Maistre omaksui metafyyssisen providentialisminsa ennen kaikkea Origineelta. De Maistren mukaan tapahtumat maailmassa voidaan täysin ymmärtää vain jumalallisen suunnitelman laajemmassa kontekstissa, ja tätä suunnitelmaa ei taas inhimillinen rajallinen järki pystyisi koskaan käsittämään. (Bradley 2001, 79-80.) Useimmat muut Ranskan vallankumousta vastustaneet ajattelijat, kuten esimerkiksi Edmund Burke, Louis de Bonald ja François-René de Chateaubriand eivät hänen providentialistisia näkemyksiään muun muassa jakobiineista ja ulkovaltojen sotilaallisesta puuttumattomuudesta tapahtumiin juurikaan jakaneet, vaan pyrkivät kaikin mahdollisin keinoin edistämään uuden hallinnon pikaista kaatumista ja Bourbonien hallitsijasuvun valtaanpaluuta. Myös de Maistre uskoi paluun vanhaan järjestelmään seuraavan väistämättä ennemmin tai myöhemmin, mutta katsoi sallimuksen ”näkyttömän käden” kyllä hoitavan asian; ihmisolentojen toiveet ja intentiot olivat sen rinnalla merkityksettömiä, koska heidän olivat lähinnä vain sallimuksen instrumentteja. (Lebrun 2001b, 162-165; Garrard 2001, 224-225; de Maistre 1994, 5-22.)

Maistrelaisen metafyyssisen logiikan vaarana tuntuisi olevan päätyminen determinismiin ja edelleen fatalismiin: miksi edes yrittää millään tavoin vaikuttaa asioihin ympärillämme, kun tapahtumat kuitenkin kulkevat jonkin transsendentin voiman ohjaamana ja ennalta laaditun suunnitelman mukaisesti väistämättä tiettyyn suuntaan? Nykyihminen voisi kysyä, miksi yrittää tehdä omasta maasta tai yleensäkin maailmasta parempi paikka elää osallistumalla aktiivisesti politiikkaan tai vaikkapa jonkin kansalaisjärjestön toimintaan, kun lopullinen päätösvalta ei kuitenkaan ole meillä? Miksi siis lainkaan vaivautua ponnistelemaan turhaan, lopputuloshan on sama? Maistrelaisesta ajatustavastahan näyttäisi siitä johdonmukaisesti edelleen pääteltäväksi seuraavan, että kaikenlainen ihmisten monesti harrastama optimistinen ja ihanteellinen ”maailmanparannustoiminta” olisi merkityksetöntä maailman ja ihmisen väistämättömän pahuuden edessä, pahuuden, josta

sallimus kosmisena voimana sitten aika ajoin ihmiskuntaa rankaisee sotien ja muun kärsimyksen muodossa, palauttaen näin joksikin aikaa tasapainon rikkomuksiin syyllistyneeseen yhteisöön tai valtioon. Eläminen tällaisen passiivisen fatalismin mukaisesti ei tuntuisi mitenkään toimivalta mallilta ihmisten ja koko ihmiskunnan yleisen hyvinvoinnin kannalta. Nietzschen immanentimmasta ajattelusta ei tunnetusti tällaista providentialismia löydy, hänen vitalisminsa ihanteena on päinvastoin voimakas ja elämänmyönteinen, itse omat arvonsa valitseva ihminen (tai ”yli-ihminen”), joka itse antaa suunnan ja merkityksen elämälleen. Näin Nietzschen ihannehminen ottaa kohtalonsa sallimukselta omiin käsiinsä...

Joseph de Maistre on usein arvosteltu siitä, että hän hyväksyy sodat ja väkivallan väistämättöminä sallimuksen töinä, ja jopa tietyllä tapaa ihannoi niitä. On katsottu, ettei hän juurikaan näytä välittävän väkivallan uhrien kärsimyksistä (tämä sama syytös on toisinaan esitetty myös René Girardia kohtaan). Näyttääkin todella siltä, että välillä Bradleyn termein ”*thinking sacrifice*” sekoittuu de Maistrella ”*sacrificial thinking’iin*”, ja empatian korvaa uhrien depersonalisointi ja neutraalin formalistinen suhtautuminen heidän kärsimyksiinsä. Kriittisen analyttinen näkökulma selvästikin unohtuu välillä, kun hän providentialistisesta ja metafysisestä näkökulmasta pyrkii selittämään viattomien surmaamista ja antamaan hirmuteoillekin korkeamman syvemmän tarkoituksen. Silti hänen uhriteoriallaan on tosiaan ollut vaikutusta myöhempään sosiologiaan ja antropologiaan; Bradleyn ja Eric Gansin mukaan de Maistre oli itse asiassa sata vuotta ajastaan edellä luodessaan teoriaa ritualisoidun väkivallan sosiaalista järjestystä konstituovasta roolista. (Bradley 2001, 66, 72-83; Gans 2002.) Tämä epäilemättä pitää paikkansa, vaikka de Maistren uhriteoria onkin ainakin modernin tieteen usein empiiristen mittapuiden mukaan enemmän tai vähemmän ”epätieteellinen” teologis-mystisyydessään. Silti sen analysoiminen kiinnostaa nykypäivänä (tai oikeammin varsinkin nykypäivänä) edelleen monia eri tieteenalojen tutkijoita, varsinkin ranskankielisessä maailmassa.

3. FRIEDRICH NIETZSCHE: TAHTO VALTAAN JA KÄRSIMYS JALOSTAJANA

3.1 Vallantahdon ontologia ja väkivalta universaalina ilmiönä

Kuten jo johdantoluvussa totesin, Nietzschen ajattelun pääpiirteet ovat filosofiassa yleisesti tunnettuja, niinpä en kertaakaan niitä tässä enempää kuin on tarpeen tämän työn keskeisen teeman, väkivallan ja sen väistämättömyyden/oikeutettavuuden maailmassa kannalta. Nietzschen filosofiasta on aikojen kuluessa tehty runsaasti enemmän tai vähemmän toistensa kanssa ristiriidassa olevia (ja myös enemmän tai vähemmän vakuuttavia) tulkintoja ja analyyseja, myös hänen ajatuksistaan väkivallasta, sodasta, julmuudesta ja kärsimyksestä. Tässä työssä hyödynnän muutamia niistä, lähinnä Gilles Deleuzen, Michel Foucaultin ja Alexander Nehamasin tulkintoja. Nämä tulkinnat kuuluvat myös eräisiin tunnetuimmista ja osin kiistellyimmistäkin (ainakin mitä tulee Deleuzen tulkintaan) Nietzsche-kommentaareista.

Lähden liikkeelle Nietzschen omaperäisestä ja monenlaisia tulkintamahdollisuuksia tarjoavasta ontologiasta, jonka avainkäsitteitä on ”tahto valtaan” (*Der Wille zur Macht*). Käsite on Nietzschen myöhäisfilosofian keskeisimpiä ikuisen paluun, herra- ja orjamoraalin sekä yli-ihmisopin ohella, ja sen kautta selittyy paljolti myös nietzscheläinen näkemys väkivallan ja kärsimyksen väistämättömästä roolista maailmassa ja elämässä. Vallantahtoon liittyy myös Nietzschen näkemys ”dionyysisyydestä” tai dionyysisesta tahdosta elämää myöntävänä, ja nihilismistä tai nihilistisestä tahdosta elämää kieltävänä voimana, käsitteet joista dionyysiseen törmätään myös René Girardin ajattelun yhteydessä. Girardin näkemys dionyysisyyden arvosta ja seurauksista inhimillisen elämän kannalta onkin mielenkiintoisesti lähes vastakkainen Nietzschen näkemykselle.

Nietzschen ontologia ei ole tosiaankaan perinteistä olio-ontologiaa, vaan enemmänkin eräänlaista dynaamisuuden tai muutoksen ontologiaa (Rahkola 2003, 72-74). Nietzscheläinen todellisuus muodostuu Gilles Deleuzen tunnetun (ja mielestäni melko osuvan) tulkinnan mukaan kahdenlaisista voimista, toisaalta muita valtaansa alistavista eli hallitsevista ”aktiivisista” voimista ja toisaalta muiden valtaan alistuvista ”reaktiivisista” voimista. Täten kaikki oleva on pohjimmiltaan voimien hierarkkisia suhteita toisiinsa. Näillä kahdenlaisilla voimilla on molemmilla tahto valtaan, mutta aktiivisten voimien

vallantahto on luonteeltaan myöntävää ja reaktiivisten kieltävää. Näin Deleuzen mukaan Nietzschen filosofiassa toisaalta toiminnan ja myöntämisen sekä toisaalta reaktion ja negaation välillä on selkeä sukulaisuus. Oleminen ja elämä ovat pohjimmiltaan tahtoa valtaan, mutta vallantahtoa on kuitenkin erilaista. Aktiiviset voimat ja myöntävä (dionyysinen) tahto ovat nietscheläisessä kielenkäytössä ”jaloja” ja ”ylhäisiä” (”herroja”), reaktiiviset voimat ja kieltävä (nihilistinen) tahto ”alhaisia”, ”orjamaisia” ja ”kaunaisia”. Heikko tai orja ei ole Nietzscheille aina vähiten vahva, vaan ennen kaikkea se, joka ei toteuta kaikkea sitä, mihin voimansa perusteella pystyisi, eli ei mene itsensä toteutuksessa loppuun saakka. Yksittäiset voimat ja tahdot käyvät maailmassa jatkuvaa taistelua keskenään, alituisena pyrkimyksenään päästä toistensa valtiaiksi. Nietzscheäinen maailma on näin pluralistinen: erojen ja kilpailun täyttämä sekä jatkuvasti muuttuva moneus ilman mitään sille ennalta asetettua päämäärää. Tahto valtaan muokkaa luovana voimana maailmaa, ja juuri se elämän immanenttina peruselementtinä synnyttää myös erilaisia arvoja (Deleuze 2005, 18-20, 58-63, 70-77, 84; Kaukua 2001, 5, 23-27.)

Alkuperäinen ja perimmäinen aktiivinen vallantahto tuntuu selittävän nietscheläisessä maailmankuvassa sodat ja muun väkivallan; niiden avulla yksilöt ja kansat pyrkivät lisäämään omaa valtaansa ja voimaansa. Elämä on väkivaltaista juuri siksi, että se on perusluonteeltaan nimenomaan vallantahtoa: itse asiassa ylipäänsä kaikki tapahtuminen elollisessa maailmassa on valtaamista ja valtaanpääsyä, väittää Nietzsche (Nietzsche 1984, 169; Hoffrén 2001, 133; Schacht 1983, 326). Vallantahdon heikkeneminen tai kääntyminen sisäistyneeksi varsinkin kristinuskon myötä ovat puolestaan dekadenssin ja rappion oireita (Nietzsche 1991, 22-23; Kunnas 1981, 59). Pyrkimys ikuiseen rauhaan on nietscheläisittäin selvästikin paitsi hyödytön, myös vaarallinen yritys ihmiskunnan kannalta: sehän merkitsisi reaktiivisten voimien ja elämälle kielteisen orjamoraalin voittoa aktiivisista voimista ja elämälle myönteisestä herramoraalista, joiden keskeisenä toteutumismuotona on väistämättä juuri väkivalta erilaisine ilmenemismuotoineen, väkivalta ja julmuus eräänlaisena elämän äärimmäisenä myöntämisenä. Väkivallan loppuminen vaikuttaisi nietscheläisessä elämänfilosofiassa merkitsevän myös itsensä elämän loppumista (dekadenssin ja nihilismin voitollepääsyn täten myötä).

Nietzschen mukaan ”elämä itse on *olennaisesti* vieraan ja heikomman omaksumista, loukkaamista, valtaamista, sortoa, kovuutta, omiin muotoihin pakottamista, itseensä liittämistä ja vähintään, lievimmiltään riistoa” (Nietzsche 1984, 168-169). De Maistren

tavoin myös Nietzsche toteaa ihmisen olevan eläimistä julmin: erilaisten raakuuksien sekä toisten ihmisten tai eläinten kärsimysten katsominen on hänelle kovin mieluista puuhaa (Nietzsche 1984, 134-135). Voidaan hyvin sanoa, että ihminen on Nietzschelle todellakin maistrelaisessa mielessä ”paha” ja julma nauttiessaan murhenäytelmien ja kidutusten katselemisesta, eikä kristinusko ole siinä mielessä muuttanut mitään. Nietzsche toteaaakin *Zarathustrassa* kristitystä ihmisestä, että ”kun hän keksi itselleen helvetin, katso, silloin se oli hänen taivaansa maan päällä” (Nietzsche 2001, 306-307).

De Maistren tavoin Nietzsche katsoi ylipäänsä kaikkialla luonnossa vallitsevan jatkuvan kilpailun ja yksilöiden valtataistelun. Nietzsche oli toisin kuin de Maistre jo ehtinyt tutustua Charles Darwinin evoluutio-oppiin, mutta hänen suhtautumisensa darwinismiin oli jossakin määrin ristiriitainen; myöhäisimmissä teoksissaan hän kiistikin jyrkästi olevansa darwinilainen ajattelija. (Nietzsche 1984, 168-169, 174-176; Nietzsche 2002, 61; Kunnas 1981, 130-134.) Nietzschen ajattelu on myös tietysti mielessä lähellä brittiläisen Herbert Spencerin (1820-1903) ”sosiaalidarwinismia”, tai oikeammin ”sosiaalilamarckismia” (luonnontieteilijä Jean-Baptiste Lamarckin (1744-1829) mukaan hankitutkin ominaisuudet periytyvät). Spencerin evolutionistisesta ajattelustakin siihen liittyneine *laissez-faire* – liberalismeineen ja viktoriaanisen Englannin ihailuineen Nietzsche kuitenkin sanoutui jyrkästi irti. Sekä Darwin että Spencer jättivät Nietzschen mukaan teorioissaan huomioimatta ”tahdon valtaan” todellisena elämää hallitsevana elementtinä, ja molemmilla oli aivan liian positiivinen käsitys evoluutiosta sekä ihmiskunnan yleisestä senhetkisestä kehityssuunnasta evoluutioprosessin myötä. (Call 1998, 1-4, 16-19.)

Michel Foucaultin Nietzsche-tulkinnan mukaan moderni ihmisyhteisö ei ole ylittänyt eikä ilmeisesti tule ylittämäänkaan luonnossa ja luonnontilassa vallitsevaa jatkuvaa taistelua. Taistelu on vain muuttanut muotoaan henkisemmäksi ja muuttunut, ainakin osittain, yksilöiden ja yhteisöjen välisestä taistelusta yksilöiden sisäisiksi taisteluiksi tai valtion sisäiseksi vallankäytöksi, valtion harjoittamaksi alamaistensa hallinnaksi ei-näkyvän väkivallan keinoin (vrt. foucaultilainen ”biovalta”). Taistelu ja väkivalta saavat Nietzscheltä myös Foucaultin tulkinnan mukaan positiivisen arvon elämää eteenpäin vievän dynaamisuuden takaajana. Vaikka Nietzsche ei varsinaisesti ihannoinutkaan aiemman barbaarisen yläluokan ”herramoraalin” rajoittamatonta väkivaltaisuutta, hän muistuttaa, että tämä väkivalta ei ole poistunut siirryttäessä moraalin alueelle, se on tosiaan vain muuttunut toisenlaiseksi. (Foucault 2003, 24-34, 82-83; Rahkola 2003, 23.) Näin

Nietzschen mukaan väkivallalla on oma positiivinen vaikutuksensa itse elämän edistäjänä, sitä ei siis ole syytä ruveta liikaa (esimerkiksi de Maistren tavoin) kauhistelemaan. Elämä on Nietzschele ehdottomasti se korkein arvo ja päämäärä, kuten muun muassa J.E. Salomaa filosofian historiassaan toteaa (Salomaa 1999, 207-214).

Koska myös Joseph de Maistren mukaan kaikki orgaaninen elämä sen alkeellisimmista muodoista alkaen on jatkuvaa keskinäistä taistelua ja väkivaltaa, ei Nietzsche näkemys vallantahdon keskeisyydestä kaikkea elämää määräävänä tekijänä ole ainakaan ensisilmäykseltä kaukana hänenkään ajattelustaan. Halu hallita toisia ja tavoitella sekä käyttää valtaa, myös pelkästään vallan itsensä vuoksi ovat de Maistren mielestä olleet historiallisesti ainakin yhtä vahvoja voimia kuin halu rauhaan, vaurauteen, onnellisuuteen, vapauteen ja oikeudenmukaisuuteen. Itse asiassa de Maistrenkin arvoasteikossa valta tulee lähes korkeimpana arvona, koska kyseessä on hänen mukaansa maailmaa hallitseva jumalainen periaate, kaiken elämän ja toiminnan lähde sekä tärkein ihmiskunnan kehitystä edistävä tekijä, kuten Isaiah Berlin maistrelaista ajattelua tulkitsee. (Berlin 2003, 167-170.) Sekä valta että sodat ovat näin de Maistrelle jumalaista, pyhää alkuperää, saaden näin häneltä ennen kaikkea transsendenttisen oikeutuksen.

Nietzschele vallantahto ja siitä seuraavat erilaiset väistämättömät väkivallan muodot maailmassa eivät taas ymmärrettävästi ole mitään transsendenttista ja mystistä alkuperää. Hänelle valta erilaisine seurauksilmiöineen on ehdottoman immanentti ja ruumiillinen ilmiö: ihminen on ruumis, jota ohjaa dionyysinen tahto valtaan. Ihminen, varsinkin Nietzsche ihannoima vahva poikkeusyksilö ottaa näin vallan itse, se on lähtöisin hänen omista pyrkimyksistään ja toiminnastaan eikä pohjaudu mihinkään universumin jumalasiin lakeihin, joiden välikkappale ihminen olisi. Paitsi vallan alkuperän suhteen, de Maistren ja Nietzsche näkemykset vallasta ja vallantahdosta eroavat toki myös siinä, että de Maistre kannattaa perinteistä antiikista lähtevää olio-ontologiaa hyvin voimakkaain uskonnollisin painoituksin, kun taas nietzscheläinen sekularistinen ontologia on lähinnä jonkinlaista ”prosessionontologiaa” ilman mitään varsinaisia olioita, erilaiset keskenään taistelevat voimat tai energiat perustekijöinä. Eräiden tulkitsijoiden mielestä tosin Nietzsche on turha mitään koherenttia ontologista systeemiä edes etsiä.. .

3.2 Sodista ja vallankumouksista

Joseph de Maistrelle sodat ovat ihmisen harjoittaman alituisen irrationaalisen väkivallan lajikumppaneitaan kohtaan keskeisin ja silmiinpistävin muoto: aihe, jota hän käsittelee varsin paljon kirjoituksissaan. Nietzscheille taas tärkeitä ”taisteluita” näyttäisivät olevan ennen kaikkea henkiset taistelut, mutta ei hän toki vitalistisen arvomaailmansa ja elämäntilafilosofiansa mukaisesti kavahta konkreettisia fyysisiä taisteluita ja sodankäyntiäkään. ”Sotaleirin raaka energia” kiehtoo häntä, eikä hän ylipäänsä puhu sodasta samalla tavoin ”kauheana lakina” kuin de Maistre. Päinvastoin, *Antikristuksessa* Nietzsche julistaa keskeisenä tavoitteenaan olevan ”ei tyytyväisyyttä, vaan enemmän valtaa; ei rauhaa yleensä, vaan sota; ei hyvettä, vaan kuntoa” (Nietzsche 1991, 8).

Maistrelaisen sodan brutaalin luonteen kuvailemisen sijaan Nietzsche korostaa sotaa muutoksen ja kehityksen mahdollistavana voimana, joka luo edellytyksiä uudenlaisen kulttuurin ja lopulta jopa mahdollisen yli-ihmisen nousulle (Kunnas 1981, 138, 172). Nietzscheille uuden luominen on ylipäänsä (henkistä tai ruumiillista) sota: tällainen uutta luova sota ja siihen väistämättä liittyvä vanhan tuhoaminen tukevat samalla elämää vahvistavia ”jaloja” arvoja (Lampola 2005). Nietzsche heittelee usein teoksissaan sodasta erilaisia ylistäviä aforismeja ja kommentteja. Hyvin tunnettu on esimerkiksi *Zarathustran* luvun ”Sodasta ja sotaväestä” seuraava pätkä:

”Teidän pitää rakastaa rauhaa välineenä uusiin sotiin. Ja lyhyttä rauhaa enemmän kuin pitkää. Teitä minä en neuvo työhön, vaan taisteluun. Teitä minä en neuvo rauhaan, vaan voittoon. Taistelu olkoon teidän työnne, voitto olkoon teidän rauhanne! (...) Sanotteko, että hyvä asia pyhittää jopa sodankin? Minä sanon teille: hyvä sota se on, joka kaiken asian pyhittää. Sota ja rohkeus ovat tehneet enemmän suurta kuin lähimmäisenrakkaus.” (Nietzsche 2001, 59.)

Myöhäisteoksessaan *Epäjumalten hämärä* Nietzsche modernin liberalismiin vapauskäsitteistä kritisoidessaan julistaa sodan samalla kasvattavan ihmisen vapauteen. Oikea vapaus tarkoittaa hänen mukaansa sitä, että ”sotaiset ja voitonhaluiset vaistot” hallitsevat muita vaistoja, ”esimerkiksi niin sanottua onnea” (Nietzsche 1995, 94-95). Nietzscheiläinen vapaa ihminen on soturi, joka ilman säälin tunnetta ”taloo jalkoihinsa sen

halveksittavan hyvinvoinnin, josta näkevät unta rihkamakauppiaat, kristityt, lehmät, naiset, englantilaiset ynnä muut demokraatit” (Nietzsche 1995, 94). Kansat, jotka ylipäänsä ovat olleet jonkin arvoisia, ovat hankkineet itselleen tämän arvon taistelemalla eivätkä minkään liberaalien instituutioiden avulla, Nietzsche julistaa. Hänen mielestään Rooman valtakunnan kaltaiset aristokraattiset yhteisöt ”väkevän ihmislajin” edustajina käsittivät vapauden juuri tässä merkityksessä: se on jotakin mitä ihmisen on tahdottava ja sitten valloitettava omakseen. Vihollisetkin ovat hyödyllisiä sekä yksilölle että valtiolle: tällainen vastakkainasettelu tekee niiden itsensä olemassaolon tarpeellisiksi. (Nietzsche 1995, 33, 94-95.) Nietzsche päätyy jopa sellaiseen karuun johtopäätökseen, että ”elämä on seurausta sodasta, yhteiskunta itsessään keino sotaan” (Nietzsche 1968, 33).

Nietzschen selkeästi sotaa ylistävä näkemys eroaa silmiinpistävästi toisen aristokratian ihailijan ja demokratiakriitikon, Joseph de Maistre'n näkemyksistä sodasta kauhistuttavana absurdateettina. Ylipäänsä väkivalta ei näyttäisi olevan de Maistrelle aivan yhtä hyväksyttävä tai jopa positiivinen ilmiö kuin Nietzsche. Toisaalta on usein hyvin vaikea tietää tarkasti, tarkoittaako Nietzsche sodasta puhuessaan vain vertauskuvallisesti ihmisen henkistä ponnistelua vai aivan konkreettisesti fyysistä taistelua. Nietzschen kärjistetyt ja aforistiset ilmaisut antavat tunnetusti mahdollisuuden erilaisille tulkinnoille hänen varsinaisista tarkoituspäätöksistään, ja välillä Nietzschen esittämät näkemykset ovat myös jossakin määrin keskenään ristiriitaisia. Henna Seinälä tulkitseekin pro gradussaan Nietzschen puheen ”vihollisuuden henkistämistä” viittaavan siihen, ettei Nietzsche sotaisasta kielenkäytöstään huolimatta välttämättä halua kuitenkaan yllyttää ketään konkreettiseen vihollisuuteen ja sotaisuuteen; vihollisten olemassaolo on kyllä arvokasta sinänsä, mutta tämän ei silti tarvitse johtaa mihinkään varsinaiseen väkivaltaiseen konfrontaatioon (Seinälä 2005, 117).

Nietzschen tavoin Joseph de Maistre oli siis ehdoton antidemokraatti, modernin edustuksellisen demokratian vastustaja, ja tuki varauksettomasti absolutismia eli rajoittamatonta itsevaltiutta: suvereeni hallitsija määrää lait alamaisilleen valtiossa, eikä alamaisilla ole minkäänlaista oikeutta yrittää muuttaa tai kumota näitä lakeja. Joseph de Maistre tekeekin erottelun toisaalta suvereenin hallitsijan laillisena auktoriteettina aloittaman sodan ja toisaalta erilaisten vallananastajien käymien sotien valloitusyrityksinä ja ”ryöstöretkinä” välillä. Hänen mukaansa esimerkiksi Napoleonin vallananastajana tuohon aikaan käymät sodat muita valtioita vastaan olivat tuomittavia: kyseessä oli puhdas

militarismi. De Maistre julistaa toistuvansa tuomitsevansa militarismin ja militaristisen hallinnon ”patukkahallintona”. Tällainen hallinto on perustaltaan mielivaltainen, ilman tarvittavaa jumalaista oikeutusta, ja näin omiaan heikentämään suvereenin hallitsijan auktoriteetin ja perinteisten instituutioiden kunnioitusta. Toisaalta huonoinkin hallitus on aina pelkkää anarkiaa parempi: kuten aiemmin jo mainittiin, de Maistre katsoi Robespierren verisen jakobiinihallinnon kaikesta huolimatta pelastaneen vallankumouksen jälkeisen sekasortoisen Ranskan ulkovaltojen valloitusyrityksiltä. (De Maistre 1994, 16, 60; Berlin 2003, 146-149.)

Mitä tulee nimenomaan Ranskan vuoden 1789 vallankumoukseen, myös Nietzschen suhtautuminen tähän ”orjakapinaan” ja sen erilaisiin jälkivaikutuksiin on jyrkän kielteinen, vaikkei hän de Maistren tavoin ollutkaan ehtinyt olla todistamassa sen verisiä käännteitä aikalaisnäkökulmasta. De Maistren tapaan Nietzsche vierittää ainakin osavastuun vallankumouksen ”verisestä farssista” valistusfilosofeille ja heistä ennen kaikkea Jean-Jacques Rousseaulle tasa-arvo- ja kansansuvereniteettiajatuksineen. Nietzsche julistaa ”inhoavansa ja vihaavansa” Rousseauin ajatuksia ja ennen kaikkea tämän oppia kaikkien ihmisten pohjimmaisesta tasa-arvoisuudesta:

”Oppi tasa-arvosta! ...Mutta vaarallisempaa myrkkyä ei ole: sillä se tosin näyttää itsensä oikeudenmukaisuuden saarnaamalta, kun se todellisuudessa on oikeudenmukaisuuden *loppu*... 'Samanarvoisille samanlaista, eriarvoisille erilaista' – se olisi todellista oikeudenmukaisuuden puhetta: sekä se mitä siitä seuraa: 'Eriarvoisesta ei koskaan saa tehdä samanlaista'. – Se että tämä tasa-arvokäsitys toteutettiin niin raa'asti ja verisesti, soi tälle 'modernille idealle' *par excellence* eräänlaisen tulenhehkuisen sädekehän, niin että vallankumous on näytelmänä vieteltyt puolelleen jalompiakin sieluja. Tämä ei kuitenkaan ole mikään syy kunnioittaa sitä enää rahtuakaan.” (Nietzsche 1995, 106.)

Edellä oleva lainaus *Epäjumalten hämärästä* sopisi varsin hyvin myös de Maistren suuhun: esimerkiksi Rousseauin kannattama kansansuvereniteettioppi oli de Maistren mielestä niin vaarallinen, että ”jos se sattuisikin olemaan totta, se olisi välttämätöntä salata” (Pranchère 2001a, 131-144). Joka tapauksessa Ranskan vallankumouksen tapahtumat näyttävät olevan sekä de Maistrelle että Nietzscheille jälleen yksi selkeä todiste siitä, että väkivalta ja verenvuodatus sekä niiden mukanaan tuoma kärsimys ovat erottamaton osa ihmiselämää tai laajemminkin luontoa. Modernisaatio on saattanut muuttaa tämän väkivallan luonnetta

ihmisyhteisöissä ainakin osin hienostuneemmaksi ja henkisemmäksi, mutta ei pysty koskaan poistamaan sitä.

Kristinuskoon ja sen ihanteisiin hyvin kriittisesti suhtautunut Nietzsche tulkitsee myös Ranskan vallankumouksen kristillisyyden erääksi seuraukseksi, yhdeksi tämän opin monista kielteisistä ja elämänvastaisista historiallisista seurauksista. Nietzschen jälkeenjääneistä papereista löytyy toisaalta myös näkemys nimenomaan sosialismista kristillisyyden modernina ilmenemismuotona: kristinopin tavoin sosialismikaan ei sulje ulkopuolelle heikkoja ja alhaisia (eli nietzscheläisiä ”kaunaisia massoja”, orjamoraalin sisäistänyttä voimatonta alaluokkaa). (Ojakangas 2002, 50-52.) Tässä suhteessa Nietzsche ja de Maistre ovatkin tulkinnoissaan Ranskan vallankumouksesta taas täysin vastakkaisilla linjoilla: de Maistrellehan vallankumouksen väkivalta on päinvastoin seurausta Ranskan kansan jumalattomuudesta, Jumalan rangaistus ranskalaisten pahoista teoista ja kristillisyyden puutteesta.

René Girardilta en ole yksityiskohtaisempaa analyysia nimenomaisesti Ranskan vallankumouksen syistä ainakaan toistaiseksi löytänyt. Girard kuitenkin toteaa Ranskan vallankumouksen olevan tapahtumakulultaan hyvin yhteensopiva hänen uhriteoriaansa kanssa, jopa suorastaan malliesimerkki teorian kuvaamasta mimeettisestä halusta ja kilpailusta sekä tästä yleensä väistämättä seuraavasta kiihtyvistä väkivallan kierteestä yhteisössä. Ranskan vallankumous kaikkine verisine ylilyönteineen ja lopulta sangen mielivaltaiseksi eskaloituvine väkivaltoineen vastaa Girardin mukaan erittäin hyvin hänen teорияnsa kuvausta ns. uhrikriisistä jonkin yhteisön koossapysymisen ja olemassaolon kriittisenä vaiheena sekä samassa yhteydessä tapahtuvaa mielivaltaisen sijaisuhrien tai -uhrien eli ”syntipukin” (tässä tapauksessa lähinnä kuningasparin) lynkkaamista järjestyksen ja rauhan palauttamismekanismina (Girard 1996d, 114-115). Girardin mimeettisen väkivaltateorian pääpiirteisiin palataan luvussa neljä.

Edelleen Eurooppaa pysyvästi mullistaneeseen Ranskan vallankumoukseen ja sitä seuranneisiin tapahtumiin liittyen, Joseph de Maistren suhtautuminen juuri aiemmin mainittuun Napoleoniin oli mielenkiintoisen ambivalenttista. Toisaalta hän näki Napoleonin jumalattomana vallananastajana ja perinteisten arvojen brutaalina tuhoajana, toisaalta häneen vetosi Napoleonin selkeä vallan realiteettien taju, hänen avoin demokraattien, liberaalien ja intellektuellien halveksintansa sekä hänen sotilaallinen ja

hallinnollinen neroutensa. De Maistre yritti itse asiassa menestyksettä jopa järjestää tapaamisen Napoleonin kanssa. (Berlin 2003, 146-147.) Nietzscheillä sen sijaan ei ollut mitään tällaista sisäistä ristiriitaa suhteessa Napoleoniin: hänelle Napoleon edusti korkeampaa ihmistyyppeä, poikkeusyksilöä ja melkein yli-ihmistä, ”epäihmisen ja yli-ihmisen synteisiä” (Nietzsche 1969, 44). Nietzsche mielestä Napoleonin ansioksi voitiin lukea Euroopan ”miestyminen” uudelleen, eli että ”*mies* on tullut Euroopassa jälleen kauppiaan ja poroporvarin herraksi, (...) jota ovat hemmotelleet kristinusko ja kahdeksantoista vuosisadan haaveellinen henki sekä vielä enemmän ’nykyaikaiset aatteet’”. (Nietzsche 1989, 218-219; Nordin 1999, 385.) Näin sekä de Maistre että Nietzsche näyttävät, vaikkakin jonkin verran eri perustein, ihailevan Napoleonin kaltaista menestyksellistä hallitsijaa ja sotapäällikköä.

3.3 Kristinuskosta ja uhraamisesta

Maailma on siis täynnä irrationaalista näyttävää väkivaltaa ja siitä vääjäämättä seuraavaa kärsimystä sekä de Maistren että Nietzscheiden näkemysten mukaan. Näissä näkemyksissään elämän tietystä traagisuudesta sekä de Maistre että Nietzsche ovat molemmat mielestäni melko samoilla linjoilla Schopenhauerin pessimistisen elämänfilosofian kanssa, kuten jo aiemmin mainitsin. Nietzscheiden ajattelussa schopenhauerilainen kyltymätön ja sokea tahto olemassaoloon ja elämään on muuttunut nimenomaan vallantahdoksi (J.E. Salomaan kiteytyksen mukaan Schopenhauerin metafyyssinen ”olio sinänsä” eli tahto elämään muuttuu Nietzscheillä biologiseksi tahdoksi valtaan; Salomaa 2000, 56). Elämä on sekä Schopenhauerille että Nietzscheille pikemminkin tahdon kuin rationalismin perinteisesti oletettaman järjen hallitsemaa, mikä seikka nimenomaan aiheuttaa monenlaista väistämätöntä kärsimystä maailmaan. Jotakin hyvin samaa voisin sanoa myös de Maistren maailmankuvasta, vaikkei itse tahdon käsite olekaan samalla tavalla keskeinen hänen filosofiassaan.

Äärikatolilaisen Joseph de Maistren ajattelussa tämän inhimillisen kärsimyksen metafyyssinen funktio on siis ihmisen syntisyyden ja pahojen tekojen sovittaminen: erilainen väkivalta ja verenvuodatus on välttämätöntä ihmisen syyllisyyden Jumalan edessä sovittajana, sovitushri ihmisen teoista. Friedrich Nietzsche sen sijaan ei immoralistiksi ja

kristinuskon viholliseksi julistautuessaan ymmärrettävästi usko koko kirkon perisyntioppiin eikä mihinkään ihmisen syyllisyyteen transsendenttisen Jumalan edessä, syyllisyyteen joka olisi vaatinut sovitukseseen ihmiskunnalta veriuuhreja sotien ja muun väkivallan muodossa. Nietzsche ei hyväksy mihinkään absoluuttiseen, universaaliin moraaliin vetoamista: moraalikäsitteet kuten hyvä ja paha ovat ihmisten luomia subjektiivisiä käsitteitä ilman kristinuskon niille olettaa metafyysistä perustaa. *Moraalin alkuperästä* –teoksessa Nietzsche väittääkin, että modernille ihmiselle tyypillistä rappeutunutta ja kaunaista ”orjamoraalia” edeltänyt elämänmyönteinen aristokraattinen ”herramoraali” ei edes käyttänyt nykyistä käsiteparia ”hyvä” ja ”paha”, vaan pelkkään ylempään ja alempaan arvoasemaan viittaavaa käsiteparia ”hyvä” ja ”huono”. Kostonhimoisten alaluokkien ”orjakapina” hallitsevaa aristokraattista yläluokkaa vastaan ja sen hävittäminen käänsi aiemmat arvot pääläelleen; uuden degeneroituneen orjamoraalin tunnetuin ilmentymä on Nietzschen juuri kristinuskon. (Nietzsche 1969, 15-44; Rahkola 2003, 14-19; Hayman 545-550.)

Kristinuskon perustuu Nietzschen mielestä elämän itsensä kieltämiselle, syyllisyyden, huonon omantunnon ja katumuksen tunteiden herättämiselle sekä askeettiselle elämäntavalle. Kristitty syyttää sekä itseään että elämää kärsimyksistään. Voimakkaat, elämänmyönteiset ja ylhäiset on saatu heikkojen kaunaisena koston häpeämään voimaansa ja onneaan; sen sijaan heikkoudesta, nöyryydestä ja säälistä on tehty hyveitä modernille laumaihmiselle. (Nietzsche 1969, 122-126, 139-140; Nietzsche 1984, 94-103; Nehamas 2002, 122-125.) Ensimmäisen valtion oli Nietzschen mukaan aikoinaan perustanut sotaisia ja barbaarinen valloittajajoukko alistamalla väkivalloin sitä suuremman mutta vielä organisoitumattoman alkuperäisväestön, mutta sen voimaa uhkuneet, jalot ja aktiiviset ylhäiset ihanteet on jo tuhottu, ja näin aiempi ”vaalea raateleva peto” muutettu kesyksi kotieläimeksi (Nietzsche 1969, 32-33; Seinälä 2005, 128). Gilles Deleuzen mielenkiintoisen tulkinnan mukaan aktiivinen voima on tällöin erotettu siitä, mihin se todellisuudessa pystyy, minkä seurauksena se on kääntynyt sisäänpäin ja samalla itseään vastaan: näin on syntynyt huono omatunto, joka tuottaa kärsimystä, joka taas itsekin sisäistyy ja alkaa tuottaa aina vain lisää kärsimystä (Deleuze 2005, 167-169). Ihmisen vapaasta tahdosta puhuminenkin on kristinuskon myötä kääntynyt teologien tempuksi, jolla nämä pyrkivät oikeuttamaan kirkon ja yhteiskunnan harjoittaman syyllistämisen ja rankaisemisen. Ihmistä sanotaan vapaaksi, jotta hänet voidaan syyllisenä tuomita, väittää Nietzsche. ”Kristinuskon on pyövelin metafyysikkää...” (Nietzsche 1995, 45-46.)

Nietzschen näkemys näyttäisi siis tässä suhteessa selkeältä antiteesiltä de Maistren uhriteorialle. Koska oppi perisyynnistä ja ylipäänsä puhe ihmisen syyllisyydestä on kristinuskon ja orjamoraalin dekadenttia tuotetta, ei mitään sovitusuhreja pyöveleinen tarvita. Väkivalta ja sodat ovat toki väistämättömiä (Zarathustran sanoin ”elämä itse tarvitsee vihollisuutta ja kuolemaa ja kidutusristejä”; Nietzsche 2001, 128), mutta eivät minkään ihmiskunnan pahojen tekojen sovittajina, vaan itse elämää, kehitystä ja oikeaa vapautta edistävinä aktiivisina dionyysisina voimina. Elämä itse on Nietzscheille se korkein arvo, jolle kaikkien muiden arvojen on alistuttava, erityisesti elämänvastaisten ja nihilismiin johtavien reaktiivisten kristillisten arvojen (Laari 2000, 100). Mika Ojakangas toteaa, että Dionysos on Nietzschen mielestä pelastajana Jeesusta arvokkaampi, koska hän ei kiellä elämän mitään puolia, ei edes sen läpeensä väkivaltaista luonnetta: Dionysos pelastaa näin koko elämän, ei vain sen dekadentteja ja voimattomia muotoja (Ojakangas 2004, 143-147). Deleuze taas määrittelee Dionysoksen ja Jeesuksen eron siten, että toisaalla on ”elämä, joka oikeuttaa kärsimyksen, myöntää kärsimyksen” ja toisaalla taas ”kärsimys, joka syyttää elämää ja todistaa sitä vastaan, tekee elämästä jotakin mikä pitää oikeuttaa” (Deleuze 2005, 28).

Nietzschen mukaan sekä kristinuskon perusteeksi eli Jeesuksen kuolema ristillä että myöhempien marttyyrien kuolemat uskonsa puolesta eivät todista kristinuskon totuudesta mitään: marttyyrit eivät muutoinkaan todista yhtään mitään jonkin asian totuudesta, vaan pikemminkin vaikeuttavat totuuteen pyrkimistä. Itse asiassa Nietzsche mielestä ”kirkko on tehnyt pyhiksi vain hulluja tai suuria petteureita jumalan yhä korkeammaksi kunniaksi” (Nietzsche 1991, 72-78). Nietzscheille de Maistren ihannoima itsensä uhraaminen uskonsa vuoksi tai pahojen tekojen sovitusuhriksi, tai ylipäänsä kaikki harjoitetut erilaiset uskonnolliset uhraamiskäytännöt ovat kieroutuneeseen ja rappeutuneeseen orjamoraaliin liittyviä ilmiöitä. *Antikristuksessa* hän toteaa, että marttyyreistä:

”Verimerkkejä he piirsivät sille tielle, jota he kulkivat, ja heidän hulluutensa opetti, että verellä todistetaan totuus. Mutta veri on huonoin todistus totuudesta; veri myrkyttää puhtaimmankin opin sydämen harhaluuloksi ja vihaksi. Ja jos joku käy tuleen oppinsa vuoksi, - mitä se todistaa?” (Nietzsche 1991, 78.)

Näin Nietzsche torjuu sangen kategorisesti kaikki maistrelaiset-origenelaiset ajatukset veriuhrin teologisesta merkityksestä elämässä: Nietzsche mukaan ”Jumala on kuollut”. Nietzsche mielestä ihmiskunnalla on ylipäänsä ”pitkät uskonnollisen julmuuden tikapuut

ja niissä paljon puolapuita”, mutta samalla on onnistuttu uhraamaan myös kaikki aidosti ”lohdullinen, pyhä ja parantava” (Nietzsche 1984, 55-56).

Moraalin alkuperästä –teoksessa Nietzsche pohdiskelee myös yksityiskohtaisemmin ihmiskunnan uhraamiskäytäntöjen alkuperää. Hän päätyy siihen, että tuo alkuperä palautuu velallisen ja saamamiehen väliseen suhteeseen, jonka alkukantaisissa sukuyhteisöissä koettiin vallitsevan myös elävän sukupolven ja heidän jo kuolleiden esi-isiensä välillä. Kulloinkin elänyt sukupolvi katsoi olevansa kiitollisuudenvelassa säilymisestään edeltäneille sukupolville, niiden aikaansaannoksille ja uhrauksille, ja maksoi tätä velkaansa erilaisten uhrien esi-isille kautta. Kyseinen velka tapasi kasvaa ajan myötä, koska esi-isät olivat henkinä jatkuvasti läsnä yhteisön elämässä, antaen lahjojaan ja suojellen vaaroilta. Velan kasvu pakotti yhteisön aika ajoin turvautumaan myös ihmisuhreihin, ihmisveren uhraamiseen tehokkaampana velan ”kuoletuksena”, väittää Nietzsche. Ajan kuluessa suvun myyttinen kantaisä saattoi kohota jumalaksi, jota palvottiin primitiivisessä yhteisössä: Nietzsche arveleekin juuri tätä jumalien alkuperäiseksi historialliseksi syntyprosessiksi. (Nietzsche 1969, 19-20.)

Nietzschen teoria uhraamisesta eroaa jonkin verran de Maistren teoriasta, jonka mukaan primitiivisten kansojen uhraaminen liittyi lähinnä yhteisön sosiaalisen koheesion palauttamiseen ja ylläpitämiseen, mutta jotain yhteistäkin teorioilla näyttäisi olevan, esimerkiksi veriuhrin ja ihmisveren uhraamisen merkityksen korostuminen. De Maistren teoria katsoo uhraamisen omalla tavallaan myös ”toimineen” eli turvanneen yhteisön koheesion, Nietzscheille taas koko primitiivinen uskonnollinen uhrikäytäntö näyttäytyy lähinnä ihmisten taikauskoisten pelkojen seurauksena. René Girardin syntipukkiteoria eroaa jonkin verran molemmista näistä, mutta on kuitenkin selvästi lähempänä de Maistren teoriaa kuin Nietzsche; siitä lisää luvussa 4. Myös Girard katsoo noiden primitiivisten uhrikäytäntöjen aidosti toimineen, eli toteuttaneen varsinaisen funktionensa järjestyksen ylläpitäjänä yhteisössä ja sen olemassaolon turvaajana.

Nietzsche kritisoi *Antikristukseksessa* selkeästi myös kristinuskon perustavan uhraamis- ja kärsimysmyytin, Golgatan tapahtumien outoutta ja epäloogisuutta:

”- Ja nyt sukeltautui esiin tämä mieletön probleemi: ‘kuinka jumala saattoi sallia sen!’ Tähän löysi pienen seurakunnan hämmentynyt järki tämän hirvittävän mielettömän vastauksen: jumala antoi poikansa syntien

anteeksiantamukseksi, *uhriksi*. Minne joutui evankeliumi yhdellä erää? *Vikauhri*, ja sen lisäksi iljettävimmässä, barbaarisimmassa muodossaan, *viattoman* uhraaminen syyllisten syntien vuoksi! Mikä hirvittävä pakanuus!” (Nietzsche 1991, 55-56.)

Nietzscheiltä lukemani kommentit uhraamisen periaatteellisesta arvosta ja merkityksestä ovat kuitenkin mielestäni hieman ristiriitaisia, sillä hänen jälkeensä jääneistä papereistaan löytyy myös muun muassa seuraava lause:

”Aito ihmisrakkaus edellyttää uhraamista lajin hyväksi – se on kovaa, se on täynnä itsensä ylittämistä, koska se tarvitsee ihmisuhria. Ja tämä kristillisyydeksi kutsuttu pseudoihmisuus tahtoo, ettei ketään uhrattaisi.” (Ojakangas 2002, 55.)

Edeltävä lainaus pitänee tulkita niin, että vaikka kristinuskon perusteisiin mukaan Jeesuksen uhrautuminen on tehnyt kaikki myöhemmät ihmis- ja muut uhrat tarpeettomiksi, eli ihmisyksilöstä tulee nyt liian arvokas uhrattavaksi, edellyttää Nietzschen mukaan ihmislajin ja inhimillisen kulttuurin säilyminen kuitenkin tiettyä uhria tai uhrautumista lajin hyväksi. Luonnon kannalta yksittäisellä ihmisellä tai muulla yksittäisellä oliolla ei ylipäänsä ole kovin suurta merkitystä (Ojakangas 2002, 55, 58-59; Seinälä 2005, 126). Ehkä hänen ajatuksenaan onkin juuri se, että ylhäisen yksilön jalo omaehtoinen uhrautuminen lajinsa puolesta on arvokasta ja välttämätöntäkin, mutta kristilliset ja muut uskonnolliset uhraamiskäytännöt ovat hyödyttömiä tai jopa vahingollisia. Tämä näkemys eroaa mielenkiintoisesti Joseph de Maistren näkemyksestä moraalisesti oikeista ja vääristä uhraamisen muodoista (ks. luku 2.2). Toisaalta tuollaiset epäjohtonmukaisuudet eivät ole mitenkään harvinaisia Nietzschen eri tekstien välillä, varsinkaan hänen selvästi eri aikoina ja ajattelunsa kehittymisen eri kausina kirjoittamissaan teksteissä. Nietzschen nähdäkseni melko monenlaiset ja ristiriitaiset tulkinnat mahdollistaviin uhraamista koskeviin näkemyksiin palaan vielä René Girardin ajattelun yhteydessä alaluvussa 4.4.

De Maistrella esivallan auktoriteetti ja sen säilyttämisen vaatima samaisen esivallan harjoittama institutionalisoitunut väkivalta näyttävät kulkevan melko foucaultilaisesti käsi kädessä: yhteisön tai valtion koossapysyminen ja järjestyksen säilyminen sen sisällä vaatii rangaistuksia ja pyövelin olemassaoloa. Nietzschen filosofiassa taas valta ja vallantahto ovat kyllä keskeisimpiä käsitteitä, sen sijaan valtio ja sen harjoittama auktoriteetti eivät.

Hänelle kulttuuri ja moderni valtio ovat suorastaan vastakkaisia ilmiöitä (Hoffrén 2001, 145). *Zarathustran* alaluvussa ”Uudesta epäjumalasta” Nietzsche kritisoikin ”valtio-epäjumalaa” varsin ankarasti:

”Jossakin on vielä kansoja ja laumoja, ei kuitenkaan meillä, veljeni: täällä on valtioita. Valtio? Mikä se on? Kas niin! Aukaiskaa nyt korvanne, sillä nyt minä sanon teille sanani kansojen kuolemasta. Valtio on nimeltään kaikista kylmistä hirviöistä kylmin. Kylmästi se valehteleekin: ja tämä valhe ryömii sen suusta: ’Minä, valtio, olen kansa’. Valhe se on! (...) Valtioksi minä sanon sitä, missä kaikki ovat myrkyntuojia, hyvät ja huonot: valtioksi, missä kaikki kadottavat itsensä, hyvät ja huonot: valtioksi, missä kaikkien verkkaista itsemurhaa sanotaan – ’elämäksi’.” (Nietzsche 2001, 61-65.)

Nietzschen syvän negatiivinen käsitys modernin valtion luonteesta ei luonnollisesti saa häntä ymmärtämään tai puolustamaan tätä valtiota ylläpitäviä instituutioita. *Moraalin alkuperästä* –teoksessa katsotaankin, että moraalit on juurrutettu yhteiskunnassa yksilöihin kivun avulla: sukupolvi sukupolven jälkeen on kasvatettu julmuuksilla, kidutuksilla ja väkivallalla kunnioittamaan yhteisössä vallitsevaa uskontoon liitettyä moraalit. (Nietzsche 1969, 48-53; Kunnas 1981, 125-126.) Kunnioitus moraalit kohtaan ja velvollisuudentunto eivät näin selity mistään moraalit ylläluonnollisesta, jumalallisesta alkuperästä käsin, vaan kuten Nietzsche tunnetussa määritelmässään ihmisen tavasta oppia muistamaan toteaa: ”Poltetaan asia ihoon, jotta se jää muistiin: muistiin jää vain se mikä ei lakkaa *tekemästä kipeätä*” (Nietzsche 1969, 52; Rahkola 2003, 16, 63). Nietzsche päättelee, että rangaistuskäytännöt eri aikoina yhteisöissä ja valtioissa ovat itse asiassa olleet omiaan ennemminkin hidastamaan kuin edistämään aidon moraalit vastuuntunnon kehittymistä yksilössä. Pyöveli yhteisöllisen moraalikasvatuksen käytännön toteuttajana ei tosiaankaan saa Nietzscheiltä mitään maistrelaista ymmärrystä ja arvostusta osakseen (ks. esimerkiksi aiempi Nietzsche-sitaatti kristinuskosta ”pyövelin metafysiikkana”, s. 36).

3.4 Kärsimys ylhäisen jalostajana

Aivan kuten edellä de Maistren kohdalla, myös nietzscheläiseen maailmankuvaan olennaisesti kuuluvalla ja ensi silmäykseltä varsin irrationaaliselta näyttävältä elämän

kärsimyksellä ja väkivallalla on tarkoituksensa. Paitsi että taistelu ja väkivalta saavat Nietzscheä jo aiemmin mainitun positiivisen arvon elämän itsensä edistäjänä, sitä osaltaan eteenpäin vievänä voimana, kärsimyksestä on yksilölle myös hyötyä. Kärsimys, kuten aiemmin on jo todettu, ei Nietzscheä kuitenkaan maistrelaisittain merkitse syyllisyyden jonkin transsendenttisen auktoriteetin edessä sovittamista. Sen sijaan oikea kärsimysten kestäminen ja oikeat kieltäytykset jalostavat ylhäistä, laumojen yläpuolelle kohonnutta väkevää yksilöä:

”Kärsimyksen, *suuren* kärsimyksen jalostava kuri, - ettekö tiedä, että vain *tämä* kuri on tähän asti saanut aikaan ihmisen kaiken kohoamisen? Se onnettomuuden luoma sielun jännitys, joka kasvattaa sielun voimakkaaksi, sielun kammo sen katsoessa suurta tuhoutumista, sen kekseliäisyys ja urhoollisuus onnettomuuden kantamisessa, kestämisessä, selittämisessä, hyödyksi käyttämisessä ja kaikki syvyys, salaisuus, naamio, henki, viekkaus, suuruus, minkä se on ikinä lahjaksi saanut: - eikö se ole sille lahjoitettu kärsimyksissä, suuren kärsimisen kurin alla?” (Nietzsche 1984, 130.)

Edeltävä lainaus teoksesta *Hyvän ja pahan tuolla puolen* tiivistää mielestäni hyvin Nietzscheä näkemyksen kärsimyksen merkityksestä ”ylhäiselle”, elämänmyönteisen moraalin omaksuneelle ihmiselle. Vaikka Nietzscheä ei ole de Maistren tavoin ajatusta uhraamisen merkityksestä pahojen tekojen sovittajana tai yhteisön sosiaalisen koheesion lisääjänä, kärsimys on kuitenkin arvokasta ylhäisen yksilön luonteen jalostajana. Ylhäisellä yksilöllä on maistrelainen valmius uhrauksiin, mutta nämä uhraukset kasvattavat yksilön itsensä suuruutta ja palvelevat samalla elämää kaikkein korkeimpana arvona. Nietzscheä filosofian perimmäinen tavoite kiteytyykin mielestäni osuvasti Svante Nordinin kuvauksessa Nietzscheä lukijoilleen tarjoamasta uudesta arvomaailmasta: tärkeintä olisi, että ”elämä valoisine puolineen, mutta myös pimentoloineen ja epätoivoineen, julmuuksineen ja kärsimyksineen, kovuuksineen ja kamppailuineen otetaan ilolla vastaan” (Nordin 1999, 384). Myös Henna Seinälä tiivistää nietzscheläisen elämänfilosofian nähdäkseni hyvin toteamalla yhteenvedonmaisesti, että ”elämän myöntäminen, sen kaikkien eri puolien sekä menneisyyden hyväksyminen ovat siis hyvin tärkeässä roolissa Nietzscheä filosofiansa”. Myös hieman mystiseksi jäävä ”ikuisen paluun” ajatus auttaa osaltaan ihmistä elämän raadollisemmankin puolen eli kärsimyksen ja kuoleman hyväksymisessä. (Seinälä 2005, 118, 135).

Nietzschen mukaan syvä kärsimys siis tekee ylhäiseksi, ja samalla erottaa nuo harvat ja valitut poikkeusyksilöt muista. Ylhäisten yksilöiden kärsimys eroaa näin selkeästi enemmistönä olevan alhaisen negatiivisesta ja lamaannuttavasta kärsimyksestä. Myös metafysisemmällä tasolla vallantahtoa mitataan Nietzschen mukaan sen mukaan, miten paljon se kestää vastustusta, kipua ja kidutusta ja miten hyvin se osaa kääntää nämä vastukset edukseen. Ylhäinen, paljon kärsinyt yksilö tietää asioista kärsimyksensä ansiosta enemmän kuin muut, ja tämä synnyttää hänessä tiettyä henkistä ”kopeutta” muita kohtaan. Jopa ylhäisen kaunakin on mielenkiintoisesti erilaista kuin kaunaisten massojen kauna, ”ressentimentti”: jos sitä joskus harvoin esiintyy, se tällöin syntyy ja purkautuu niin nopeasti ettei se ehdi ”myrkyttää” kantajaansa. (Nietzsche 1969, 30; Seinälä 2005, 134-135.) Ylhäisten yksilöiden tahto valtaan ilmenee heidän pyrkimyksissään erottautua alhaisista; sen sijaan alhaiso taas pyrkii kaikin keinoin joko poistamaan tai minimoimaan nämä erot, vetämään ylhäiset alas omalle tasolleen (Nehamas 2002, 125-126).

Ylhäisen yksilön onkin Nietzschen mielestä ”varjeltava itseään tungettelevien ja säälivien käsien kosketukselta”, hän ei kaipaa eikä hyväksy sääliä (Nietzsche 1984, 183-184). Nietzsche kritisoi myöhäistuotannossaan toistuvasti ja varsin ankarin sanankääntein schopenhauerilaista säälimoraalia elämänkielteisyydestä. Kun Schopenhauerille sääli oli se hyve ja apukeino, joka vapautti ihmisen ainakin hetkeksi jatkuvasta kärsimyksestä, Nietzscheille se on lähinnä aitoa elämää tukahduttava haittatekijä. Säälimoraali heikentää ja turmelee ylevyyteen pyrkivää ihmistä, pudottaa hänet ”laumojen” tasalle. Säälimoraali onkin Nietzscheille teeskennellyssä altruismissaan eräs kristinuskon kielteisistä seurauksista, myös osaltaan dekadenssia ja nihilismia edistävä ilmiö. Nietzsche julistaa, että valioihmisen tai yli-ihmisen täytyy olla kova, ja tarvittaessa julmakin sekä itseään että muita kohtaan; on kestettävä omaa ja muiden kärsimystä ilman pelkoa tai sääliä. (Nietzsche 1984, 129-130; Nietzsche 1989, 144, 147; Nietzsche 1995, 85-89; Salomaa 2000, 63-72.) Ylhäinen yksilö saattaa tosin joskus auttaa kärsivää, mutta hän ei tee sitä suinkaan säälintunteesta, vaan ennemminkin ”vallan ylenpalttisuuden luomasta tarpeesta” (Nietzsche 1984, 170). ”Myötäkärsiminen” oli Nietzschen Zarathustrallekin juuri se viimeinen synti, josta tämän vielä täytyi vapautua (Nietzsche 2001, 459). Gilles Deleuze puolestaan määrittelee nietzscheläisen nihilistisen säälin ”rakkaudeksi elämään, mutta heikkoon, sairaaseen, reaktiiviseen elämään” sekä ”ei-minkään tahdon ja reaktiivisten voimien kokonaisuudeksi” (Deleuze 2005, 194).

Nietzscheläistä yli-ihmismoraalia voi tulkita ja on myös tulkittu monin eri tavoin, ja sitä onkin tunnetusti käytetty välineenä ihmisten pohjimmaista eriarvoisuutta ja siitä seuraavaa erilaista kohtelua korostavien ideologioiden oikeutuspyrkimyksissä, kuten monet Nietzschen filosofian kriitikot ovat huomauttaneet. Monet Nietzschen uuden ”immoralismin” piirteet ovat epäilemättä ainakin äkkiä katsottuna jyrkässä ristiriidassa modernin länsimaisen ajattelun yleisesti hyväksytyjen humanististen ihanteiden kanssa. Toisaalta esimerkiksi Nietzschen armotonta analyysia inhimillisen säälintunteen epäaitoudesta on myös keuhuttu sen psykologisesta tarkkanäköisyydestä, eikä ilmeisestikään mitenkään syyttä (ks. esimerkiksi Kunnas 1981, 156-161).

Puuttumatta tässä sen tarkemmin erilaisiin tulkintoihin Nietzschen moraalifilosofiasta, voidaan yleisesti todeta hänen ja Joseph de Maistren näkemysten välillä moraalista (ja erityisesti kärsimyksen oikeutettavuudesta tai tarpeellisuudesta siihen liittyvänä ilmiönä) olevan monia havaittavia yhtäläisyyksiä, jos toki selkeitä erojakin. Molemmat katsovat kärsimyksen olevan väistämätön sekä myös usein tarpeellinen osa ihmiselämää (ja kaikkea elämää luonnossa yleensäkin). Molempien mielestä ihmisen, tai ainakin aidosti jalon ihmisen on oltava valmis myös kieltäytyksiin ja uhrauksiin sekä itsensä että toisten kohdalla, mutta näiden uhrausten/uhraamisten merkitys on erilainen: de Maistrella ihmisen transsendenttisen syyllisyyden sovittaminen ja Nietzscheillä taas elämän itsensä monivivahteisuuden ja rikkauden mahdollistaminen ja edistäminen. Inhimilliseen säälintunteeseen he suhtautuvat myös eri tavoin, Nietzsche hyvin kielteisesti ja de Maistre taas sallivammin. Tämä riittääköön de Maistren ja Nietzschen ajatusten väkivallasta ja kärsimyksestä keskinäisestä vertailusta tässä vaiheessa, seuraavaksi siirryn yli sata vuotta eteenpäin ja jo ns. nykyfilosofiaa edustavaan René Girardin uhriteoriaan.

4. RENÉ GIRARD JA MIMEETTINEN VÄKIVALTA

4.1 Girardin sijaisuhriteoria

René Girardin ns. sijaisuhriteoria on osa hänen yleistä kulttuuriteoriaansa, jossa ihminen nähdään jo perusolemukseltaan toisia yksilöitä jäljittelevänä oliona: haluamme jotakin objektia ennen kaikkea siksi, että näemme jonkun toisen ihmisen haluavan sitä samaa. Halumme on näin olennaisesti mimeettistä, toisen yksilön halua jäljittelevää, ja halun

kohde on tällöin vasta toissijainen haluamisen motiivi. Inhimillisessä halussa ei Girardin mukaan ole kyse (aivan perustason biologisia haluja kuten nälkä, jano ja seksuaaliset halut lukuun ottamatta) subjekti-objekti-suhteesta haluavan yksilön ja halun kohteen välillä, vaan kyseessä on ”kolmiosuhde”, triangulaarinen suhde subjektin, objektin ja halun mallin, eli toisen samaa objektia haluavan yksilön välillä. Kuvitellessaan haluavansa tiettyä objektia subjekti haluaakin Girardin mielestä todellisuudessa tuon mallin halua, pyrkien näin imitoimaan esikuvansa ja samalla kilpailijansa halua. (Girard 2004, 193-200; Saarinen 1999, 14-15; Blomstedt 2001, 46-49.) Mimeettiseen kilpailuun objektista liittyy yleensä tietyn vastavuoroisuuden ja symmetrisen suhteen syntyminen kilpailijoiden välille: se kahdesta yksilöstä, joka aluksi toimi mallina toisen halulle, huomaa kilpailijansa halun heikentävän hänen mahdollisuuksiaan objektin saamiseen, mikä on omiaan voimistamaan hänen omaa haluaan. Tämä taas vastavuoroisesti voimistaa kilpailijan halua ja niin edelleen. Girardin sanoin tässä mimeettisen kilpailun prosessissa ”jokaisesta tulee oman imitoijansa imitoija ja oman mallinsa malli” (Girard 1996a, 9, 12).

Luonnollisesti molemmat (tai useampien henkilöiden tapauksessa kaikki) kilpailijat eivät yleensä voi rajallisten resurssien maailmassa saada samaa objektia, tavoittelunsa yhteistä kohdetta. Tästä taas helposti seuraa vihamielisyyden tunteiden heräämistä kilpailijoiden välillä ja yleistä aggressiivisuuden lisääntymistä ryhmän tai yhteisön sisällä. Näin väkivalta tai ainakin sen uhka liittyy Girardin mukaan elimellisesti mimeettiseen haluun. Kilpailun samasta objektista kiihtyessä myös vihamieliset ja väkivaltaiset tunteet voimistuvat jatkuvasti kilpailijoiden välillä, ja kilpailu kärjistyy lopulta avoimeksi konfliktiksi, jossa halun alkuperäinen objekti usein unohdetaan. Väkivalta leviää epideemisen ”tartunnan” tavoin ja lumipalloejektinä yhteisössä jäseneltä toiselle, kunnes tämän kiihtyvän väkivallan kierteen seurauksena yhteisön sosiaalinen rakenne instituutioineen ja näin koko yhteisön olemassaolokin ovat lopulta vaarassa. Normaalitilanteessa yhteisössä vallitsee tietty erojen järjestelmä, kyseistä yhteisöä ylläpitävä differentiaalinen järjestys, jonka kautta jokainen tietää täsmällisen paikkansa yhteisön sisällä. Ns. uhrikriisin vallitessa kaikki erot yhteisön jäsenien välillä sen sijaan hämärtyvät jäsenten väkivaltaiseksi identtisyudeksi. Kriisin myötä kilpailijat näkevät toisensa vihollisveljeksinä ja lopulta suorastaan ”hirviökaksoisolentoina”, veljeksinä joiden välillä ei suinkaan vallitse mikään veljellinen rakkaus vaan symmetrisen vastavuoroinen mimeettinen väkivalta iskujen ja vastaiskujen seurattessa vuorotellen toisiaan. (Girard 2004, 67-78, 193-219; Girard 1996a, 9-13.)

Tarpeeksi kauan jatkuessaan uhrikriisi johtaisi yhteisön tuhoutumiseen, mistä Girard antaa myös konkreettisia esimerkkejä eräitä primitiivisiä kansoja ja yhteisöjä koskien (Girard 2004, 78-82). Ratkaisuksi uhrikriisiin ja yhteisön pelastamiseksi loputtomalta väkivallan kierteeltä on kuitenkin primitiivisissä yhteisöissä kehittynyt sijaisuhrimekanismi, ”syntipukkijärjestelmä”. Itse asiassa uhrikriisi onkin seurausta tämän mekanismin pettämisestä syystä tai toisesta, uhrirituaalien ”puhtaan” väkivallan korvautumisella epidemian tavoin leviävällä ”epäpuhtaalla” väkivallalla. Todisteina ja esimerkkeinä tästä Girard käyttää muun muassa antiikin tragedioita, jotka hänen mukaansa tarkemmin analysoituina paljastavat uhrikriisin monesti juontaneen alkunsa epäonnistuneisiin puhdistusrituaaleihin. Monessa tapauksessa sodasta kotiin palannut tragedian sankari kuten Herkules epäonnistuu puhdistautumisessaan häneen sotimisen kautta tarttuneesta ”väkivallan saastasta”, mikä johtaa hallitsemattoman väkivallan leimahtamiseen yhteisön sisällä ja pahenevan uhrikriisin katastrofaalisuuteen: tällöin veljeksetkin muuttuvat vihollisveljeksiksi ja normaalioloissa täysin käsittämättömiä hirmutöitä tapahtuu. (Girard 2004, 47-97; Tepora 2004, 27-29).

Puhjennut uhrikriisi voi siis kuitenkin parhaassa tapauksessa päättyä rauhan ja järjestyksen palautumiseen sijaisuhrimekanismiin kautta, ja oikein toimiessaan tämä mekanismi myös ennaltaehkäisee kriisin uusiutumisen. Sijaisuhrimekanismiin ideana on nimensä mukaisesti jonkin sijaisuhrin, ”syntipukin” löytäminen ja tämän uhrin lynkkaaminen tai karkottaminen rauhan palauttamiseksi. Girardin mukaan tämä mielivaltaisesti valittu syntipukki ja uhri löydetään aina jostakin yhteisön marginaalisesta jäsenestä, vajaavaltaisesta tai osittain yhteisön ulkopuolisesta henkilöstä: sotavanki, orja, muualta tullut, vammainen tai vähäosainen on mekanismin kannalta sopivin valinta rooliin. Syntipukiksi valitun on oltava jokin sellainen henkilö, jonka surmaamisesta ei aiheudu välitöntä uusien kostotoimien ja väkivallan jatkumisen vaaraa, näin uhrin valitseminen senhetkisten todellisten väkivallantekijöiden joukosta ei tule kysymykseen. Uhri ei siis saa olla kriisiin ajautuneen yhteisön kannalta liian läheinen, liikaa mukana senhetkisessä konfliktissa, mutta ei toisaalta myöskään liian kaukainen: kun liian läheinen uhri voisi johtaa verikoston kierteen jatkumiseen osapuolten välillä, ei kyseisestä yhteisöstä liian etäinen ja irrallinen uhri taas välttämättä riittäisi pysäyttämään väkivaltaa (Girard 2004, 24-30; Saarinen 1999, 61-62; Blomstedt 2001, 51-52.)

Yhteisön jäsenten välinen kiihtyvä väkivalta käännetään kesken kriisin tätä yksittäistä sijaisuhria vastaan: valittu syntipukki saa niskoilleen syytökset ja vastuun kriisistä ja kaikesta sen aikana tapahtuneesta pahasta. Tämän seurauksena hobbesilainen ”kaikkien sota kaikkia vastaan” kääntyykin äkkiä väkivaltaiseksi yksimielisyydeksi, ja uhrikriisi huipentuu syntipukin kollektiiviseen lynkkaukseen (tai lievemässä tapauksessa hänen karkottamiseensa yhteisöstä). Saavutetun uuden yksimielisyyden kautta epäjärjestys katoaa nopeasti yhteisöstä, sen jäsenten välillä vielä äsken vallinneet ristiriidat häviävät ja kaikki halu väkivaltaan katoaa saatuaan näin tyydytyksensä. Girard vertaakin sijaisuhria eräänlaiseen ”rokotukseen” väkivallan epidemiaa vastaan: pienen määrän sairauden aiheuttajaa eli aggressiota antaminen rokotteenä sekä parantaa että ennaltaehkäisee mimeettistä väkivaltaa kyseisessä yhteisössä (Girard 2004, 110-120; Saarinen 1999, 15, 61-62; Ojakangas 2002, 57.)

Satunnaisesti valitulle sijaisuhrielle kehittyy Girardin mukaan häneen kohdistetun väkivallan seurauksena kahtalainen luonne: toisaalta häntä tosiaan pidetään syyllisenä koko puhjenneeseen uhrikriisiin ja kaikkeen sen aikana tapahtuneeseen väkivaltaan, mutta toisaalta hänen katsotaan myös kuolemansa kautta pelastaneen yhteisön kriisin jatkumiselta ja näin mahdolliselta tuholta. Sijaisuhri on näin yhteisön silmissä sankari ja syyllinen, siunauksellinen ja turmiollinen, kykenevä sekä suureen hyvään että pahaan yhtä aikaa. Primitiivinen uskonnollinen ajattelu näkeekin Girardin mukaan sijaisuhriin yliluonnollisena olentona, joka ensin väkivaltaa yhteisöön kylvettyään lopulta myös palauttaa sinne rauhantilan. Täten syntipukkina lynkattu sijaisuhri saattaa muuttua ajan myötä rituaalein ja riitein palvotuksi transsendentiksi pyhäksi, arkaaisen uskonnon jumalaksi: tämä girardilainen käsitys jumalten syntyprosessista eroaa selvästi Nietzschen (ks. luku 3.3) tai modernin antropologian näkemyksistä aiheesta, eikä se tietyistä yhtäläisyyksistä huolimatta käy täysin yksiin Joseph de Maistrekaan näkemysten primitiivisten ”pakanajumalien” varsinaisesta luonteesta kanssa (ks. luku 2.2). Sijaisuhrista muodostuu Girardin mielestä yhteisössä sen jäseniä yhdistävän ja siihen järjestystä luovan transsendentin väkivallan vertauskuva erona uhrikriisin immanenttiin jakavaan ja tuhoavaan väkivaltaan, eli yhteisössä syntyy tämän myötä myös väkivallan dikotomia ”hyviin” ja ”pahoihin” väkivallan muotoihin. (Girard 1996a, 14; Williams 1996a, 269-272; Girard 2004, 41, 121-126, 132, 156.) René Girardin tiivistyksen mukaan ”väkivalta on pyhän todellinen sydän ja salainen sielu” (Girard 2004, 51).

Edellä kuvattu sijaisuhrimekanismi on Girardin näkemyksen mukaan ilmeisen universaali primitiivisissä yhteisöissä ja hän myös vetoaa antropologisiin tutkimustuloksiin todisteena tästä. Girardin teorian huomiota herättänyt johtopäätös on siis, että primitiiviset uskonnot ja jumalat ovat syntyneet nimenomaan sijaisuhrimekanismiin ja sen alullepanneen, koko järjestäytyneen yhteisön perustana olleen ensimmäisen kollektiivisen väkivallanteon sattumanvaraista syntipukkia kohtaan myötä (tästä luonnollisesti tulee myös nimi hänen teokselleen *Väkivalta ja pyhä*). Samalla paljastuu Girardin mukaan uskontojen synnyn ohella kaikkien järjestäytyneiden yhteisöjen ja yhteiskuntien instituutioineen sekä alkuperäinen syntytapa että niitä tämän jälkeen pystyssä pitänyt mekanismi. Risto Saarisen sanoin Girardin ”kuningasajatuksena” onkin ollut osoittaa, että uskonnot ovat pohjimmiltaan, toisin kuin moderni antropologia yleensä on otaksunut, ennen kaikkea ”elämän perustavan väkivaltaisuuden käsittely- ja kontrollimekanismeja”, vastalääke hallitsemattomalle ja yhteisön kannalta tuhoisalle mimeettiselle väkivallalle (Saarinen 1999, 14-15, 61; Girard 1996a, 9-16).

Primitiivistyyppisen uskonnon ja sijaisuhrimekanismiin edellä mainittu yhteys syntyy Girardin mukaan nimenomaan siitä, että tuon ensimmäisen väkivallanteon, ”alkumurhan” ajoittainen rituaalinen uusiminen on välttämätöntä rauhan ja järjestyksen säilyttämiseksi yhteisössä. Ellei tuota ensimmäistä uhraamista aika ajoin muisteta ja toisteta sitä enemmän tai vähemmän tarkasti jäljittelevien erilaisten uskonnollisten rituaalien muodossa, saattaa aiemman kriisin muiston riittävä haalistuminen johtaa patoutuneen mimeettisen väkivallan uudelleenpuhkeamiseen yhteisön sisällä. Alkuperäinen veriuhrin muuttuu yleensä yhteisön vakiintumisen ja kehityksen myötä vertauskuvallisemmalle tasolle: ihmisuhri korvautuu eläinuhrilla tai jopa papin suorittamalla pelkällä uhritoimituksen rituaalisella toistamisella ilman mitään varsinaista uhria. Näin alkuperäisen väkivallan pelkkä symbolinenkin toistaminen rituaaleissa riittää usein yhteisön sisäisten konfliktien torjumiseksi. Toisaalta, monissa riittävän pitkälle kehittyneissä, väkivallan ja verikoston lähinnä vakiintuneen oikeusjärjestelmän kautta hillitsevissä korkeakulttuureissa on Girardin mukaan uskonnollisten rituaalien alkuperäinen funktio jo unohtunut. Tällöin rituaalit ovat alkaneet elää yhteisön sisällä omaa riippumatonta elämäänsä, näyttäen tästä syystä varsinkin ulkopuolisten tarkkailijoiden (muun muassa Girardin toistuvasti kritisoiden modernien antropologien, kuten Claude Lévi-Straussin) silmissä usein pelkiltä merkityksettömiltä jäänteiltä, tyhjiltä formalistisilta muodoilta ilman varsinaista sisältöä. (Girard 2004, 15-24, 30-43, 125-158; Saarinen 1999, 15, 52.)

René Girard korostaa teksteissään yhteisön jäsenten tietämättömyyden sijaisuhrimekanismin todellista luonteesta olevan ensiarvoisen tärkeää tämän mekanismin toimivana säilymisen kannalta: väärinymmärrys syntipukin viattomuuden suhteen turvaa mekanismin tehokkuuden yhteisöä alituisesti uhkaavan mimeettisen väkivallan torjuna. Uhraustapahtumassa tulee Girardin mukaan torjuttavan väkivallan ohella myös totuus itse tapahtuman perimmäisestä luonteesta sysätyksi transsendenttiin ulottuvuuteen ja näin unohdettua. Primitiivisen jumalan uskotaan yksinkertaisesti vaativan veriuuhreja vihansa taltuttamiseksi, ja uhrattava syntipukki tulee yhteisön uskomusten mukaan valituksi juuri syyllisyytensä ja vastuunsa koko puhjenneesta kriisistä vuoksi, ei sattumanvaraisesti kuten Girardin mielestä prosessissa todellisuudessa tapahtuu. Jos yhteisöltä viedään tämä tietämättömyys mekanismin todellisesta luonteesta, lakkaa mekanismi samalla suojelemasta yhteisöä väkivallalta. Toisin sanoen, jos kriisissä oleva yhteisö täysin tiedostaisi syntipukiksi valitun henkilön perimmäisen viattomuuden (tästä uhrin viattomuuden asteesta Girard tosin esittää mielestäni hieman ristiriitaisiakin näkemyksiä teoksissaan), ei yhteisö ymmärrettävästi suostuisi enää uhrin lynkkaukseen tai karkotukseen. Näin uskonnollisen yhteisön omassa tietoisuudessa ei mitään syntipukkimekanismia sijaisuhreineen ole olemassakaan, sen sijaan toisten yhteisöjen vastaavien syntipukkien viattomuus saattaa kyllä tulla Girardin mukaan tiedostetuksi. (Girard 2004, 20-22, 143, 184; Girard 1996a, 11-15.) Juuri tätä yhteisön jäsenten ja varsinkin sen johtajien väitettyä tietämättömyyttä sijaisuhrin viattomuudesta on myös kritisoitu eräänä Girardin teorian heikkoutena, ja nähdäkseni kritiikki on ollut varsin perusteltua. Kuten Mika Ojakangas osuvasti toteaa, hallitsijoiden kyynisyys tässä suhteessa, silloin kun on kyseessä oman poliittisen tai uskonnollisen valta-aseman turvaaminen ei olisi suinkaan mikään uusi asia (Ojakangas 2002, 59-61).

Eri kansojen ja yhteisöjen primitiiviset myytit ovat Girardin mukaan keskeisessä roolissa tässä sijaisuhrimekanismin todellisen luonteen salaamisessa: aikojen kuluessa kehkeytyneet myytit ovat peittäneet tehokkaasti tiedon sekä ”alkumurhan” olemassaolosta että myöhempien sitä jäljittelevien ja uusintavien rituaalien todellisesta luonteesta sekä yhteisöjen itsensä jäseniltä että näitä yhteisöjä tutkineilta moderneilta antropologeilta. Girard katsoo erilaisten mytologioiden ja uskonnollisten kulttien muodostaneen sijaisuhrimekanismin toimivuuden turvaamiseksi väistämättömän valheellisia narratiivisia representaatiojärjestelmiä, mitä tulee niiden itsensä todelliseen alkuperään. Nämä myytit ja ”myyttiset representaatiojärjestelmät” ovat pyyhkineet pois yhteisön muistista tiedon koko

yhteisön synnyn kannalta perustavasta ensimmäisestä kollektiivisesta väkivallanteosta: tämä ”muistinmenetyks” on Girardin mielestä kuitenkin välttämätön yhteisön koossapysymisen jatkossakin varmistavien ja mimeettisen väkivallan kierteen torjuvien rituaalisten uhrimenojen toimivuuden kannalta. Myytit ovat toki omalla selvästi vääristellyllä tavallaan myös säilyttäneet tiedon yhteisön synnystä ja sen perustavasta väkivallasta, ja tämä tieto on niistä esiinkaivettavissa, jos niitä vain osaa tulkita oikein, kuten siis Girard mielestään on eräänä harvoista onnistunut tekemään (Girard 1996a, 10-16; Girard 2004, 130-158.)

Jos myytit pohjimmiltaan pyrkivät peittämään totuuden syntipukkimekanismista, tietyt antiikin klassiset tragediat taas toimivat Girardin mielestä päinvastaisella tavalla, totuuden alkuperäisestä väkivallasta paljastavasti ja myytinkehkeytymistä vastaan. Toisin kuin alkuperäisiä tapahtumakulkuja aina vääristelevät myytit, paljastaa tragedian juonellinen rakenne ja tapahtumakulku niitä girardilaisittain tulkittaessa menneen uhrikriisin vastavuoroisen ja erot hävittävän mimeettisen väkivallan, joka sitten huipentuu syntipukin kollektiiviseen lynkkaukseen tai karkotukseen ratkaisuna yhteisön kriisiin. *Väkivalta ja pyhä* –teoksessa erityisen keskeisiä kreikkalaisia tragedioita Girardin uhriteorian kannalta ovat Sofokleen *Kuningas Oidipus* ja Euripideen *Bakkantit*, joita molempia hän analysoi ja uudelleentulkitsi melkein säe säkeeltä todistaakseen niiden yhteensopivuuden teoriansa kanssa: erityisesti *Kuningas Oidipus* -näytelmä ja samalla koko Oidipus-myytti saa Girardilta Freudin tunnetusta tulkinnasta radikaalisti poikkeavan uuden mimeettisen tulkinnan. Kuitenkin tragediankin totuudenmukaisuudella, sen ”kumouksellisuudella” myyttien taakse kätketyn syntipukkimekanismin paljastajana on Girardin mukaan tietyt väistämättömät rajansa: tragedia ei voi koskaan romahduttaa koko myyttistä viitekehystään, jota ilman sitä itseäkään ei olisi olemassa. Tämän tehdessään tragedia myös johtaisi jossakin vaiheessa uuden uhrikriisin puhkeamiseen syntipukkimekanismin paljastumisen ja tästä syystä muuttumisen saman tien tehottomaksi kautta. (Girard 2004, 62-124; Saarinen 1999, 16-17.) Girardin Oidipus-tulkintaa ja sen suhdetta Freudin aiempaan tulkintaan käsittelem tarkemmin seuraavassa alaluvussa.

Primitiivisten yhteisöjen pyrkimyksiin jo ennaltaehkäistä tuhoisaa mimeettisen kilpailun ja vastavuoroisen väkivallan kierrettä liittyvät Girardin mukaan kiinteästi myös näissä yhteisöissä vallitsevat erilaiset normit, kiellot ja tabut. Nämä länsimaisen modernin ihmisen silmissä ensi näkemältä usein hyvinkin perusteettomilta näyttävät kiellot ja tabut

kaikkine outoine epäpuhtauskäsitteineen selittyvät Girardin mukaan, kun ne palautetaan alkuperäiseen tarkoitukseensa yhteisön sisäisten konfliktien torjuntakeinoina. Näin nämä rituaaliset varotoimet eivät Girardin mimeettisen teorian kautta tulkittuina ole mitään absurdeja jäänteitä aiemmilta sukupolvilta, jollaisina eräät nykyaikantropologit ovat ne hänen mukaansa nähneet, vaan niillä on ollut selkeä funktionsa yhteisössä. Risto Saarisen osuvaa termiä käyttäen, Girard katsoo eri tavoin nykypäiviin asti säilyneen ja myös moderneissa yhteiskunnissa ainakin osin edelleen noudatetun primitiivisen ”tabuetiikan” muun muassa inestikieltoineen turvaavan tietyn erojen järjestelmän ylläpitämisen kautta rauhan ja järjestyksen säilymisen yhteisössä. Nimenomaan inestikiellon rikkomisen Girard näkee johtavan viimeisen perustavaa laatua olevan eron hävittämiseen yhteisöstä ja täten mimeettisen väkivallan kierteen ja uhrikriisin puhkeamiseen yhteisössä. Seksuaalisten ja muiden kieltojen merkityksen yhteisössä on Girardin mielestä tulkinnut oikein jopa hänen muutoin ”dekadentista väkivallan estetismistä” ankarasti arvostelemansa Georges Bataille, jonka *L’Erotisme* -teoksen (1957) mukaan ”kielto eliminoi väkivallan” (Girard 1996a, 10-14; Girard 2004, 46-57, 290; Saarinen 1999, 19-23, 62-65.)

Näitä käskyjä, kieltoja ja tabuja toki noudatetaan primitiivisissä yhteisössä suurimman osan aikaa, mutta kuitenkin hätkähdyttävästi enemmän tai vähemmän rikotaan eräissä alkuperäistä mimeettistä konfliktia ja uhrikriisiä imitoivissa rituaaleissa. Rituaaleja suoritetaan joko tiettyinä ennaltamäärättyinä ajankohtina tai sitten väkivaltaisen kriisin uhatessa yhteisöä. Monet rituaalit alkavat uhrikriisin kaoottisen alkuvaiheen jäljittelyllä: aiemmat erot ja hierarkiat yhteisön jäsenten väliltä katoavat, eräitä normaalioloissa ankarasti kiellettyjä tekoja tehdään ja uhrikriisin aikana tapahtuvaa vastavuoroisen väkivallan kierrettä jäljitellään rituaalisella tasolla. Girard käyttää eräänä esimerkkinä tällaisesta tabujen rikkomisesta nykytutkijoita usein kummastuttaneita hallitsijan harjoittamia rituaalista inestistä tai ihmissyöntiä, joiden kautta hallitsijasta muodostuu ensin epäpuhtauden äärimmäinen symboli ja myöhemmin taas sen puhdistaja yhteisöstä. Rituaalinen reproduktio luonnollisesti huipentuu alkuperäisen uhrikriisin ratkaisun toistavaan itse uhraustapahtumaan, jossa valittu syntipukki (ihminen, eläin tai jokin muu objekti) konkreettisesti tai symbolisesti uhrataan rauhan palauttamiseksi tai säilyttämiseksi. Näin sekä normaaliolosuhteissa noudatetuilla kielloilla ja tabuilla että epänormaaleissa olosuhteissa eli väkivaltaisen konfliktin uhatessa niitä rikkovilla rituaaleilla on Girardin mielestä sama perimmäinen tarkoitus: kun normaalioloissa kiellot ja tabut riittävät pitämään väkivallan loitolla, kriisitilanteissa ne eivät enää riitäkään, vaan yhteisön täytyy

turvautua päinvastaiseen, alkuperäisen uhrikriisin kulkua ja ratkaisua jäljittelevään taktiikkaan kliimaksinaan sijaisuhriin rituaalinen uhraus. (Girard 1996a, 10-14; Girard 2004, 143-164; Saarinen 1999, 21-22.)

Kuten edellä on toistuvasti todettu, yhteisön jäsenten tietämättömyys tai väärinymmärrys sijaisuhrimekanismin todellista luonteesta ja uhriksi joutuvan syntipukin pohjimmallisesta viattomuudesta on ollut Girardin teorian mukaan perusedellytys tämän mekanismin toimivana säilymisen kannalta. Tilanne tässä suhteessa on kuitenkin Girardin mukaan ihmiskunnan eräässä historiallisessa vaiheessa kokenut perustavaa laatua olevan muutoksen, ja tämä muutos on tapahtunut kristinuskon synnyn myötä. Kristinusko on uskontojen joukossa Girardille erityistapaus, koska sen synnyttänyt uhraustapahtuma, Jeesuksen kuolema Golgatalla, paljasti hänen mukaansa ensimmäistä kertaa uhriin, syntipukin viattomuuden: kristinuskolla on näin ollut selkeitä epistemologisia seurauksia uhrimekanismin suhteen. Girardin mukaan kristinusko on luonteeltaan antiuhrauksellinen ja antimyyttinen uskonto toisin kuin aiemmat primitiiviset uskonnot: se paljastaa kollektiivisen uhraamisen roolin inhimillisen kulttuurin perustavana mekanismina ja ennen kaikkea sen ”maailman perustamisesta saakka kätkeytyneenä olleen asian”, että jokainen sijaisuhri on aina mielivaltaisesti valittu ja syytön yhteisön väkivaltaiseen kriisiin. Girardin sanoin Jeesus kuoli uhrausta vastaan, ja paljasti kuolemansa kautta totuuden siitä ”tehden uhrauksesta – vähintäänkin pitkällä tähtäimellä – toimimattoman vieden näin uhrauksellisen kulttuurin loppuunsa”: Jeesuksen kuolema ei näin ole jatkoa aiemmalle uhrimekanismin vaan todellisuudessa sen ”dekonstruktio”. (Girard 1996a, 17-19; Ojakangas 2002, 55-56; Saarinen 1999, 17-18, 63.)

Girardin mukaan kristinuskon Jumala ei vaadi uhreja toisin kuin aiemmat ”väkivaltaiset” jumalat. Päinvastoin, kristinusko asettuu toisin kuin aiemmat uskonnot uhriin puolelle ja näkee uhraamisen nimenomaan tämän näkökulmasta. (Girard 1996a, 17-19.) Kuten Jan Blomstedt asian hyvin tiivistää, oli aiemmassa sijaisuhrimekanismissa sen tuloksena saavutettu yhteisön palautunut koheesio yhteisön itsensä kannalta primaarinen, ja väkivallan uhriin oma näkökulma ja kokemus jäi väistämättä sekundaariseksi, uhri saattoi olla kuka tahansa. Kristinuskon myötä itse uhriksi joutuva henkilö nousee pääosaan, hänet nähdään itsellisenä yksilönä eikä Blomstedtin sanoin pelkkänä ”yhteisön logoksen välttämättömänä uhrina”. Kuitenkin Blomstedtin mukaan myös kristinuskoon liittyy se piirre, etteivät uhriin kokemat kärsimykset ole läheskään yhtä tärkeitä kuin hänen

jumalainen tehtävänsä ja voittonsa kuolemasta. (Blomstedt 2001, 49, 140.) Ehkäpä asian voisi ilmaista myös niin, että kristinuskossakin uhrauksen ja uhrin teleologinen päämäärä, *telos* on tärkeämpi kuin uhrin oma subjektiivinen kokemus asiasta.

Uskovaisena katolilaisena René Girard korostaa kristinuskon olevan totta ja juuri tämän totuusarvon erottavan sen muista uskonnoista. Hänen mukaansa kristinuskon opettama radikaali lähimmäisenrakkauden ja myös vihollisrakkauden periaate merkitsevät mahdollisuutta päästä eroon mimeettisestä kilpailusta ja väkivallan kierteestä sekä sijaisuhrimekanismista tuon väkivallan hillitsemismekanismina. Girardin tulkitsemana kristinusko tarjoaakin Risto Saarisen mukaan aiemman ”tabuetiikan” rinnalle toiseksi vaihtoehdoksi väkivallattomaan lähimmäisenrakkauteen perustuvaa utooppista ”vapausetiikkaa” ratkaisuna väkivallan ongelmaan. Tosin Girard tunnustaa, etteivät edes kristityt ole useinkaan ymmärtäneet kristinuskon antiuhrauksellista luonnetta oikein: Jeesuksen kuolema on nähty jatkona aiemmille uhreille ja näin osana pitkää uhrauksellista jatkumoa, ja osa konservatiivisempaa teologiaa onkin hänen mukaansa edelleen vääränlaisen uhriajattelun vallassa (ja osa edistyksellisempää teologiaa on taas hänen mielestään korvannut raamatulliset sisällöt modernilla antroposentriikalla). Girard uskoo kuitenkin, että vaikka sekä kristityille että ei-kristityille yhteinen Uuden Testamentin ”uhrauksellinen väärinlukeminen” onkin hämärtänyt sen ei-uhrauksellista merkitystä, tämä ei ole kuitenkaan onnistunut täysin estämään sen vaikutusta ihmiskunnan tietoisuuden lisääjänä sijaisuhrimekanismien todellisesta luonteesta. (Saarinen 1999, 17-18, 23-24, 63-64; Girard 1996a, 18-19.)

Risto Saarisen mukaan Girardin näkemys Jeesuksesta ja kristinuskosta erityistapauksena on hänen yleisen uskontotieteellisen teoriansa ”kaksiteräinen miekka”; tämä onkin seikka jonka myös monet muut Girard-kriitikot ovat nostaneet esille. Kuten Saarinen sanoo, toisaalta Girard vetää tätä kautta myös Uuden Testamentin teoriansa todisteeksi ja takuumieheksi, mutta toisaalta ”hän samalla ajautuu puolueettomasta uskontotieteilijästä systemaattiseksi teologiksi, jolle girardilainen Jeesus ... edustaa muista uskonnoista poikkeavaa auktoriteettia”. Täten käsitys Jeesuksen poikkeuksellisesta asemasta uskontojen kätkeyn väkivaltarakenteen paljastajana sitoo Girardin ajattelun ja teorian lujasti kiinni yhteen tiettyyn uskonnolliseen viitekehykseen, kristilliseen viitekehykseen. (Kristinuskon ”saatanakin” on Girardin mukaan itse asiassa yhteisnimitys ja personifikaatio sekä mimeettiselle väkivallalle että sitä hillitsevälle uhraukselliselle

väkivallalle, ja tällä tavoin todellinen.) Kuitenkin, kuten Saarinenkin toteaa, Girardin uhriteorian voi periaatteessa ajatella toimivan myös ilman Uuden Testamentin sille antamaa tukea (kuten asianlaita vielä vuonna 1972 *Väkivalta ja pyhä* –teokseen aikaan paljolti olikin), koska teoria kuitenkin pyrkii tiettyyn universaaliin kattavuuteen väkivallan, sijaisuhrimekanismin ja uskonnon perinteistä suhdetta ihmisyhteisöissä kuvatessaan. (Saarinen 1999, 18.)

4.2 Girard ja vaikutteet: Freud, Lévi-Strauss ja Derrida

René Girardin näkemyksiin ja erityisesti sijaisuhriteoriaan eniten vaikuttaneet kolme ajattelijaa ovat epäilemättä Sigmund Freud, Friedrich Nietzsche ja Claude Lévi-Strauss. Näiden ja tässä alaluvussa myös käsitellyn Jacques Derridan ohella voitaisiin myös mainita ainakin modernin sosiologian ja antropologian isähahmoihin kuuluva Émile Durkheim, jonka tutkimukset primitiivisistä yhteisöistä ja uskonnoista rituaaleineen ja mytologioineen ovat monen muun myöhemmän saman aihepiirin tutkijan tavoin enemmän tai vähemmän myös Girardin teorian taustalla. Freudia ja erityisesti hänen tulkintaansa oidipuskompleksista sekä tämän tulkinnan suhdetta Girardin sangen erilaiseen Oidipus-tulkintaan käsittelemän tämän luvun alkuosassa. Lévi-Straussin strukturalismin sekä Derridan ”poststrukturalismin” yhteyksiä ja suhdetta Girardin ajatteluun käsittelemän lyhyemmin luvun lopulla. Girardin näkemyksiä Nietzschestä ja Joseph de Maistresta pyrin selvittämään alaluvussa 4.4.

Vaikka René Girard onkin saanut ajatteluunsa selkeitä vaikutteita Freudilta (varsinkin tämän varhaisemmasta tuotannosta) ja yleensäkin psykoanalyttisesta teoriasta, hän kuitenkin päätyy sijaisuhriteoriassaan melko erilaisiin lopputuloksiin uskonnon ja pyhän synnystä, ihmismielen tiedostamattomasta tai torjutusta aineksesta ja mm. primitiivisen inestien syistä. Girard itse tulkitsee ja kiteyttää keskeisen eron seuraavasti: kun Freudin teorian mukaan uskonnon ja pyhän synnyn takana on lähinnä seksuaalisuus, Girardin uhriteoriassa niiden synnyn takana on väkivalta. Girardkaan ei kiistä seksuaalisuuden merkitystä inhimillisen toiminnan eräänä tärkeänä vaikuttimena (eikä seksuaalisuuden ja väkivallan tiettyjä yhteyksiä; ks. esim. Girard 2004, 54-57, 287), mutta katsoo, että seksuaalisuus on kuitenkin vasta se ”viimeinen verho”, joka kätkee väkivallan varsinaisena

perimmäisenä vaikuttimena näkyvistä. Vaikka Freud onnistuikin paljastamaan seksuaalisuuden keskeisen roolin ihmisten sosiaalisen toiminnan ja yhteisöllisten käytäntöjen eri muotojen taustalla, ei hän Girardin mielestä oivaltanut kuitenkaan vielä seksuaalisuudenkin takana vaikuttavia voimia, mimeettistä halua ja kilpailua universaalina inhimillisenä perusrakenteena sekä tästä väistämättä seuraavaa yhteisöllistä väkivaltaa sitä kontrolloimaan pyrkivine sijaisuhrimekanismeineen. Yleinen antropologia on itse asiassa Girardin mielestä se alue, jolla ”oikeaoppinen freudilaisuus on heikoimmillaan”. (Girard 2004, 129, 153, 158-162; Saarinen 1999, 13-17.)

Girard käyttää *Väkivalta ja pyhä* –teoksessaan mielenkiintoisesti keskeisenä todistusaineistona teoriansa puolesta Freudin teosta *Toteemi ja tabu* (1913). Teos on nykyisin ilmeisestikin Freudin vähiten arvostettu, ja monet psykoanalyysinkin edustajat ovat sanoutuneet irti siinä esitetyistä näkemyksistä. Girardin mielestä teoksen keskeiset sisällöt ovat kuitenkin asianmukaisesti eli girardilaisittain tulkittuina hyvin yhteensopivia hänen sijaisuhriteoriansa kanssa, arvokasta todistusaineistoa sen tueksi. *Toteemi ja tabu* on teoksena Girardin mukaan turhan aliarvostettu ja unohdettu nykyisin. Teoksessa esitetty totemistinen tulkinta uskontojen primitiivisestä synnystä ”alkumurhan” seurauksena muistuttaakin eräistä selkeistä eroavuuksista huolimatta kieltämättä jossakin määrin Girardin edellä käsiteltyä näkemystä aiheesta.

Toteemissa ja tabussa Freud kiinnitti huomiota siihen, että kaikkien myöhempienkin uskontojen pohjana olevat arkaaiset uskonnot ovat usein ns. totemistisia: niissä pidetään ja palvotaan jotakin eläintä pyhänä, kyseisen yhteisön toteemina. Tiettyinä aikoina tämä toteemieläin tulee kuitenkin rituaalisesti uhratuksi. Freudin tulkinnan mukaan tämä toteemieläin on isän vertauskuva: totemistisen uskonnon synnyn lähtökohtana on ollut hänen mukaansa todellinen, lähinnä esihistoriallinen tilanne, jossa ryhmän tai lauman johtajauros, isä on hallinnut kaikkia ryhmän naaraita pakottaen muut urokset, poikansa seksuaaliseen pidättyvyyteen. Jossakin vaiheessa tilanne on kuitenkin johtanut siihen, että kaunaiset ja mustasukkaiset pojat ovat liittoutuneet isäänsä vastaan, surmanneet tämän ja valloittaneet lauman naaraat, eli omat äitinsä. Toteemi muistuttaa tästä surmatusta isästä ja häntä kohtaan tunnetusta kunnioituksesta, sen palvonnan tavoitteena on estää isänmurhan uusiutuminen yhteisössä. Joskus toteemieläin kuitenkin muinaisen isänmurhan muistoksi ja muistiinpalauttamiseksi kuitenkin rituaalisesti uhrataan ja syödään. Toteemiin liittyvät tabut eksogaamisine avioitumisperiaatteineen (puolison etsimisvelvollisuus oman

toteemiyhteisön alkupuolelta) taas toimivat inestikieltona, niiden tavoitteena on estää inestiset suhteet yhteisön sisällä ja täten alkuperäisen inestitapahtuman toistuminen. Eri uskontojen uhritapahtumat ja rituaaliset pyhät ateriat (myös kristillinen ehtoollinen) perustuvat tuon muinaisen murhan sekä sitä seuranneen inestin johdosta tunnettuun alitajuiseen syyllisyyteen. Uskonnoissa on siis pohjimmiltaan *Toteemin ja tabun* mukaan kyse juuri seksuaalisuuden ja seksuaalisuhteiden, oidipaalisesta kolmiodraaman vertauskuvallisesta käsittelystä: Risto Saarinen sanookin (kirjassa esitettyä teoriaa vahvasti yksinkertaistaen), että Freudin mukaan ”uskonto syntyy oidipuskompleksista”. (Girard 2004, 254-290; Saarinen 1999, 13-16.)

René Girardin mielestä Freud on *Toteemissa ja tabussa* aivan oikeassa siinä, että kaiken inhimillisen kulttuurin ja uskonnon takana on tietty kollektiivinen väkivallanteko, ”alkumurha”. Sen sijaan tämän alkumurhan keskeinen merkitys ei liity seksuaalisuuteen tai oidipaaliseen kolmiodraamaan siitä seuranneine myöhempine syyllisyydentunteineen, vaan girardilaisittain alkuperäiseen uhrikriisiin ja sitä seuranneeseen mielivaltaisen sijaisuhrin (ei siis varsinaisen isän tai johtajauroksen) lynkkaukseen ratkaisuna kriisiin. Muutoin Freudin kuvaus totemistisen uskonnon ritualistisista juhlista vastaa Girardin mukaan varsin hyvin hänen omaa teoriaansa: sallitun ja kielletyn kohtaaminen yhteisössä vallitsevien kieltojen ja tabujen ritualistisena rikkomisena juhlissa sekä uhrin kollektiivinen surmaaminen alkuperäisen uhrikriisin kulun jäljittelyinä esiintyvät myös *Toteemissa ja tabussa*. Samoin teoksen näkemys tragediasta alkuperäisen todellisen väkivaltatapahtuman jonkin verran vääristeltynä toistamisena vastaa Girardin teorian näkemystä: traaginen sankari ottaa siinä vastoin tahtoaan syntipukkina vastuun yhteisön suorittamasta rikoksesta hartioilleen ja täten vapauttaa yhteisön syyllisyydestä. Girard kiteyttää näkemyksensä *Toteemista ja tabusta* siten, että Freud näkee siinä oikein kollektiivisen alkumurhan historiallisen todellisuuden, mutta ei kuitenkaan loppujen lopuksi ymmärrä nostaa tätä murhaa etualalle ja oidipaalisesta kolmiodraaman edelle teoriassaan. (Girard 2004, 158-162, 254-281; Girard 1996a, 3, 11.)

Seuraavaksi siirrymmekin suoraan sekä Girardille että Freudille tärkeään antiikin Oidipusmyyttiin sekä heidän erilaisiin tulkintoihinsa tästä myytistä. Esittelen aluksi lyhyesti Sofokleen *Kuningas Oidipuksen* juonenkulun: päähenkilö Oidipus on traaginen hahmo, joka tulee jo vauvana isänsä, Theban kuninkaan Laioksen hylkäämäksi, koska lapsesta ennustettiin, että tämä on tuleva surmaamaan oman isänsä ja ottamaan oman äitinsä

puolisokseen. Oidipus kasvaa Korintissa hallitsijaparin ottolapsena tuntematta oikeita vanhempiaan. Eräänä päivänä hän sieltä poistuttuaan kohtaa tienristeyksessä Theban kuninkaan, isänsä ja riidan jälkeen aivan ennustuksen mukaisesti surmaa tämän. Tietämättä vielääkään totuutta vanhemmistaan Oidipus saapuu Thebaan ja voittaa kaupunkia tyrannisoineen hirviön. Oidipuksesta tulee näin Theban sankari, hän kohoaa kuninkaaksi ja ottaa vaimokseen entisen kuninkaan lesken, Iokasteen, toisin sanoen oman äitinsä tätä tunnistamatta. Hallitsijapari saa lapsia ja kaupunki kukoistaa aikansa, mutta myöhemmin erilaiset vitsaukset alkavat vaivata kaupunkia, ja lopulta myös totuus tapahtuneesta isänmurhasta ja inestisestä äitisuhteesta paljastuu Oidipukselle itselleen. Tämän seurauksena Iokaste hirttäytyy ja Oidipus rankaisee itseään sokaisemalla itsensä, vaeltaen loppuelämänsä ympäriinsä köyhänä ja sokeana. (Wikipedian artikkeli ”Oedipus”).

Freudin psykoanalyttisen teorian mukaan seksuaalisuudella on siis keskeinen rooli ihmisen psyykessä ja lapsen psyyken kehitysvaiheissa. Freud lanseerasi juuri Oidipuksen tarinan pohjalta jo mainitun termin oidipuskompleksi, jolla hän tarkoittaa 3-6-vuotiaan pikkulapsen psykoseksuaalista kehitysvaihetta, jossa tämä tuntee vetoa eri sukupuolta olevaan vanhempansa ja kokee vastaavasti samaa sukupuolta olevan vanhempansa kilpailijakseen tässä suhteessa. Mustasukkainen pikkulapsi pyrkii Freudin teorian mukaan näin vanhempiensa väliin: hän toivoo toisen vanhempansa katoamista voidakseen valloittaa toisen, mekanismi koskee sekä poikia että tyttöjä Freudin mukaan. Vähän vanhempana lapsi tajuaa valloitusyrityksensä mahdottomuuden, ja alkaa yhä voimakkaammin samastua samaa sukupuolta olevaan vanhempansa. Oidipuskompleksi on Freudille täten sekä lapsen seksuaali-identiteetin että sukupuoli-identiteetin perusta, joka voi myös vaikuttaa siihen, kumpaan sukupuoleen lapsi suuntautuu ja millaisena hän ylipäänsä seksuaalisuutensa kokee. (Thornton 2006.)

Girardin mielestä Freudilla *Kuningas Oidipus* -näytelmästä tulee lähinnä yksilön tiedostamattomien halujen heijastusta, eli Freudin tulkinnan mukaan näytelmässä on siis kyseessä isänmurha ja äitiin kohdistuva inestinen halu (Girard 2004, 274). Girard itse analysoi näytelmän melkein säe säkeeltä (tai oikeastaan jossakin määrin derridalaisittain ”dekonstruoi” koko näytelmän alkutekijöihinsä) ja esittää sen uhriteoriansa mukaan uudelleentulkittuna *Väkivalta ja pyhä* -teoksessaan Tällöin Oidipuksesta tulee tarinan epäonninen syntipukki ja sijaisuhri, joka rankaisemalla itseään ja kaupungista poistumalla lopulta palauttaa rauhan ja järjestykseen Thebaan. Girardin mielestä myös Freud aloittaa

Oidipus-myytin tulkinnan mimeettisen halun pohjalta, mutta hänen teoriassaan toisen halua jäljittelevä mimeettinen halu muuttuu myöhemmin suoraan objektiin kohdistuvaksi kateksikseksi, äitiin kohdistuvaksi libidinaariseksi haluksi. Näin Freud Girardin mukaan erottaa keinotekoisesti toisistaan objektiin (äitiin) kohdistuvan katektisen halun ja yliminä, superegoon kohdistuvan mimeettisen jäljittelyn (isään kohdistuva mimeettinen identifikaatio). Girardin sanoin Freudin Oidipus-tulkinnassa on oudosti ensin ”kilpailu ilman edeltävää identifikaatiota” (oidipuskompleksi), jota seuraa ”identifikaatio ilman siihen liittyvää kilpailua” (superego), kun ymmärrettävämpi järjestys olisi isään kohdistuva mimeettinen identifikaatiopyrkimys äitiin kohdistuvan libidinaarisen taipumuksen edeltäjänä. Näin isään kohdistuva mimeettinen jäljittely sisältäisi jo myös kaikkien isän halun kohteiden, äiti mukaan lukien mimeettisen haluamisen. Oman sijaisuhriteoriasensa Girard katsoo välttävän tämän epä johdonmukaisuuden ja ambivalenssin, eikä tällöin väkivallan selittämiseen tarvittaisi hänen mukaansa myöskään Freudin käyttämää ihmistä kohti väkivaltaa tai kuolemaa ohjaavaa kuolemanvietin (*thanatos*) käsitettä. Näin päästäisiin myös takaisin Sofokleen itsensä alkuperäiseen tarkoitukseen: Girardin mukaan Sofokles tragediaa kirjoittaessaan oivalsi kyllä täysin Oidipus-myytin varsinaisen girardilaisen sisällön (Girard 2004, 98-124, 195, 225-253; Tepora 2004, 28.)

Girard kritisoi myös freudilaiseen oidipuskompleksiin mielestään liittyvää liikaa tietoisuuskeskeisyyttä: hänen mukaansa tässä teoriassa oletetaan jo pikkulapsen pystyvän tietoisesti tajuamaan äitiä koskeva oidipaallinen kilpailuasetelma isän kanssa. Girard arvostelee Freudia näkemystä oidipuskompleksista sen pitäytymisestä pohjimmiltaan edelleen kiinni ”tietoisuuden filosofiassa”, mistä taas muodostuu freudilaisuuteen tietty ”myyttinen elementti”. Girardin mukaan tämä elementti on siis isänmurhan- ja inestinhulun tietoisuus, tietoisuus jonka sensori lapsen mielessä nopeasti tukahduttaa ja siirtää tiedostamattomaan varastoitujen sisältöjen puolelle. Girardin mukaan hänen oma radikaalin mimeettinen tulkintansa lapsen ”seuraajahalusta” ja isän ”mallihalusta” välttää nämä ongelmat. Girard käyttää itse tästä lapsen mimeettisestä isäidentifikaatiosta psykologi Gregory Batesonin kehittämää ja alun perin skitsofreniaan liitettyä käsitettä ”*double bind*”, ”kaksoissidos”. Tässä tapauksessa ristiriitainen kaksoimperatiivi (”jäljittele minua – älä jäljittele minua”) vaatii sangen hämmentävästi pikkulapselta: ”tee kuten isä – älä tee kuten isä”. Girard todistelee myös Freudin ajatteluun ja freudilaiseen yliminäkäsitetykseen sisältyvän ainakin implisiittisesti *double bindin* ajatuksen. Girard toteaa mielenkiintoisesti, että ”Freudin ajattelu on liian tärkeää, jotta sen voisi jättää

psykoanalyysille” ja ”Freud parhaimmillaan on yhtä vähän freudilainen kuin Marx parhaimmillaan marxilainen”. (Girard 2004, 198-200; 232-244.) Uudempaa Freudin jälkeistä psykoanalyttista teoriaa (Jacques Lacan ym.) Girard kritisoi jo melko ankarasti mimeettisten selitysmallien täydellisestä hylkäämisestä (Girard 2004, 244-251, 313-314).

Girard tiivistää psykoanalyysikritiikkinsä väitteeseen, että ”kaiken myyttisen ajattelun tavoin psykoanalyysi on suljettu järjestelmä eikä mikään koskaan voi kumota sitä”. (Teesi näyttää olevan sukua Karl Popperin falsifikaatioargumenttiin sisältyvälle teorioiden tieteellisyyden määritelmälle: teoria on tieteellinen vain, jos se on ainakin periaatteessa falsifioitavissa eli osoitettavissa vääräksi; ks. Popper 1995, 33-41.) Girardin mukaan se, ettei isän kanssa ole ollut havaittavaa konfliktia, selitetään kompleksin tiedostamattomalla luonteella. Toisaalta myös konfliktin havaittava olemassaolo selitetään edelleen samalla kompleksilla. Näin psykoanalyttisen teorian väitteet olisivat itse asiassa aina totta. (Girard 2004, 250-251.) Tähän ilmeinen vastaväite ja psykoanalyysin puolustus olisi nähdäkseni se, että jos em. syytöksen katsotaan pätevän psykoanalyysin suhteen, täytyy sen silloin päteä mitä ilmeisimmin myös Girardin oman ”kaiken kattavan” sijaisuhriteorian kohdalla: jos toinen teorioista ei ole varsinaista tiedettä, silloin ei voi olla toinenkaan...

René Girardin suhde strukturalismiin ja suuntauksen näkyvimpiin hahmoihin kuuluneeseen Claude Lévi-Straussiin on samalla tapaa ilmeisen ambivalenttinen kuin Freudiin ja psykoanalyysiinkin. 1950-1960-luvuilla kukoistuskauttaan elänyt strukturalismi on korostanut rakenteiden ja niiden välisten suhteiden tutkimista kokonaisuuksien ymmärtämiseksi, ja se on pitänyt näitä rakenteita universaaleina, vaikka niiden sisällöt vaihtelevatkin kulttuurista toiseen. Lévi-Straussin strukturalistisen kulttuuriantropologian mukaan ihmiset näkevät maailman (lähinnä hegeliläisittäin) binäärisinä oppositioina, eroina ja vastakohtapareina (elämä-kuolema, ihminen-eläin, sisäinen-ulkoinen ym.) ja kulttuureja on ymmärrettävä myös tutkimuksessa tältä pohjalta. Mytologioiden tehtävänä on eri tavoin välittää ja yhdistää näitä oppositioita. Girard on saanut strukturalismista tärkeitä vaikutteita: hän muun muassa jakaa Lévi-Straussin näkemyksen, jonka mukaan juuri primitiiviset mytologiat ovat todisteita tämän differentiaalisen, binäärisiin oppositioihin perustuvan ajattelun synnystä ja kehityksestä, ja tästä syystä keskeisiä tutkimuskohteita. (Wikipedian artikkeli ”Structural anthropology”; Williams 1996b, 225.) Girardinkin näkemyksen mukaan keskeisiä ovat normaalitilanteessa yhteisössä vallitsevat

erot, erojen järjestelmä jossa jokainen tietää ja säilyttää tietyn paikkansa yhteisön rakenteessa: uhrikriisiin merkitsee juuri näiden erojen katoamista.

Antropologisten aineistojen ja tekstien lähinnä strukturalistisesta lukutavastaan huolimatta Girard ei hyväksy läheskään kaikkia Lévi-Straussin ja strukturalistien näkemyksiä. Girard kritisoi Lévi-Straussia muun muassa rituaalien merkityksen sivuuttamisesta tutkimuksissaan: Girardin mielestä juuri rituaalit ovat säilyttäneet myyttejäkin paremmin alkuperäisessä arkaaisessa muodossaan jäljet ensimmäisestä kollektiivisesta väkivallanteosta sijaisuhria kohtaan ja väkivallan kääntymisestä tämän seurauksena yhteisölliseksi järjestykseksi. Kuten jo aiemmin on mainittu, Lévi-Strauss pitää uhririittejä merkityksettöminä ja ”epätosina”, koska niillä ei näyttäisi olevan mitään perustaa tai vastinetta todellisuudessa. Lisäksi Girardin mukaan Lévi-Straussin korostamat edellä mainitut differentiaalisen ajattelun strukturaaliset oppositiot eivät pysty selittämään aivan kaikkia kulttuurisia ilmiöitä, kuten esimerkiksi primitiivisen uskonnon ”pyhän” kaksinaista luonnetta, toisin sanoen pyhään eli valittuun sijaisuhriin ja syntipukkiin yhteisössä liitetyjä aluksi negatiivisia ja myöhemmin positiivisia merkityksiä. Strukturalistisella analyysillä on rajansa: vaikka se on Girardin mielestä omien rajojensa sisällä hyvinkin tehokas tulkintamethodi, törmää se väistämättä metodinsa rajoituksiin yrittäessään ymmärtää primitiivisen pyhän todellista, yhteisössä normaalitilanteessa vallitsevien erojärjestelmien ulkopuolista luonnetta. (Girard 2004, 22, 291-320; Williams 1996b, 225.)

René Girardin ajattelulla on myös eräitä selviä yhteyksiä Jacques Derridan ”poststrukturalistiseen” filosofiaan, yhteyksiä jotka Girard itsekin huomioi ja mainitsee. (Myös Derrida itse asiassa dekonstruoi ja kritisoi eräitä Lévi-Straussin teorioiden antropologisia johtopäätöksiä, tosin ei samoja eikä samasta näkökulmasta kuin Girard.). Derridan esseessään *Platonin apteekki* tutkima kreikkalainen ilmiö nimeltä *farmakos*, jonka Platon oli aikoinaan maininnut teoksissaan, on vaikuttanut omalta osaltaan Girardin uhriteorian ”sijaisuhriin” käsitteeseen. Tarinan mukaan ateenalaiset pitivät vielä 500-luvulla ennen ajanlaskun alkua kaupungin virallisena elättinä erityistä ”syntipukkia”, *farmakosta*, joka sitten suuren kriisin aikana saatettiin uhrata, joko surmata tai karkottaa kriisin lopettamiseksi. Termi *farmakos* onkin tulkittu maskuliiniseksi muodoksi sitä hyvin lähellä olevasta sanasta *farmakon*, jolla taas on Derridan esseessään huomioima mielenkiintoinen kaksoismerkitys ”parannuskeino”/”myrkky”, merkitys joka Girardin mukaan viittaa selkeästi sijaisuhriin kahtalaiseen rooliin yhteisössä sekä sen syntipukkina että pelastajana.

Girard käyttää juuri antiikin *farmakosta* teoksessa *Väkivalta ja pyhä* toistuvasti malliesimerkkinä ja todisteena arkaaisen uskonnon sijaisuhrimekanismista. Girardia ja Derridaa näyttäisi yleensäkin yhdistävän väkivallan ja eron (jonka Derrida korvaa omaperäisellä *différencen* käsitteellään) ilmiöiden analysoiminen kirjoituksissaan, tosin Derridan analyysin lähtökohta on Girardista poiketen ennen kaikkea kielellinen ja intertekstuaalinen (Girard 2004, 25-28, 131-137, 149-150, 390-392; Williams 1996c, 2; Derrida 2003, 102-208.)

4.3 Girardin suhde moderniin tieteeseen ja Girardin teoriaa kohtaan esitetty kritiikki

René Girardin Freud-, Lévi-Strauss- ja Derrida-yhteyksistä siirryn seuraavaksi pohtimaan Girardin yleisempään suhdetta ja asennoitumista aikamme moderniin tieteeseen sekä alaluvun lopuksi Girardin sijaisuhriteoriaa kohtaan esitettyä kritiikkiä. Tiivistetysti kyseinen asennoituminen voidaan mielestäni ilmaista toteamalla Girardin pääsääntöisen suhtautumisen nykyajan tieteeseen ja sen mahdollisuuksiin ratkaista ihmiskunnan tämänhetkiset globaalit ongelmat, väkivallan uhka keskeisellä sijalla niiden joukossa, olevan sängen epäilevä ja kriittinen. Tässä suhteessa Girard on melko pessimistinen: ”romanttis-modernit intellektuellit” ja ”rationalistinen viattomuutemme” aliarvioivat ensiksikin sisäisen kollektiivisen väkivallan tuhoisuuden yhteisöjen kannalta ja toiseksi uuden kaikkia aikaisempia uhrikriisejä selvästi tuhoisamman kriisin uhkan koko planeetan laajuiseksi muuttuneen ihmisyyteen yhteisenä vaarana. Modernin tieteen mahdollistamaan teknologiseen kehitykseen väkivallan välineiden suhteen viitaten Girard lausuu synkkänä ennustuksenaan *Väkivalta ja pyhä* –teoksessa, että ”vastedes väkivalta hallitsee meitä kaikkia täysin avoimesti teknologisen aseistuksen kolossaalisessa ja röyhkeässä muodossa”. Uutta uhrikriisiä tulee leimaamaan kaikkia aiempia kriisejä pahempi totaalinen väkivalta, väkivalta ilman mitään rajoja (lienee viittaus ydinaseisiin). Merkit kriisistä ovat jo Girardin mukaan näkyvissä: jatkuva vähittäinen erojen haihtuminen ja rakenteiden heikkeneminen moderneissa yhteiskunnissa muun muassa ”liioiteltujen” (ei enää taloudelliseen tai sosiaaliseen asemaan liittyvien) tasa-arvovaatimusten vuoksi vie kohti konfliktia. (Girard 2004, 41-43, 75, 115, 177, 248-250, 317, 423.)

René Girardin mielestä moderni antropologia ja uskontotiede, tai yleensäkin moderni tiede tai ajattelu ei ole siis pystynyt käsittämään sijaisuhrimekanismia ja uskontojen syntyä sen kautta oikein. Moderni tiede ja ihminen ovat pitäneet uskonnollisia rituaaleja, tabuja ja pyhiä asioita pelkinä sisällöttöminä tyhjinä muotoina tai myyttisinä fiktioina käsittämättä niiden perimmäistä päämäärää yhteisöllisen väkivallan kontrolloijina. *Väkivalta ja pyhä* –teoksen päätösluvussa Girard ryöpyttääkin ”fetisistisesti” palvotun nykytieteen sokeutta ankarin sanankääntein: ”oman aikamme älyllinen kriisi” on ilmennyt siten, että modernit kulttuuria tutkivat ”näennäistieteet” ovat pyörineet tulkintoineen perustavan väkivallan ja uskonnon rituaaleineen ja myytteineen ympärillä niitä koskaan todella käsittämättä. Väkivallan ja uskonnon väärinymmärrys on ”moderniteetin kaikkein elinvoimaisimpia myyttejä”, mutta samalla on kyse sellaisesta ilmiöstä, jota ei missään tapauksessa saisi kohdella myyttinä. Toisaalta tieteellinen tieto kuitenkin on, tieteen itse sitä tiedostamatta, koko ajan lähestymässä totuutta väkivallan olemuksesta ja sijaisuhrimekanismista, ja tämä mekanismin paljastuminen on myös vaarallista, kuten aiemmin jo on mainittu: mekanismi lakkaa toimimasta, jos syntipukin viattomuus paljastuu yhteisölle. Näin olemme Girardin mukaan eräänlaisessa noidankehässä. Totuuden sijaisuhrimekanismista paljastuminen olisi tärkeää, mutta samanaikaisesti sen paljastumisen kanssa uusi uhrikriisi uhkaa meitä. Uusi kriisi on kuitenkin tästä syystä myös erilainen kuin kaikki aikaisemmat: ensimmäistä kertaa olemme saavuttamassa tiedon uhrikriisin ja väkivallan todellisesta olemuksesta, ja tässä on Girardin mielestä myös mahdollisuutemme siitä selviytymiseen. (Girard 2004, 48, 304, 316, 346, 416-417, 420-424; Saarinen 1999, 51; Tepora 2004, 30.)

Väkivalta ja pyhä –teoksen kirjoittamisen aikaan vuonna 1972 Girard ei vielä korostanut kristinuskon erityisasemaa uskontojen joukossa, eikä myöskään esitellyt sitä ratkaisuna mimeettisen väkivallan ongelmaan. Tilanne muuttui vuoden 1978 *Des choses cachées depuis la fondation du monde* –teoksen myötä (engl. *Things Hidden since the Foundation of the World*), jossa Girard katsoi, kuten aiemmin on jo mainittu, Jeesuksen kuoleman olleen ensimmäinen uhraustapahtuma, jossa ”maailman perustamisesta saakka kätkeytyneä ollut” totuus sijaisuhrin viattomuudesta paljastui. Näin sijaisuhrimekanismin paljastuminen tekisi Girardin mielestä ainakin pitkällä aikavälillä lopun koko uhrimekanismista ja universaalista uhrauksellisesta kulttuurista. Kristinuskon ei vaadi uhreja, vaan tarjoaa radikaalia lähimmäisenrakkautta ilman väkivaltaa, siis laupeutta ja rakkautta myös vihollisia kohtaan ratkaisuksi mimeettiseen kilpailuun ja kriiseihin (vaikkakin virheellisissä ”uhrauksellisissa” kristillisissä ja ei-kristillisissä tulkinnoissa Jeesuksen kuolemasta on

Girardin mukaan tehty analoginen muiden uskontojen uhraustapahtumien kanssa). (Girard 1996a, 17-19; Ojakangas 2002, 55-56; Saarinen 1999, 17-18, 63.)

Girardin modernia ”rationalistista” tiedettä kohtaan esittämä kritiikki muistuttaa ainakin joiltakin osin Joseph de Maistre ja Friedrich Nietzschen yleistä suhtautumista aikansa tieteeseen ja tiedemiehiin. De Maistrelle arvosteli valistusfilosofoja ja aikakautensa tiedemiehiä uusien kristinuskon vastaisten moraalittomien ja ateististen ajatusten levittämisestä. Valistusajattelun ja 1600-1700-luvun uuden edistyksellisen tieteen omaksuma rationalismi ja niiden näkemys ihmisen rationaalista perusolemuksesta saivat de Maistrelta ankaran tuomion: hänelle ihminen oli irrationalinen, sisäisesti ristiriitainen ja jakautunut olento, jonka aggressiivisia viettejä joudutaan jatkuvasti hillitsemään. Tuo ihmiskuva ei myöskään ole kovin kaukana nietscheläisestä vallantahtona ilmenevien viettien ja vaistojen hallitsemasta ja väkivaltaan luonnostaan taipuvaisesta ihmisestä. Tätä ihmisen todellista perusluonnetta ja samalla elämän pohjimmaista väkivaltaista pohjavirettä ei oman ajan tiede de Maistre ja Nietzsche silmissä nähnyt oikein. Nietzscheillä tosin oli ajattelussaan välillä tiedemyönteisempi ja rationalistisempi keskimäinen kausi, jota hieman harhaanjohtavasti on nimitetty myös ”positivistiseksi” kaudeksi. De Maistre ja Girard, toisin kuin kristinuskoon huomattavan kriittisesti suhtautunut Nietzsche, näkevät eräänä uuden tieteen ongelmana sen kielteisen ennakoasenteen kristinuskoa kohtaan: Girardin mukaan tieteellinen maailma pitää raamatullisten tekstien täydellistä ulossulkemista todistusaineistona jo etukäteen ”ennakkoehtona rationaalille ja tieteelliselle tutkimukselle” (Girard 1996a, 17).

Mikä sitten on René Girardin oman teorian suhde tuohon hänen myös kritisoimaansa ”tieteeseen” ja ”tieteellisyteen”? Ehkäpä hieman ambivalentti ainakin siinä mielessä, että Girard puolustelee ja todistelee voimakkaasti oman sijaisuhriteoriaansa ehdotonta modernin tieteen kriteerit täyttävää tieteellisyttä *Väkivallan ja pyhän Johtopäätös*-luvussa. Girard myöntää monien kriitikoidensa esille nostaman tosiseikan, ettei hänen teorianensa puolesta ole juurikaan esitetty empiiristä todistusaineistoa, sen empiirinen testaus puuttuu. Hänen mukaansa sijaisuhriteoriaan liittykin ”se paradoksi, että sen pyrkimyksenä on perustua tosiseikkoihin, joiden empiirinen luonne ei ole empiirisesti todennettavissa. Nämä tosiseikat voidaan tavoittaa vain tekstien kautta, ja tekstit itsessään tarjoavat ainoastaan epäsuoria, runneltuja ja väärentyneitä todisteita.” Girard myöntää, että, edellä mainitun perusteella sijaisuhriteorialta näytettäisiin voitavan kieltää sen tieteellisyys. Toisaalta

Girard haluaa rinnastaa teoriansa Darwinin evoluutioteoriaan: evoluutioteoriankaan tieteellisyyttä ei tiedepiireissä yleensä kiisteta, vaikkei senkään suora empiirinen todentaminen ole mitenkään mahdollista. (Girard 2004, 408-409.) Girard vastaa samaan syytökseen myös James G. Williamsin haastattelussa *The Girard Reader* –teoksessa: hänen mukaansa eräät kokeellisen psykologian tulokset (muun muassa pikkuvauvojen imitaatiosta tietoisuutta ja kieltä edeltävänä) kyllä tukevat hänen teoriaansa, mutta toisaalta suurinta osaa mimeettisestä sijaisuhriteoriasta on tosiaan mahdotonta verifioida tai falsifioida empiirisesti, varsinkin falsifiointi on mahdotonta (Williams 1996a, 277).

Girardin myöntämä uhriteorian empiirisen falsifioinnin periaatteellinen mahdottomuus ja hänen samanaikainen uskonsa teorian tieteellisyyteen ovat epäilemättä ilmeisessä ristiriidassa jo aiemmin mainitun popperilaisen falsifikationismin ja siihen sisältyvän teorioiden tieteellisyyden määritelmän kanssa: teoriahan on sen mukaan tieteellinen vain, jos se on ainakin periaatteellisella tasolla falsifioitavissa. Samoin uudempi hypoteettis-deduktiivinen tiedekäsitys edellyttää tutkimuksen alussa asetetuista hypoteeseista deduktiivisesti johdettujen ennustusten empiiristä testattavuutta niiden vahvistamiseksi (vaikkakaan ei varsinaisesti oikeaksi todistamiseksi) tai hylkäämiseksi (Haaparanta & Niiniluoto 1991, 60-63). Popperille liian selitysvoimainen teoria, jokin marxilaisuuden tai freudilaisuuden kaltainen kaikenkattava teoria joka näyttää pystyvän selittämään käytännöllisesti katsoen kaiken kohtaamansa, ei ole tieteellinen. Jos kaikki tapahtuva voidaan aina tulkita kyseisen teorian valossa sitä vahvistavaksi todistusaineistoksi, kyseessä on lähinnä astrologian kaltainen pseudotiede. (Popper 1995, 33-41.) Popperin demarkaatiokriteeriä tiukasti noudattamalla Girardin ohella tietysti myös kaikki de Maistren ja Nietzschen esittämät teoriat joutuvat metafyyssisen näennäistieteen puolelle. Popperin falsifikationismia on kuitenkin arvosteltu turhasta empiristisestä rajoittavuudesta, liian kapeasta tieteellisyyden määritelmästä (miten esimerkiksi teoriaa mustista aukoista voitaisiin koskaan testata empiirisesti?). Itse olisin valmis myöntämään niin Girardin kuin de Maistren ja Nietzschenkin teorioille ainakin tietyn ”tieteellisyyden” arvon, ja näistä kolmesta modernin tieteen kriteerein katsottuna Girardin teoria vaikuttaisi toki eniten ns. tieteeltä filosofis-antropologis-uskontotieteellisenä teoriana.

Girard itse pyrki aktiivisesti kääntämään teoriansa potentiaaliset heikkoudet sen vahvuuksiksi. Hänen mukaansa sijaisuhriteoria on esimerkiksi evoluutioteoriaan verrattuna ylivoimainen eräässä suhteessa: sijaisuhriteoriassa perustavan tapahtuman eli kollektiivisen

alkumurhan tutkimuksellinen tavoittamattomuus ei ole ainoastaan teorian kannalta väistämätön ongelmallinen lähtökohta oletus, vaan tämä alkumurhan tavoittamattomuus on itse asiassa koko teorian olennainen ulottuvuus. Jotta perustava väkivalta ja siitä syntynyt sijaisuhrimekanismi säilyttäisivät tehokkuutensa yhteisöä koossapitävinä voimina, ne eivät saakaan muuttua näkyviksi ja empiirisesti todennettaviksi. Girardin mukaan ”kaikki uskonnollinen ja jälkiuskonnollinen strukturaatio tarvitsee välttämättä väärinymmärrystä”, ja tästä syystä tutkijat ovat kyvyttömiä löytämään uskonnon todellista funktiota, tai ainakin ovat olleet ennen Girardin löytämää mekanismia. Girard katsoo itsevarmasti teoriansa ansaitsevan tieteellisyyden määreen, ”koska sen avulla on mahdollista määritellä tarkasti ja tiukasti sellaiset perustavanlaatuiset termit kuin jumaluus, rituaali, pyhä, uskonto ja niin edelleen”. Hän jopa väittää, ettei sijaisuhriteesillä ole mitään teologisia tai metafysisiä piirteitä, vaan päinvastoin ”se vastaa kaikkia tieteellisen hypoteesin vaatimuksia”. (Girard 2004, 409-410, 417-418.) Ainakin tuosta viimeisestä väitteestä ovat monet teoriaan tutustuneet perustellusti eri mieltä, muun muassa kohta käsiteltävä Hayden White.

Edelliseen kappaleeseen liittyen päästäänkin seuraavaan ilmeiseen vastaväitteeseen ja skeptisyyden aiheeseen sijaisuhriteoriaa koskien: miksi kaikista ihmisistä vain ja juuri René Girard on keksinyt totuuden sijaisuhrimekanismista? Miten mekanismi on voinut säilyä kaikilta muilta ihmisiltä salassa jo vuosituhsia? *The Girard Reader* –teoksen haastattelussa Girard puolustautuu väittämällä muun muassa kirkkoisien, ja hieman hämmästyttävästi myös Nietzschen ymmärtäneen Jeesuksen kuoleman antiuhrauksellisen, kaikista muista uhritapahtumista poikkeavan luonteen jo paljon ennen häntä (tähän Girardin mielenkiintoiseen Nietzsche-tulkintaan palataan lähemmin seuraavassa alaluvussa). Girardin mielestä ylipäänsä kaikki kristillistä ja väkivallatonta elämäntapaa noudattamaan pyrkineet ihmiset ovat ainakin tiedostamattomalla tasolla ymmärtäneet tämän antiuhrauksellisuuden oikein jo ennen häntä. (Williams 1996a, 272-273.) Girardin vastaväitteet näyttävät jossakin määrin epämääräisiltä, ja nähdäkseni peruskysymys jää edelleen ilman kunnan vastausta: miksi juuri Girard olisi se ensimmäinen ja ainoa, joka on nähnyt väkivallan ja uskonnon pohjimmaisen yhteyden sekä Jeesuksen kuoleman poikkeavuuden yleisestä sijaisuhrimekanismista oikein?

Girardia *The Girard Readerissa* haastatellut James G. Williams ottaa kolmantena sijaisuhriteoriaa kohtaan esitetyn kritiikin lajina vielä esiin feministien teoriaa kohtaan esittämän arvostelun. Tämän kritiikin lähtökohtana on se ilmeinen huomio, että

siteeraamassaan todistusaineistossa teoriansa puolesta Girard käyttää esimerkkeinä pääasiassa miehiä, miesten keskinäistä kilpailua ja väkivaltaa. Näin naiset paljolti puuttuisivat Girardin aineistosta, vaikka heitäkin on varmasti ollut usein uhrien joukossa. Feministisen kritiikin mukaan girardilainen mimeettisen kilpailun ja väkivallan malli näyttäisikin koskevan nimenomaan miessukupuolta. Girardin vastahyökkäys on varsin nokkela, vaikkakaan ei mielestäni välttämättä kovin vakuuttava: miksi ihmeessä naiset ehdottomasti ja jopa ”retrospektiivisesti” haluavat osallisiksi arkaaiseen miehiseen väkivaltakulttuuriin, onhan naissukupuolen todellisen ylemmyyden tai yliveraisuuden perustana ollut nimenomaan se, etteivät he yleensä ole osallistuneet aktiivisina toimijoina tuohon yhteisölliseen väkivaltaan? Eikö tämä ”uusien ideologioiden myötä herännyt” halu osallistua miehisiin valtapeleihin ja samalla väkivaltaan tosiasiallisesti vie naisilta kyseistä moraalista ylemmyyttä? Girard väittää kyllä huomioineensa ja maininneensa myös naisuhrien suuren määrän teksteissään, ja ylipäänsä hän väittää teoriansa asettuvan naisten puolelle, sen siis olevan perusluonteeltaan ”*pro-woman*”. (Williams 1996a, 275-276.)

Tämän alaluvun lopuksi käsitelen vielä tunnetun yhdysvaltalaisen historioitsijan Hayden Whiten esittämää mielenkiintoista ja nähdäkseni myös monilta osin perusteltua Girardin uhriteorian kritiikkiä. White rinnastaa selkeästi Girardin ja Joseph de Maistren näkemykset toisiinsa, pitäen Girardia monessa suhteessa nykyajan de Maistrena. Kun de Maistre aikoinaan kirjoitti, että ”maailmassa on aina ollut uskontoja jossakin muodossa, ja myös pahoja ihmisiä jotka vastustavat niitä” sekä ”koskaan aikaisemmin ei kuitenkaan ole ollut samanlaista kaikkia inhimillisiä lahjoja käyttävää jumalatonta salahanketta näiden lahjojen luoja vastaan”, sopisivat sanat Whiten mielestä myös Girardin *Väkivalta ja pyhä* -teoksen motoksi. Girard hyökkää Whiten mukaan kaikkia kulttuurin ja yhteiskunnan modernistisia tulkintoja vastaan, Girardin modernismikuva onkin hänestä hyvin lähellä de Maistren näkemystä oman aikansa ”jumalattomuudesta”, siis täynnä seuraavia valheita ja erehdyksiä: individualismi, demokratia, rationalismi, naturalismi, humanismi, edistys, valistus jne., eli sellaisia ilmiöitä, joista useimmat juontavat alkunsa juuri de Maistren aikakaudelle eli 1700-luvulle. Girard pyrkii Whiten mukaan paljastamaan kyseisten ideoiden pinnallisuuden ja osoittamaan niiden oppineiden vilpillisyyden, jotka ovat hyväksyneet ne omalla tieteenalallaan. Tämän työnsä negatiivisen puolen ohella Girard Whiten tulkinnan mukaan haluaa positiivisena tehtävänänsä palauttaa maistrelaisittain ihmisten mieliin valistuksen aikoinaan hämärtämän tietämyksen uskonnollisen uskon merkityksestä yhteisöjen terveydelle ja yhteisön sisäisen kaaoksen väistämättömyydestä

ilman sitä. Whiten mielestä Girard näyttääkin uskovan länsimaisen sivilisaation nykyisen kriisin vahvistavan jo de Maistren esittämän teesin: ”Aivan kuten uskonnolliset periaatteet ovat luoneet kaiken, niin myös niiden poissaolo tuhoaa kaiken”. (White 1978, 2-3.)

Hayden Whiten mukaan Girard pyrkii myös aivan 1700-luvun ”suurten taantumuksen puolestapuhujien” de Maistren ja Louis de Bonaldin tapaan puolustamaan uskontoa ”tieteellisin” perustein, tiedostaen näiden tavoin, että maallistuneella aikakaudella uskontoa voi puolustaa vain sellaisella teorialla, joka on vielä tieteellisempi kuin tiedemiesten teorit. Samalla Girard pyrkii elvyttämään ranskalaisen ajattelun mystissävyistä perinnettä, johon muun muassa de Maistre ja de Bonald kuuluvat, vallitsevan rationalistisen ajattelutavan rinnalle: tämän perinteen edustajat uskovat historian jatkuvasti todistavan järjen kyvyttömyyden voittaa ”vanhojen ja kunnianarvoisten yhteiskunnallisten käytäntöjen” voimaa. Todellisuudessa Girardin väitetty ”tieteellinen metodi” sisältääkin hänen tieteellisyysvakuutuksistaan huolimatta enemmän myyttisiä ja metafysisiä kuin tieteellisiä elementtejä, eikä hän näytä oivaltaneen sitä tosiasiaa, ettei pelkkä metodin määrittely ankarana tieteelliseksi vielä tee siitä tieteellistä. White yhtyy edellä käsiteltyyn popperilaiseen kritiikkiin Girardin teorian liiallisesta kaikenkattavuudesta ja holistisuuden pyrkimyksestä: sijaisuhriteoria selittää liikaa eikä ole falsifioitavissa, se on Whiten mielestä lähempänä uskonnollista järjestelmää kuin tiedettä. Girardilta puuttuu aito empiirinen etnologinen todistusaineisto, hän vain uudelleentulkitsi toisten tutkijoiden jo kertaalleen tulkitsemia aineistoja. White päättää melko murskaavan Girard-kritiikkinsä toteamukseen, että Girard on ilmeisen valmis uhraamaan suunnilleen kaiken modernissa kulttuurissa ”lunastuksen” mimeettisestä väkivallasta vuoksi. (White 1978, 3-4, 7-9.)

Hayden Whiten kritiikki on mielestäni monessa suhteessa aiheellista, muun muassa siinä esitetyt, myös muiden tekemät huomiot Girardin teorian liiallisesta kaikenkattavuudesta ja aidon empiirisen todistusaineiston sen puolesta puuttumisesta. Silti teoria ei nähdäkseni ole aivan niin ehdottoman epätieteellinen kuin mitä White väittää. Girardin ja de Maistren ajatusten yhtäläisyydet ovat kyllä osin varsin ilmeisiä, mutta mielestäni White liioittelee tätä samankaltaisuutta: Girard ei kuitenkaan ole mikään varsinainen de Maistren kaltainen ”taantumuksellisen medievalismin” (*medievalism*, keskiajan ihailu) edustaja (eikä de Maistreakaan ole syytä leimata yksipuolisesti pelkäksi ”taantumuksen” edustajaksi, kuten olen jo aiemmin tässä työssä pyrkinyt korostamaan). Girard ei nähdäkseni ole myöskään mikään varsinainen modernin länsimaisen demokratian vastustaja, eikä varsinkaan mikään

hallitsijan suvereenin yksinvallan kannattaja de Maistren tavoin. Joka tapauksessa Whiten kritiikissä on jonkinasteisesta liioittelusta ja eräistä selvistä ylilyönneistä huolimatta sisältöä, ja hän esittää useita osuvia huomioita. Seuraavaksi siirrynkkin Girardin itsensä tulkintoihin ja kommentteihin de Maistren ja Nietzschen näkemyksistä.

4.4 Girard de Maistresta ja Nietzschestä

Ottaen huomioon Hayden Whiten ja eräiden muiden harrastaman Girardin ja de Maistren ajattelun selkeän rinnastuksen, Girard itse viittaa varsin harvoin de Maistreen teksteissään. *Väkivalta ja pyhä* –teoksesta löysin vain kolme lyhyttä viittausta ja *The Girard Readerista* samoin kolme, joista kaksi oli samoja kuin *Väkivallassa ja pyhässä* (*The Girard Reader* koostuu lähinnä otteista ja luvuista Girardin muista teoksista ja teksteistä). Girard tuntuu itse haluavan tehdä tietyn eron itsensä ja de Maistren ajattelun välille, ja eräässä kohtaa *The Girard Readeria* hän jopa hyvin suorasukaisesti arvostelee de Maistren ajattelun ”taantumuksellisuutta”, seikka mikä Whiten rinnastuksen huomioon ottaen tuntuu jossakin määrin yllättävältä. Girardin mielestä de Maistren ja Carl Schmittin kaltaiset taantumukselliset kristilliset ajattelijat pyrkivät ”jumalallistamaan vallitsevan sosiaalisen järjestyksen”. Kyseessä on Girardin mukaan kristinuskoa vääristelevä ja sen kannalta turmiollinen ajatussuuntaus, yhtä vääristynyt ja turmiollinen kuin päinvastainen kristillinen suuntaus, joka taas pyrkii ”jumalallistamaan sosiaalisen epäjärjestyksen ja vallankumouksen vapautuksen nimissä” (ilmeinen viittaus toisen maailmansodan jälkeen syntyneeseen ns. vapautuksen teologiaan). Nämä kaksi ajatussuuntausta ovat Girardin silmissä näennäisestä vastakohtaisuudestaan huolimatta molemmat pohjimmiltaan samaa alkuperää, eli versioita modernismista ja sen luomista vahingollisista illuusioista. (Girard 1996c, 203.)

Girard katsoo de Maistren tehneen myös oikeansuuntaisia havaintoja inhimillisistä uhrikäytännöistä, muun muassa eläinten roolista ihmisen korvaavina sijaisuhreina. *Eclaircissement sur les sacrifices* -kirjoituksessaan de Maistre Girardin mukaan havaitsee eläinuhreissa olevan aina jotakin inhimillistä, ikään kuin väkivaltaa saataisiin sitä kautta paremmin ”huijattua” sijaisuhreilla: eläinlajeista on valittu uhreiksi vaistoiltaan ja tavoiltaan lähimpänä ihmistä olevat, hyödyllisyytensä tähden arvokkaimmat sekä

lempeimmät ja viattomimmat eli kaikkein ”inhimillisimmät” lajit. (Girard 2004, 17; de Maistre 1993, 358-359.) Kuitenkaan de Maistre ei Girardin mielestä ymmärrä eikä halua tarkastella kaikkia uhraamisen muotoja, toisin sanoen sekä ihmis- että eläinuhreja yhtenä kokonaisuutena. De Maistren mukaan sijaisuhrilla korvaamisen periaate ei päde ihmisuhreihin, ihmisen tappaminen ei voi koskaan suojella ihmistä (de Maistrelle atsteekkien ym. ihmisuhrit edustivatkin lähinnä uhriperiaatteen rappiota ja ”kauheaa taikauskoo”, ks. luku 2.2). Girardin mielestä antiikin kreikkalaiset tragediat oikein tulkittuina kuitenkin todistavat selkeästi de Maistren väitettä vastaan, ihmisuhreilla on ollut yhteisöissä täsmälleen sama funktio kuin eläinuhreilla. (Girard 2004, 26-27, 134.)

Girard kritisoi de Maistrea myös siitä, että tämä näkee rituaaliuhriassa yksioikoisesti pelkän ”viattoman” olennon, joka maksaa ”syyllisen” puolesta. Girardin mielestä sijaisuhrimekanismen toiminta ei perustu tällaiseen eettiseen kahtiajakoon:

”Minun ehdottamani hypoteesi hävittää tämän moraalisen eron. Potentiaalisen ja todellisen uhrin välistä suhdetta ei pidä määrittellä syyllisyyden ja viattomuuden termein. Kyse ei ole mistään ”sovittamisesta”. Yhteiskunta pyrkii ohjaamaan väkivallan suhteellisen harmittomaan, ”uhrattavaan” uhriin. Muuten ollaan vaarassa, että väkivalta iskee yhteiskunnan omiin jäseniin, joita se hintaan mihin hyvänsä yrittää suojella.” (Girard 2004, 18.)

Toki Girardin ja de Maistren tekstien väliltä löytyy monia silmiinpistäviä samankaltaisuuksia, muitakin kuin mitä esimerkiksi Hayden White mainitsee. Esimerkiksi pohdiskellessaan väkivallan ja veren yhteyttä Girard näyttää välillä lähenevän de Maistren mystissävyistä origenelaista veri-elämä –tematiikkaa (ks. luku 2.2). Girardin mukaan suurin osa primitiivisistä kansoista turvautuu poikkeuksellisen tarkkoihin varotoimiin välttääkseen välittömän kosketuksen vereen, koska kaikki rituaaliuhrien ulkopuolella vuotanut veri on epäpuhdasta, ja sen näkeminen viittaa suoraan mimeettisen väkivallan uhkaan. Esimerkiksi kuukautiset ja kuukautisveri ovat tunnetusti monille kansoille tabu, tabu joka Girardin mukaan muuttuu ymmärrettäväksi juuri mimeettisen väkivallan aiheellisella pelolla. (Girard 2004, 54-60.) Girard liukuu mielestäni lähelle maistrelaista mystiikkaa kuvaillessaan värikkään maalailevasti ”puhtaan” uhriveren ja ”epäpuhtaan” tavallisen veren eroa. Vahingossa tai tarkoituksellisesti vuodatettu epäpuhdas veri

”on uhrin päälle kuivuvaa verta, joka kadottaa nopeasti kirkkautensa ja tulee sameaksi sekä likaiseksi sekä muodostaa rupia ja erottuu laikkuina. Paikan päällä vanheneva veri on yhtä kuin väkivallan, sairauden ja kuoleman epäpuhdas veri. Tätä saman tien pilaantuvaa verta vastaan asettuu juuri tapettujen uhrien tuore veri. Se säilyy aina juoksevana ja purppuraisena, sillä riitti käyttää sitä vain vuodatuksen hetkellä, minkä jälkeen se siivotaan kiireesti pois...” (Girard 2004, 58.)

Jo aiemmin mainittu, girardilaista ajattelua lähellä oleva yhdysvaltalainen filosofi ja kulttuuriantropologi Eric Gans (ks. luku 2.2) vertailee lyhyehkösti Girardin ja de Maistren uhriajattelua ”*Chronicles of Love and Resentment*” –verkkosivuillaan, ja löytääkin selviä yhtäläisyyksiä niiden välillä. Gansin mukaan jo de Maistre näki ”pakanallisten uskontojen” kertovan osittaisen totuuden väkivallasta ja uhriperiaatteesta, mutta vasta kristinusko ja Jeesuksen kuolema asettuivat selkeästi uhrauksellista verenvuodatusta vastaan, jotta tämä verenvuodatus saataisiin loppumaan. De Maistre ei ollut Gansin mukaan suinkaan tietämätön ”mimeettisen halun väkivaltaisesta potentiaalista”, mutta hän kuitenkin luotti enemmän ”raamatulliseen traditioon syntiinlankeemuksesta ja kristilliseen perisyntiin doktriiniin, joiden kannalta kilpailumme Jumalan kanssa on sekä historiallisesti että ontologisesti ensisijaista verrattuna kilpailuun keskenämme”. Näin de Maistre kiinnitti liian vähän huomiota uhraamisen yhteisölliseen perustaan ja merkitykseen yhteisön sisäisen väkivallan hillitsemisessä. Silti Gansin mielestä de Maistre näki Girardin tavoin uhraamisen oikein universaalina ilmiönä, ilmiönä jonka todellinen merkitys on ymmärretty vasta retrospektiivisesti kristinuskon paljastamana. (Gans 2002.)

Friedrich Nietzschen ajattelun vaikutus René Girardiin näyttää (hieman yllättäenkin) olleen selvästi de Maistrea suurempi, ja Girard käsittelee sekä kommentoi Nietzschen filosofiaa teksteissään paljon useammin. Girard kirjoitti Nietzschestä ja varsinkin tämän väkivalta- ja uskontonäkemyksistä useampia esseitä, joista kahta olen käyttänyt tässä lähteenä. Toinen teksti nimeltään *Nietzsche versus the Crucified* löytyy myös *The Girard Readerista*, ja toinen nimeltään *The Founding Murder in the Philosophy of Nietzsche* Paul Dumouchelin toimittamasta teoksesta *Violence and Truth: On the Work of René Girard*. Myös Girardin laajemmista mimeettistä kilpailua ja sijaisuhriteoriaa käsitelleistä teoksista kuten *Väkivalta ja pyhä* löytyy mielenkiintoisia Nietzsche-viittauksia ja –kommentteja.

Väkivalta ja pyhä –teoksessa (1972) Girard ei vielä juurikaan käsittele Nietzschen ajattelun suhdetta omaan ajatteluunsa, eikä teoksessa ole kovin montaa suoraa viittausta Nietzscheen (epäsuoria, lähinnä negatiivissävyisiä viittauksia sen sijaan useampi). Pohtiessaan modernin länsimaisen yhteiskunnan ongelmia, varsinkin erojen ja rakenteiden heikkenemistä ja tästä jossakin vaiheessa ilmeisestikin seuraavaa uutta tuhoisaa uhrikriisiä, Girard toteaa ettei Nietzschen näkemyksistä ole tässä suhteessa avuksi: vaikka Nietzsche Girardin tavoin pitää tietyn erojen järjestelmän säilymistä tärkeänä, on hänelle olennainen nimenomaan ylhäisön ja alhaisen, voimakkaiden ja heikkojen välinen ero. Nietzsche korostaa selkeää eroa massojen kaunaisen halun, *ressentimentin* ja ylhäisten yksilöiden spontaanin halun välillä. Girard toteaa melko purevasti Nietzschen luonnollisesti tarkoittavan tuolla spontaanilla halulla vallantahtoa, ”vallantahtoa, jota hän saisi sanoa omaksi vallantahdokseen”, ja väittää, ettei Nietzsche itse koskaan kyennyt näkemään, että ”hänen oma projektinsa on kaiken *ressentimentin* korkein ilmaus”. (Girard 2004, 249.)

Alkaessaan myöhemmin korostaa kristinuskoa erityistapauksena uskontojen joukossa, ja Jeesuksen kuolemaa ensimmäisenä sijaisuhrin viattomuuden ja samalla koko syntipukkimekanismin luonteen paljastavana uhrिताpahtumana, alkaa Girard myös analysoida tarkemmin Nietzschen filosofian suhdetta omaan sijaisuhriteoriaansa. Girard päätyy mielenkiintoiseen johtopäätökseen, että jo Nietzsche oli ymmärtänyt oikein edellä mainitun ratkaisevan eron primitiivisten uskontojen perinteisen uhrimekanismin ja kristinuskon ainutlaatuisen antiuhrauksellisen uhrिताpahtuman välillä. Nietzsche oivalsi Girardin mukaan, että kun primitiivisissä uskonnoissa oli ollut keskeistä kollektiivisen surmateon suorittavan yhteisön, uhraajan näkökulma, kristinuskosta muista uskonnoista poikkeavasti omaksuikin sijaisuhrin näkökulman, eli asettui uhrin puolelle. Näin Nietzsche näki, että kristinuskon ytimessä oli vallan ja auktoriteetin väkivaltaisen sanelemisen vastaisuus sekä heikoista ja sorretuista huolehtiminen: kristinuskon myötä yksilöstä tuli niin tärkeä, ettei häntä saanut enää alistaa yhteisön sijaisuhriksi. Nietzsche kristillinen moraaliksi oli toki pohjimmiltaan ”orja-” tai ”kaunamoraalia” sekä kateudesta voimakkaampia kohtaan syntyvää massojen kostonhalua. Kauna ja kostonhalu taas oli osoitus eurooppalaisen modernin kulttuurin dekadenssista, kristinuskosta osana kyseistä ilmiötä. (Girard 1988, 230-246; Girard 1996b, 244-261; Williams 1996a, 272-273.)

René Girard on väitteidensä todisteeksi analysoinut ja uudelleentulkinnut yksityiskohtaisesti Nietzschen kuuluisaa tarinaa hullusta ihmisestä ja Jumalan kuolemasta

teoksessa *Iloinen tiede*. Tässä kirjan aforismissa n:o 125, nimeltään *Hullu ihminen* kyseinen ”hullu” etsii torilla väkijoukossa lyhty kädessään keskellä kirkasta päivää Jumalaa, ja kohta hän kertoo epäuskoiselle ja pilkalliselle väkijoukolle Jumalan itse asiassa jo kuolleen:

”Me olemme tappaneet hänet – te ja minä! Me kaikki olemme hänen murhaajiansa! ... Jumala on kuollut! Jumala pysyy kuolleen! Ja me olemme hänet surmanneet! Kuinka me lohduttaudumme, me kaikkien murhaajien murhaajat! Pyhin ja mahtavin, mitä maailma on tähän saakka omistanut, on vuodattanut verensä kuiviin meidän veitsiemme alla, - kuka pyyhkii meistä tämän veren? Millä vedellä voimme pestä itsemme puhtaiksi? Mitä sovintojuhlia, mitä pyhiä kisoja meidän täytyykään keksiä? Eikö tämän teon suuruus ole liian suuri meille? Eikö meidän itsemme täydy tulla jumaliksi, vain näyttääksemme heidän arvoisiltaan? Ei ole ollut milloinkaan suurempaa tekoa – ja kuka ikinä syntyäkään meidän jälkeemme, hän kuuluu tämän teon vuoksi korkeampaan historiaan kuin mikään historia on toistaiseksi ollut!”
(Nietzsche 1989, 116-117.)

Useimmiten tämä erikoinen ja mieleenpainuva aforismi on tulkittu siten, että Nietzsche viittaa siinä kristinuskon merkityksen heikkenemiseen modernissa maailmassa ja siten uskonnon aiemmin määrittämien perinteisten arvojen, normien ja totuuksien katoamiseen sekularisaation myötä: vanhat objektiivisiksi koetut arvot katoavat, ja uusia tarvittaisiin kipeästi tilalle nihilismin välttämiseksi. Nietzsche tunnetusti korostikin kaikkien arvojen uudelleenarvioinnin sekä sen myötä uuden ylhäisemmän, omaehtoisemman ja elämänmyönteisemmän moraalin synnyn tarvetta, mihin tämä Jumalan ja hänen myötäään aiempien arvojen kuolema tuntuisi antavan mahdollisuuden. René Girard sen sijaan torjuu esitetyt aiemmat tulkinnat aforismista (mm. Heideggerin esittämän), ja tarjoaa tilalle oman radikaalisti kaikista aiemmista poikkeavan näkemyksensä. Girardin tulkinnan lähtökohtana on se huomio, että tarinassa puhutaan nimenomaan Jumalan tulemisesta surmatuksi, hänen väkivaltaisesta kuolemastaan, rauhallisen poisnukkumisen esimerkiksi vanhuuden johdosta sijaan (Girard 1988, 230-246; Girard 1996b, 244-261; Ojakangas 2002, 56-57.)

Girardin mukaan Nietzschen *Hullu ihminen* –aforismi kuvaa nimenomaan sijaisuhrimekanismin mukaista kollektiivista väkivaltaa yksittäistä syntipukkia kohtaan: Jumalan murhaavat kaikki ihmiset yhdessä yhteisöllisenä sijaisuhrina. Murha on jälleen

seurausta uhrikriisistä ja erojen häviämisestä, ja johtaa uuden uskonnon ja jumalan sekä uusien uhrirituaalien syntyyn. Toriyleisön tietämättömyyden ja epäuskon murhan suhteen Girard tulkitsee sijaisuhrimekanismin vaatimaksi surmaajien itsensä tietämättömyydestä teon ja mekanismin todellisesta luonteesta viattomine uhreineen. Väkijoukko torilla ei tiedä mitään murhasta, vaikka on sen itse suorittanut. Samasta syystä eivät useimmat myöhemmät tulkitsijat ole Girardin mukaan ymmärtäneet Nietzsche'n aforismin todellista merkitystä ja sisältöä: aforismista on nostettu esille vain Jumalan kuolema huomioimatta tämän kuoleman väkivaltaista luonnetta. Toisaalta Girardin mielestä myös Nietzschestä itsestään on väärinymmärryksen seurauksena muodostunut uhri, oman aikakautensa sijaisuhri ja syntipukki, josta on monien muiden suurmiesten tavoin tullut (primitiivisen pyhän synnyn tavoin) ”pyhitetty hahmo” vasta kuolemansa jälkeen. Girardin mielestä Nietzsche olikin tavallaan vapaaehtoinen syntipukki, joka itse vielä varmisti sijaisuhriutensa käyttäytymällä tarkoituksellisen provokatiivisesti ja skandaalimaisesti. (Girard 1988, 230-240; Girard 1996b, 255-261.)

Girardin näkemyksen mukaan Nietzsche'n pyrkimyksenä on vanhan ”dionyysisen” sijaisuhrikulttuurin palauttaminen tuon kulttuurin todellisen luonteen syntyessään paljastaneen ja hävittämään pyrkivän kristinuskon tilalle. ”Ikuisen paluun” syklistä kehää noudattava sijaisuhrimekanismi turvaa Girardin Nietzsche-tulkinnassa itsensä elämän säilymisen ja kehittymisen juuri uhraamisen kautta. Girardin mukaan Nietzsche asettaa Jeesuksen ja Dionysoksen vastakkain elämälle kielteisen ja elämälle myönteisen ajattelutavan edustajina, ja asettuu Dionysoksen puolelle (ks. myös luku 3.3). Antiikin Kreikan Dionysos-jumala ja -myytti, jota Girard *Väkivalta ja pyhä* –teoksessa myös käsittelee analysoimalla yksityiskohtaisesti Euripideen *Bakkantit* –tragedian kuvausta naisten eli ”bakkanttien” verisestä Dionysos-kultista Thebassa, esiintyy tosiaan eräissä Nietzsche'n teksteissä (mm. Girardin siteeraamassa *Tahto valtaan* –kokoelman kirjoituksessa n:o 1052 *Dionysos ja Ristiinnaulittu*). Tragedian synnyssä Nietzsche asettaa vastakkain vitaalin, intohimoisen ja aistillisen dionyysisen sekä rationaalisen, hillityn ja järjestystä korostavan apollonisen elämän vastakkaisina peruseriaatteina. Girardille tuo dionyysisuus taas merkitsee väkivaltaisista bakkanaaleista ja uhrikriisistä, jossa yhteisön kulttuurinen järjestys ensin romahtaa, ja sitten palautuu sijaisuhriin myötä: hänelle tarun mukaan itsekään aikoinaan väkivaltaisen kuoleman kohdannut Dionysos on lähinnä ”onnistuneen lynkkauksen jumala”. (Girard 2004, 172-192; Girard 1988, 241-244; Ojakangas 2002, 54-59.)

René Girardin tulkinta on myös Nietzschen arvoituksellisen ”ikuisen paluun” käsitteen osalta (esimerkiksi Nietzsche 1989, 187-188) kieltämättä varsin omaperäinen. Usein ikuisella paluulla tulkitaan Nietzschen yksinkertaisesti tarkoittaneen vain sitä, että elämä on syytä elää niin hyvin, että ihminen voisi hyväksyä ajatuksen sen toistumisena uudelleen ja täsmälleen samanlaisena jopa loputtomiin. Elämään sinänsä tulee myös suhtautua *amor fati* -periaatteen mukaisesti niin myönteisesti, että voisi siis toivoa sen iloine ja kärsimyksineen toistuvan samanlaisena ikuisuuksiin saakka. Tätä yleistä tulkintatapaa vastaan asettaa Girard oman radikaalin uustulkintansa, jonka mukaan Nietzsche viittaa ikuisen paluun käsitteellä vanhan primitiivisen uhrauskulttuurin ikuisesti jatkuvaan mimeettisen väkivallan, uhrikriisin ja rauhan palauttavan sijaisuhrin kiertokulkuun: vanhojen jumalien kuolema johtaa uhrikriisiin ja kriisin päättävä uhraus taas uusien jumalien syntyyn. Kuitenkin Nietzschen tarina Jumalan kuolemasta menee Girardin mielestä huomaamattaan liian pitkälle paljastaessaan sijaisuhrimekanismin eli mielivaltaisen uhrin kollektiivisen murhan, ja se samalla tuhoaa tuon uhrimekanismin perustan. Girard väittää Nietzschen selvästikin myös itse aavistaneen viimeisissä teksteissään aiemman uhrauskulttuurin jäämisen häviölle kilpailussa uuden antiuhrauksellisen kristinuskon kanssa. (Girard 1988, 241-246; Ojakangas 2002, 58-59.)

Girard katsoo, että kaiken kaikkiaan Nietzschen ”draama ja hulluus” oli hänen itsepäisessä kiinnipitämisessään Dionysoksesta ja siinä, että hän tietoisesti valitsi väkivallan rauhan sijaan. Girardin mielestä Nietzsche näin ”valitsi perverssisti väkivaltaisen valheen uhrista rauhanomaisen totuuden sijaan”, ja tuo itsepäisyys myös kirjaimellisesti maksoi Nietzscheelle hänen henkensä. Girard myöntää kylläkin ihailevansa suuresti Nietzscheä tämän merkittävien oivallusten väkivallasta ja uskonnosta suhteen, mutta varoittaa lukijoita tämän ”postmodernismin suojelepsyhimyksen” (mikä onkin nähdäkseni tietyllä tapaa sattuva ilmaus) sokean palvonnan tuhoisuudesta. (Girard 1988, 244; Girard 1996b, 251, 254; Williams 1996a, 272-273, 276-277.) Kuitenkin Nietzsche on Girardin mielestä

”erinomainen vastamyrkky kaikille pohjimmiltaan Raamatun-vastaisille yrityksille tehdä mytologiasta eräänlainen Raamattu, mikä on kaikkien tämän maailman jungilaisten pyrkimys, tai sitten purkaa Raamattu mytologiaan, mikä taas on enemmän tai vähemmän kaikkien muiden pyrkimys” (Girard 1996b, 251).

Mikä sitten on tämän René Girardin uuden ja radikaalin Nietzsche-tulkinnan uskottavuus? Onko tarinan hullusta ihmisestä ja Jumalan kuolemasta olennaisin piirre tai sanoma todellakin se, että Jumala tulee siinä nimenomaan murhatuksi, eli tarina paljastaa ja todistaa jälleen kerran sijaisuhrimekanismin tuottaman kollektiivisen väkivallan ja uskonnon synnyn sijaisuhrin pyhäksi muuttumisen kautta? Ja onko nietzscheläinen ”ikuinen paluu” samoin todellisuudessa kuvaus ikuisesti jatkuvasta mimeettisen väkivallan, uhrikriisin ja rauhan palauttavan sijaisuhrin syklisestä kiertokulusta vanhojen jumalien kuolemisineen ja uusien jumalien syntymisineen? Nähdäkseni edellä mainitsemani perinteisemmät tulkintatavat eivät Girardin tulkintoja suoraviivaisempina ole ainakaan intuitiivisesti yhtään vähemmän uskottavia. Nietzschen perimmäisten ajatusten ja tarkoitusperien tulkinta on tunnetusti erittäin vaikea tehtävä, ja erilaisia uusia tulkintoja myös näyttää edelleen löytyvän.

Mitä tulee Nietzschen yleisiin näkemyksiin uhraamisesta, mielestäni hänen ajattelunsa on ainakin lukemieni tekstien perusteella välillä myös hieman epäjohdonmukaista ja ristiriitaista, kuten aiemmin luvussa 3.3 totesin. Tällaiset epäjohdonmukaisuudet ja ristiriitaisuudet eri tekstien välillä eivät Nietzschen ajan myötä muuttuneessa ajattelussa ole kuitenkaan mitenkään harvinaisia. Mitä tulee esimerkiksi juuri tarinaan Jumalan kuolemasta, kertoo Nietzsche tämän kuoleman toisin *Näin puhui Zarathustra* –teoksessa: siinä Zarathustran ja viimeisen paavin suulla todetaan vanhan Jumalan kuolleen sääliin, liian suureen myötäkärsimyksen ihmiskunnan vuoksi (Nietzsche 2001, 360-363). Tässä tarinassa ei siis sanallakaan viitata väkivaltaiseen kuolemaan, toisin kuin *Iloisen tieteen* hullun ihmisen antamassa kuvauksessa, jota taas René Girard käyttää eräänä kirjallisena todisteena oman sijaisuhriteoriansa puolesta. Luvussa 2.2 siteerasin Owen Bradleyta, jonka mielestä Joseph de Maistre häilyy toisaalta uhraamista kriittisesti tutkivan ”uhraamisen ajattelun” (*”thinking sacrifice”*) ja toisaalta tutkimuskohteen pauloihin joutuneen ja sitä jopa puolustelevan ”uhrauksellisen ajattelun” (*”sacrificial thinking”*) välillä. Myös Girard näyttää joskus joutuvan enemmän tai vähemmän tutkimuskohteensa lumoihin ainakin siinä mielessä, että vaikkei hän primitiivisiä uhrikäytäntöjä varsinaisesti puolustelekaan, näkee hän todisteita noiden käytäntöjen universaalisuudesta melkein kaikkialla.

5. YHTEENVETO

Kolme tutkimaani eri aikakausien ajattelijaa, Joseph de Maistre, Friedrich Nietzsche ja René Girard, ovat toki monessakin suhteessa erilaisia, mutta jokin heitä nähdäkseni selkeästi yhdistää: väkivallan ja kärsimyksen näkeminen väistämättömänä, elimellisenä osana niin ihmiselämää kuin elämää luonnossa yleensäkin. Joseph de Maistrelle maailma on ”verinen alttari”, ja ”väkivaltaisen kuoleman säädös on kaiverrettuna elämän todellisiin rajoihin”. De Maistren synkän pessimistisen näkemyksen mukaan kaikkialla elollisessa luonnossa vallitseekin ”pysyvän verilöylyn laki”. Mitä nimenomaan ihmiseen tulee, väkivalta ja verenvuodatus ovat selkeän katolilaisen maailmankatsomuksen omaavan de Maistren mielestä välttämättömiä jo perisynnistä johtuvan ihmisen metafyyssisen syyllisyyden Jumalan edessä sovittajana: ihmisen täytyy pyrkiä hyvittämään pahat tekonsa sovitushrin avulla, ja tämän veriuhrin toimittamiseen taas tarvitaan sotia ja muuta verenvuodatusta. Ihmisyhteisöjen sisällä oikeusjärjestelmä muun muassa pyövelin toimeenpanijana hahmossa huolehtii tämän sovitushrin toimittamisesta, ja pitää samalla (yhteisössä harjoitettavien kollektiivisten ja yhdistävien uskonnollisten rituaalien ohella) huolen yhteisön koheesiosta ja sen yleisen järjestyksen säilymisestä.

Myös Friedrich Nietzschen näkemys väkivallan ja kärsimyksen väistämättömästä roolista maailmassa on luonteeltaan enemmän tai vähemmän metafyyssinen, mutta maistrelainen väkivallan teologis-transsendenttinen selitysmalli pyritään korvaamaan immanentimmalla mallilla. Perinteinen olio-ontologia korvautuu samalla vastakkaisten voimien, aktiivisen ja reaktiivisen (sekä ”tahdon valtaan” niiden toimintaperiaatteena) ”dynaamisuuden” ontologialla. Kaikki oleva on pohjimmiltaan keskenään kamppailevien voimien hierarkkisia suhteita toisiinsa: aktiivisten voimien vallantahto on luonteeltaan elämää myöntävää, ”dionyysista”, reaktiivisten voimien taas elämää kieltävää, dekadenssin ja nihilismin uhan sisältävää. Kilpailevien voimien taistelu vallasta selittää nietzscheläisessä mallissa sodat ja muun väkivallan ihmisten välillä sekä väkivallan luonnossa: elämä on väkivaltaista ja kärsimyksen täyttämää yksinkertaisesti siksi, että elämä on varsinaiselta perusolemukseltaan nimenomaan vallantahtoa. Muun muassa kristinuskon esittämä ikuisen rauhan päämäärä on Nietzschen mielestä suorastaan vaarallinen päämäärä, koska se merkitsisi samalla reaktiivisten voimien ja elämälle kielteisen ”orjamoraalin” voittoa aktiivisista voimista ja elämälle myönteisestä ”herramoraalista”, voimien joiden yksi

väistämätön ilmenemismuoto on juuri väkivalta ja julmuus eräänlaisena elämän äärimmäisenä myöntämisenä. Sota on maistrelaisen ”kauhean lain” sijaan uutta luova voima, vihollisetkin hyödyllisiä ja syvä kärsimys myös jalostaa ylhäistä poikkeusyksilöä (ja itse oman moraalinsa asettavaa ”yli-ihmistä”). Kristilliset uhraamiset ja uhrautumiset ovat hyödyttömiä tai jopa vahingollisia, sen sijaan ylhäisen ihmisen omaehtoinen uhrautuminen ja hänen ylevä kärsimyksensä lajinsa vuoksi on arvokasta.

René Girard jakaa de Maistren ja Nietzschen näkemyksen väkivallan ja kärsimyksen keskeisestä osasta elämässä, mutta hänen sijaisuhriteoriansa selittää kyseisen ilmiön taas edellisistä malleista eroavasti. Myöskään Girard ei näytä suuremmin uskovan valistusfilosofien olettamaan ihmisen pohjimmaiseen ja luontaiseen hyvyyteen. Ihmiselle (ja myös monille eläinlajeille) on hänen mukaansa tyypillistä mimeettinen, toisia yksilöitä jäljittelevä halu erilaisten objektien suhteen: haluamme jotakin kohdetta ensisijaisesti siksi, että näemme jonkun toisenkin yksilön haluavan tätä samaa kohdetta. Mimeettinen kilpailu kärjistyy Girardin mukaan usein väkivallaksi ja ihmisyhteisön sisäiseksi ”uhrikriisiksi”. Tähän kriisiin taas tuo ratkaisun perinteinen ”sijaisuhrimekanismi”: yhteisön jäsenet kääntävät kriisin huippuhetkellä keskinäisen väkivaltansa yhtä mielivaltaisesti valittua syntipukkia vastaan. Tämän sijaisuhrin yksimielinen kollektiivinen lynkkaus tai karkotus palauttaa järkkyneen rauhan ja järjestyksen yhteisöön. Mekanismin toistaminen aina kriisin uhatessa on itse asiassa synnyttänyt primitiiviset uskonnot, ja syntipukkina sekä kriisiin syyllisenä lynkattu sijaisuhri on usein muuttunut ajan myötä yhteisön uuden uskonnon transsendentiksi pyhäksi ja jumalaksi, jota palvotaan alkuperäistä väkivaltaa jäljittelevin uhrirituaalein.

Girardin mukaan yhteisöjen sisäinen järjestys ja ylipäänsä niiden koko säilyminen on näin perustunut sijaisuhrimekanismiin: ”alkumurhan” joko konkreettinen tai vertauskuvallinen toistaminen uhrirituaalien ja ”hyvän” väkivallan kautta on pitänyt ”pahan” ja tuhoisan mimeettisen väkivallan poissa. Normaalityössä primitiivinen yhteisö on taas pyrkinyt pitämään erilaisten (modernin ihmisen näkökulmasta käsittämättömienkin) kieltojen ja tabujen avulla väkivallan uhkan loitolla. Girardin näkemys uhrikäytäntöjen merkityksestä yhteisöjen ja niiden sisäisen järjestyksen ylläpitäjänä tulee melko lähelle de Maistren näkemystä uhraamisen ja pyövelin yhteisöllisestä funktiosta, mutta Girardille mimeettisen väkivallan torjuminen näyttäisi olevan kuitenkin uhraamisen ensisijainen tehtävä de Maistren korostamaan perisyntistä johtuvan metafyyssisen syyllisyyden sovittamiseen

verrattuna. Toisaalta de Maistrea ja Girardia yhdistää kristinuskon erityisaseman muiden uskontojen rinnalla korostaminen: kun de Maistre katsoo Jeesuksen uhrikuoleman päämääränä olleen tehdä kaikki muut myöhemmät uhraukset tarpeettomiksi, Girard taas näkee mainitun tapahtuman ensimmäistä kertaa paljastaneen sijaisuhrimekanismin todellisen luonteen viattomine syntipukkeineen, ja kristinuskon näin tekevän (ainakin pitemmällä aikavälillä) perinteisen uhrauskulttuurin toimimattomaksi ja täten lopulta hävittävän sen.

Heijastuuko näistä de Maistren, Nietzschen ja Girardin esittämistä näkemyksistä väkivallan suhteen sitten joko eksplisiittisesti tai implisiittisesti myös ajatus ”oikeasta” ja ”väärästä” väkivallasta, tai jokin tietty jakolinja hyväksyttävämpien ja tuomittavampien väkivallan muotojen välillä? De Maistrelle ihmishuolit olivat moraalisesti jyrkän tuomittava ja ”iljettävä” uhraamisen ja samalla väkivallan muoto, esivallan (oikeusjärjestelmä pyöveleineen) syyllisiin henkilöihin kohdistama rankaiseva väkivalta taas välttämätöntä ja sellaisena hyväksyttävää. Nietzsche taas ylhäisten ja jalojen yksilöiden elämää myöntävä ja edistävä väkivalta näyttäisi olevan huomattavasti hyväksyttävämpää kuin ”alhaisen”, kateellisten ja kaunaisten massojen kostonhaluinen ja siten elämän itsensä kannalta kielteinen, degeneroiva väkivalta. Girardille yksilöiden välisen mimeettisen kilpailun synnyttämä väkivalta uhrikriiseineen on selkeästi ”väärää” ja vahingollista väkivaltaa, kriisin lopettanut sijaisuhrimekanismi syntipukkeineen taas tähänastinen väistämätön ”pienempi paha”, eli näistä kahdesta se vähemmän tuomittava väkivallan muoto. Kuitenkin Girard näyttää uskovan ja toivovan antiuhrauksellisen kristinuskon lähimmäisen- ja myös vihollisrakkauden periaatteineen lopettavan myös tämän sijaisuhriin kohdistuvan väkivallan. Girardin teorian yhteydessä onkin näin ehkä vaikeampi puhua varsinaisesta ”oikeasta” väkivallasta.

Mitkä kaikki piirteet näiden kolmen ajattelijan enemmän tai vähemmän eksentrisiä näkemyksiä sitten yhdistävät? Ajatuksen tietystä väkivallan väistämättömyydestä maailmassa ohella nähdäkseni erityisesti valistuksen rationalistisen perinteen, modernin tieteen ja ylipäänsä ”modernismin” eri piirteineen selkeä kritiikki (tosin mitä moderneihin demokratiaihanteisiin tulee, on erona heidän välillään todettava, ettei René Girard varsinaisesti näytä olevan mikään de Maistren ja Nietzschen kaltainen antidemokraatti). De Maistrelle, Nietzschele ja Girardille ihminen on, toisin kuin valistuksen perinne on halunnut optimistisesti uskoa, pitkälti irrationaalinen, viettiensä ja vaistoimensa hallitsema

sisäisesti ristiriitainen olento, jonka luontaisesta taipumuksesta aggressiivisuuteen seuraa alituisia konflikteja ja väkivaltaa: viettien ja vaistojen merkityksen korostaminen muodostaa ilmeisen yhteyden Sigmund Freudiin ja yleensäkin psykoanalyttiseen teoriaan. Kaikki kolme ajattelijaa pohtivat kristinuskon ja väkivallan suhdetta, tosin katolilaiset de Maistre ja Girard päätyvät hyvin erilaisiin johtopäätöksiin kuin uskontoja ja uskonnollisuutta ankarasti kritisoinut Nietzsche, joka näki kristinuskon eräänä negatiivisena ja elämänvastaisena seurauksena aiemman ulospäin suuntautuneen väkivallan kääntymisen nykyihmisessä sisäänpäin, huonoksi omaksitunnoksi ja syyllisyydeksi. Kaikki kolme ajattelijaa käyttävät teksteissään melko voimakasta ja värikästä kieltä, Girard ei tosin tässä suhteessa vedä vertoja de Maistrelle ja Nietzschele. Kaikkien kolmen henkilön voinee myös katsoa olleen oman aikansa filosofisen ajattelun valtavirran ulkopuolella, René Girardinkin ainakin jossakin määrin (ja ainakin toistaiseksi).

Jos kaikki kolme ovat kritisoineet modernia länsimaista tiedettä, on perusteltua kritiikkiä esitetty myös toisinpäin. Girardin uhriteoriaa vastaan esitetyt moitteet sekä sen empiirisen testauksen ja todistusaineiston puuttumisesta että teorian aivan liiallisesta selitysvoimasta ja kaikenkattavuudesta, mikä tekee sen periaatteellisenkin falsifioinnin popperilaisena tieteen kriteerinä mahdottomaksi, soveltuvat varmasti vielä selkeämmin myös de Maistren ja Nietzschen näkemyksiin. Toisaalta popperilaista demarkaatiokriteeriä on myös pidetty turhan rajoittavana tieteen ja ”pseudotieteen” välisen rajan määrittelyssä. Jos halutaan puhua väljemmin käsitetystä ”tieteestä” ja tieteellisyydestä”, en ainakaan itse luokittelisi kenenkään näistä kolmesta ajattelua suoraa päätä samaan pseudotieteiden joukkoon kuin vaikkapa astrologia, mielestäni näillä originelleilla filosofeilla on meille kyllä jotakin annettavaa. Näistä kolmesta ajattelijasta varsinaisesti ns. modernin tieteen kriteerein katsottuna René Girardin sijaisuhriteoria vaikuttaisi tietysti eniten ”oikealta tieteeltä” filosofis-antropologis-uskontotieteellisenä teoriana. Toki kaikkien kolmen esittämien näkemysten joukossa on sängen runsaasti vähemmän uskottavia tai vaikeasti perusteltavia oletuksia ja väittämiä (Nietzschen kirjoitusten hyvin tunnetusta monitulkintaisesta metaforisuudesta puhumattakaan). Eipä heidän teorioitaan ole toisaalta varsinaisesti tähdättykään positivistisessa hengessä empiirisesti ja kokeellisesti testattaviksi: myös Girardin sijaisuhriteoria kuuluu nähdäkseni varsinaisen empiirisen tieteen sijaan lähinnä filosofisen antropologian ja metafysiikan piiriin, muodostaen oman mielenkiintoisen metafyyssisen maailmankuvansa tai järjestelmänsä.

Tämän tutkielman nimessä puhutaan ”väkivallan väistämättömyydestä ihmisyyhteisöissä ja luonnossa”. Ihmisyyhteisöjen sisäisestä väkivallasta on puhuttu paljonkin, muualla luonnossa esiintyvistä väkivallasta taas vähemmän. Syynä tähän on ollut se tosiseikka, että kaikki kolme ajattelijaa ovat kirjoituksissaan keskittyneet nimenomaan inhimilliseen väkivaltaan. De Maistre ja Nietzsche kyllä puhuvat väkivaltaa ja kärsimystä universaaleina ilmiöinä maailmassa tarkastellessaan jonkin verran myös muun elollisen luonnon väkivallasta ja kärsimyksestä. René Girard taas jättää ei-inhimillisen luonnon hyvin vähälle huomiolle, tyytyen lähinnä toteamaan, että eläimilläkin näyttäisi esiintyvän mimeettistä kilpailua ja siitä johtuvaa keskinäistä väkivaltaa (jopa sen kohteeksi joutuvine mielivaltaisine ”eläinsyntipukkeineen”; ks. esimerkiksi Girard 2004, 17). Girardin erottaa de Maistresta ja Nietzschestä myös se, ettei hän toisin kuin nämä käsittele kirjoituksissaan juurikaan sotaa tai muuta ihmisyyhteisöjen välistä väkivaltaa, vaan rajoittuu uhriteoriassaan nimenomaan vain näiden ihmisyyhteisöjen sisäiseen väkivaltaan ja kriiseihin.

Mikä olisi sitten tämän tutkielman mahdollinen kokoava loppupäätelmä tai siitä vedettävä yleisempi johtopäätös? Ainakin maailma näyttää melko lohduttomalta paikalta sekä de Maistren, Nietzschin että Girardin kuvaamana: väkivallan ikuinen laki hallitsee heidän mukaansa kaikkea elämää, eikä mitään helppoa pakotietä tai ratkaisua ole löydettävissä (eikä nietzscheläisittäin ajateltuna liene tarpeen edes löytää, koska tällainen ratkaisu olisi vastoin itse elämää). Mikä siis ratkaisuksi tilanteeseen: maistrelainen providentialismi, nietzscheläinen elämän kaikkien puolien ylevä hyväksyminen kärsimys mukaan lukien vai girardilainen kristinusko mimeettisen väkivallan lopettamiskeinona? Vai löytyisikö joltakin muulta filosofilta vielä jokin neljäs mahdollinen vaihtoehto ja suhtautumistapa? Luulenpa jättäväni tämän kysymyksen lukijan pohdittavaksi, vastaus siihen riippunee lähinnä kyseisen henkilön tunnustamasta arvomaailmasta ja hänen yleisestä maailmankatsomuksestaan. Itse hieman epäilen näiden kolmen filosofin synkähkön kuvan maailmasta ja elämästä täyttää totuudellisuutta; uskon ja toivon, etteivät heidän näkemyksensä ole koko kuva todellisuudesta. Toisaalta näkisin myös, että meillä voisi olla näiltä kolmelta erilaiselta väkivallan, elämän ja samalla ihmisenä olemisen pohjimmaisesta luonteen tutkiskelijalta myös jotakin opittavaa, opittavaa sekä itsestämme että maailmasta yleensä: de Maistren, Nietzschin ja Girardin tekstit haastavat lukijan pohtimaan elämän ja olemassaolon negatiivisempiakin, ”mustempiakin” puolia...

6. LÄHTEET

Berlin, Isaiah, Joseph de Maistre and the Origins of Fascism. Teoksessa *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, edited by Henry Hardy. Pimlico, London 2003.

Berlin, Isaiah, Introduction. Teoksessa Maistre, Joseph de, *Considerations on France*. Translated and edited by Richard A. Lebrun. Cambridge University Press 1994.

Blomstedt, Jan, *Yksilö ja hierarkia: kulttuuriantropologiasta kirjallisuuteen*. Helsinki University Press 2001.

Bradley, Owen, *Maistre's Theory of Sacrifice*. Teoksessa Lebrun, Richard, *Joseph de Maistre's Life, Thought, and Influence: Selected Studies*. McGill-Queen's University Press, Kingston and Montreal 2001.

Call, Lewis, *Anti-Darwin, Anti-Spencer: Friedrich Nietzsche's critique of Darwin and "Darwinism"*. California Polytechnic State University, San Luis Obispo 1998.

<http://www.shpltd.co.uk/call.pdf> (1.4.2007).

Deleuze, Gilles, *Nietzsche ja filosofia*. Suomentanut Tapani Kilpeläinen. Summa, Helsinki 2005 (Deleuzen alkuperäisteos *Nietzsche et la philosophie* 1962).

Derrida, Jacques, *Platonin apteekki*. Suomentanut Tiina Arppe. Teoksessa Jacques Derrida: *Platonin apteekki ja muita kirjoituksia*. Toimittaneet Teemu Ikonen ja Janne Porttikivi. Gaudeamus, Helsinki 2003.

Gans, Eric, *Joseph de Maistre: First Anthropologist? Chronicles of Love and Resentment – verkkosivusto*, 2002. <http://www.anthropoetics.ucla.edu/views/vw270.htm> (31.3.2007).

Garrard, Graeme, *Joseph de Maistre's Civilization and its Discontents*. *Journal of the History of Ideas* 57.3. University of Pennsylvania Press 1996.

http://muse.jhu.edu/journals/journal_of_the_history_of_ideas/v057/57.3garrard.html

(31.3.2007).

Girard, René (1996a), Mimesis and Violence. Teoksessa The Girard Reader, edited by James G. Williams. The Crossroad Publishing Company, New York 1996.

Girard, René (1996b), Nietzsche versus the Crucified. Teoksessa The Girard Reader, edited by James G. Williams. The Crossroad Publishing Company, New York 1996.

Girard, René (1996c), Satan. Teoksessa The Girard Reader, edited by James G. Williams. The Crossroad Publishing Company, New York 1996.

Girard, René (1996d), Stereotypes of Persecution. Teoksessa The Girard Reader, edited by James G. Williams. The Crossroad Publishing Company, New York 1996.

Girard, René, Väkivalta ja pyhä. Suomentanut Olli Sinivaara. Tutkijaliitto, Helsinki 2004 (Girardin alkuperäisteos La violence et le sacré 1972).

Girard, René, The Founding Murder in the Philosophy of Nietzsche. Teoksessa Violence and Truth: On the Work of René Girard. Edited by Paul Dumouchel. Stanford University Press, Stanford 1988.

Haaparanta, Leila & Niiniluoto, Ilkka, Johdatus tieteelliseen ajatteluun. Helsingin yliopiston filosofian laitos, Helsinki 1991.

Hayman, Ronald, Nietzsche: Nietzschen äänet. Teoksessa Suuret filosofit, toimittaneet Ray Monk & Frederic Raphael. Otava, Helsinki 2004.

Hoffrén, Jari, Nietzsche, historia ja politiikka. Teoksessa Nietzschen hämärä: pieni kirja Nietzschestä ja filosofiasta. Toimittanut Jukka Laari. Kopijyvä Oy, Jyväskylä 2001.

Kaukua, Jari, Valtaantahto ontologisena periaatteena. Filosofian pro gradu -tutkielma Jyväskylän yliopistossa syksyllä 2001. <http://selene.lib.jyu.fi:8080/gradu/g/jakaukua.pdf> (1.4.2007).

Kunnas, Tarmo, Nietzsche – Zarahustran varjo. Otava, Helsinki 1981.

Laari, Jukka, Jälkisanat: J.E. Salomaa ja Nietzsche. Teoksessa Salomaa, J.E., Friedrich Nietzsche. Uusintapainoksen toimittaneet Reijo Valta ja Riitta Koikkalainen. Kampus Kustannus, Jyväskylä 2000.

Lampola, Kristiina, Friedrich Nietzschen Also sprach Zarathustra hermeneuttisena ongelmana. Kolme tulkintaa: Werner Stegmaier, Stanley Rosen ja Sheridan Hough. Filosofian pro gradu -tutkielma Jyväskylän yliopistossa syksyllä 2005.

Lebrun, Richard, Joseph de Maistre: An Intellectual Militant. McGill-Queen's University Press, Kingston and Montreal 1988.

Lebrun, Richard (2001a), Introduction. Teoksessa Lebrun, Richard, Joseph de Maistre's Life, Thought, and Influence: Selected Studies. McGill-Queen's University Press, Kingston and Montreal 2001.

Lebrun, Richard (2001b), Joseph de Maistre and Edmund Burke: A Comparison. Teoksessa Lebrun, Richard, Joseph de Maistre's Life, Thought, and Influence: Selected Studies. McGill-Queen's University Press, Kingston and Montreal 2001.

Maistre, Joseph de, Considerations on France. Translated and edited by Richard A. Lebrun. Cambridge University Press 1994 (de Maistren alkuperäisteos Les Considérations sur la France 1797).

Maistre, Joseph de, St Petersburg Dialogues: Or Conversations on the Temporal Government of Providence. Translated and edited by Richard A. Lebrun. McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston 1993 (de Maistren alkuperäisteos Les Soirées de Saint-Pétersbourg 1821).

Nehamas, Alexander, Nietzsche: Life as Literature. Twelfth printing. Harvard University Press, Cambridge & London 2002.

Nietzsche, Friedrich, Antikristus. Suomentanut Aarni Kouta. Esoterica Publishing, Hämeenlinna 1991 (Nietzschen alkuperäisteos Der Antichrist 1888).

Nietzsche, Friedrich, Ecce Homo: kuinka tulee siksi mitä on. Suomentanut Antti Kuparinen. Summa, Helsinki 2002 (Nietzschen alkuperäisteos Ecce Homo 1888).

Nietzsche, Friedrich, Epäjumalten hämäre: eli miten vasaralla filosofoidaan. Suomentanut Markku Saarinen. Unio Mystica, Hämeenlinna 1995 (Nietzschen alkuperäisteos Götzen-Dämmerung: oder Wie Man mit dem Hammer Philosophiert 1888).

Nietzsche, Friedrich, Hyvän ja pahan tuolla puolen: erään tulevaisuuden filosofian alkunäytös. Suomentanut J.A. Hollo. Otava, Helsinki 1984 (Nietzschen alkuperäisteos Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft 1886).

Nietzsche, Friedrich, Iloinen tie. Suomentanut J.A. Hollo. Otava, Helsinki 1989 (Nietzschen alkuperäisteos Die Fröhliche Wissenschaft 1882).

Nietzsche, Friedrich, Moraalin alkuperästä. Suomentanut J.A. Hollo. Otava, Helsinki 1969 (Nietzschen alkuperäisteos Zur Genealogie der Moral 1887).

Nietzsche, Friedrich, Näin puhui Zarathustra: kirja kaikille eikä kenellekään. Suomentanut J.A. Hollo. Otava, Helsinki 2001 (Nietzschen alkuperäisteos Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen 1883-1891).

Nietzsche, Friedrich, Will to Power. Edited by Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale. Vintage Books Edition, New York 1968.

Nordin, Svante, Filosofian historia. Länsimaisen järjen seikkailut Thaleesta postmodernismiin. Suomentanut Jukka Heiskanen. Kustannus Pohjoinen, Jyväskylä 1999.

Ojakangas, Mika, Carl Schmitt and the Political Thought of Late Modernity. Kopijyvä Oy, Jyväskylä 2004.

Ojakangas, Mika, Kenen tahansa politiikka: kohti ulossulkematonta demokraattista yhteisöä. Tutkijaliitto, Helsinki 2002.

Popper, Karl, Arvauksia ja kumoamisia: tieteellisen tiedon kasvu. Gaudeamus, Helsinki 1995.

Pranchère, Jean-Yves (2001a), Joseph de Maistre's Catholic Philosophy of Authority. Teoksessa Lebrun, Richard, Joseph de Maistre's Life, Thought, and Influence: Selected Studies. McGill-Queen's University Press, Kingston and Montreal 2001.

Pranchère, Jean-Yves (2001b), The Persistence of Maistrian Thought. Teoksessa Lebrun, Richard, Joseph de Maistre's Life, Thought, and Influence: Selected Studies. McGill-Queen's University Press, Kingston and Montreal 2001.

Rahkola, Juuso, Tiedon alkuperästä: Friedrich Nietzschen naturalistinen epistemologia. Filosofian pro gradu -tutkielma Jyväskylän yliopistossa keväällä 2003.
<http://selene.lib.jyu.fi:8080/gradu/v03/G0000135.pdf> (1.4.2007).

Saarinen, Risto, Sosiaalietiikka ja uskonnon eetos: teologisia tutkielmia. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 222. Helsinki 1999.

Salomaa, J.E., Filosofian historia II: Uuden ajan historia. Uusintapainoksen toimittaneet Reijo Valta ja Riitta Koikkalainen. Kampus Kustannus, Jyväskylä 1999 (teos julkaistu ensimmäisen kerran 1936).

Salomaa, J.E., Friedrich Nietzsche. Uusintapainoksen toimittaneet Reijo Valta ja Riitta Koikkalainen. Kampus Kustannus, Jyväskylä 2000 (teksti julkaistu ensimmäisen kerran 1924 teoksessa Nykyajan filosofeja).

Seinäla, Henna, Friedrich Nietzschen moraalifilosofia ja ikuisen paluun ajatus nihilismin ylityskeinona. Filosofian pro gradu -tutkielma Jyväskylän yliopistossa syksyllä 2005.

Siltala, Juha, Carl Schmittin teorit wilhelmiinisen miehisyyden ilmentäjinä. Historiallisia papereita 14: Maskuliinisuuden historia.

<http://www.helsinki.fi/historia/yhdistys/vanhat/julk/mask01/jsiltala.pdf> (31.3.2007).

Schacht, Richard, Nietzsche. Routledge & Kegan Paul, London 1983.

Tepora, Tuomas, ”Lipun juureen!” Suomen lippu toteemina nuorena tasavallassa. Suomen ja Pohjoismaiden historian pro gradu –tutkielma Helsingin yliopistossa syyskuussa 2004.

<http://ethesis.helsinki.fi/julkaisut/hum/histo/pg/tepora/lipunjuu.pdf> (31.3.2007).

Thesleff, Holger – Sihvola, Juha, Antiikin filosofia ja aatemaailma. WSOY, Porvoo – Helsinki – Juva 1994.

Thornton, Stephen P., Sigmund Freud (1856-1939). The Internet Encyclopedia of Philosophy, 2006. <http://www.iep.utm.edu/f/freud.htm#H4> (27.4.2007).

Väkivalta ja terveys maailmassa – WHO:n raportti. Toimittaneet: Etienne G. Krug, Linda L. Dahlberg, James A. Mercy, Anthony B. Zwi ja Rafael Lozano. Suomentanut Eila Salomaa. Gummerus Kirjapaino Oy, Jyväskylä 2005.

http://www.who.int/violence_injury_prevention/violence/world_report/full_fi.pdf
(12.2.2007).

White, Hayden, Ethnological ”Lie” and Mythical ”Truth”. The Johns Hopkins University Press 1978. <http://www.jstor.org/view/03007162/ap020029/02a00010/0>

Wikipedia – vapaa verkkotietosanakirja: artikkelit ”Ihminen”, ”Oedipus”, ”René Girard”, ”Sota”, ”Structural anthropology” ja ”Väkivalta”.

<http://fi.wikipedia.org/wiki/Ihminen> (13.2.2007)

<http://en.wikipedia.org/wiki/Oedipus> (26.4.2007)

http://en.wikipedia.org/wiki/Ren%C3%A9_Girard (13.2.2007)

<http://fi.wikipedia.org/wiki/Sota> (13.2.2007)

http://en.wikipedia.org/wiki/Structural_anthropology (29.4.2007)

<http://fi.wikipedia.org/wiki/V%C3%A4kivalta> (13.2.2007).

Williams, James G. (1996a), *The Anthropology of the Cross: A Conversation with René Girard*. Teoksessa *The Girard Reader*, edited by James G. Williams. The Crossroad Publishing Company, New York 1996.

Williams, James G. (1996b), *The Introduction to Chapter 6, The Challenge of Freud and Nietzsche*. Teoksessa *The Girard Reader*, edited by James G. Williams. The Crossroad Publishing Company, New York 1996.

Williams, James G. (1996c), *René Girard: A Biographical Sketch*. Teoksessa *The Girard Reader*, edited by James G. Williams. The Crossroad Publishing Company, New York 1996.