

1. Filosofin kädet ovat melkein aina puhtaat – ainakin mikäli lian sanotaan tarttuvan tekijään raskaassa ruumiillisessa työssä. Ruumiillinen työ asettuu filosofisen katseen sokeaan pisteeseen, minne filosofia ei luonteensa takia näe. Filosofinen katse karsastaa ruumiillisen ponnistelun, väsymisen ja toipumisen maailmaa, minne käden taidot kuuluvat, vaikka kädelistä osaamista voidaan pitää suorastaan tiedonhankinnan peruslajina. Tähän tiedon alkuperään ei voi tutustua puhtain käsin.

Liassa on alkuvoimaa – muutoin filosofia ei sitä kavahtaisi. Voiman ansiosta likaisuus voidaan ominaisuutena liittää melkein mihin tahansa aiheeseen tai aineeseen, mikä on joutunut väärään ympäristöön, ja tästä syystä »puhtaus» ja »likaisuus» voidaan ymmärtää myös alkuperäistä käyttötappaa kuvaannollisemmin. Tällöin puhtaus on yleensä jotakin, mihin pyritään tai mitä pidetään hyvänä, ja likaisuus mikä torjutaan tai mitä pidetään pahana. Alkuperäinen kouriintuntuva merkitys, esimerkiksi raskaan ruumiillisen työn likaisuus, ja johdettu kuvaannollinen merkitys, vastenmielinen ilmiö yleensä, voivat yhdessä tuottaa ristiriitaiselta vaikuttavan luonnehdinnan vaikkapa seuraavasti. Jos joku arvostaa ruumiillista työtä, joka on edellisessä mielessä likaista, hän voi joutua sanomaan, että liassa on sittenkin jotakin puhdasta.

On vaikea uskoa, että likaisuutta ja puhtautta voitaisiin luonnehtia toisistaan riippumattomalla tavalla. Jos likaista hyvin yleisessä mutta kouriintuntuvassa mielessä on sellainen aine tai esine, joka on väärässä ympäristössä, täytyy meillä olla käsitys siitä, milloin aineet ja esineet ovat omassa ympäristössään, oikealla ja sopivalla paikalla. Tällöin meillä on käsitys myös siitä, mitä »puhtaus» siinä ympäristössä tarkoittaa.

Ajatus että joku tuntisi kokemuksellisesti »likaisuuden» merkityksen vailla kosketusta puhtauteen, on kestämaton. Tämä on niitä totuuksia, jotka avautuvat lapsille helpommin kuin aikuisille.

Koska ilmaisu »ympäristö» voidaan laajentaa koskemaan melkein mitä puhetilannetta tahansa, toimii liian ja puhtauden vastakohta kulttuurissa usein varsin perustavanlaatuisena merkityksen jäsentäjänä. Sitä voi tässä alkeellisuudessa verrata pimeään ja valon tai alas ja ylös sijoittuvan vastakohtaisuuteen.

Jo nämä esimerkit paljastavat referentiaalisen semantiikan rajoittuneisuuden. Ilmauksen »puhdas» merkityksen ymmärtämiseen ei riitä, että tiedämme »puhtaan» viittaavan puhutaiden olioiden joukkoon; merkitykseen kuuluu yhtä lailla se, miksi ja miten olio on valikoitunut tuohon joukkoon – jos nyt oletamme (liian ahdasmielisesti tai liian aikaisin), että kyse on olion ja joukon suhteesta. Merkityksen tuntee se, joka on tuohon valikoivaan tapahtumasarjaan perehtynyt ja sen toimintoihin osallistunut. Mutta tämäkään ei riitä: hänen täytyy ymmärtää, mihin on osallistunut. Hän ei tätä ymmärrä, ellei hän ole perehtynyt kokemuksellisesti myös likaan. Vähintäänkin hän tulee epäsuorasti olettaneeksi likakokemuksen mahdollisuuden. Puhtaus vailla likakokemuksen mahdollisuutta jää kokemuksellisesti laimeaksi; puhtaus-sana vailla puhujien kokemuksellista kosketusta likaan jää merkitykseltään tyhjäksi.

Mutta oikeastaan sanojen merkityksen kehkeytyminen ei ole alkuperältään tapahtuma, joka liittyy olioita joukkoihin – ei vaikka liittäminen ymmärrettäisiin mentaaliseksi konstruktiksi tai sosiaalisesti yhteistoiminnaksi. Merkitys on pi-

kemminkin olioitumista ja olioimista kuin valmiisiin olioihin viittaamista; valmiisiin ja pysyviin olioihin ja niiden joukkoihin viittaaminen on merkityksen idealisoitu erikoistapaus. Jos ilmaisun merkitys olisi esimerkiksi vain sen käyttö kielessä, kuten Wittgenstein opetti, ei puhuja tietäisi, mitä aikoo sanoa. Vasta puhuja, joka merkitystä luovilla kontraarisilla kokemuksilla saavuttaa kosketuksen olioimiseen, tietää myös etukäteen, ainakin suurin piirtein, mitä aikoo sanoa.

Puhtaus-likaisuus -vastakohta olio, siis tuottaa olioita, toimimalla kulttuurin peruskokemusten jäsentäjänä. Jo tavallimpienkin sanojen – vaikkapa väritermien – kohdalla puhuja käyttää useita päällekkäisiä, eri-ikäisiä ja toisiinsa nähden ristiriitaisia merkityksen kokoamis- ja liitöntätapoja, eivätkä käyttötapojen yhteensopimattomuudet juuri koskaan häiritse puheen kokemukselliseen sisältöön osallistumista. Silti merkityksen erilaiset ja keskenään ristiriitaiset kokoamistavat ja verkostot, missä merkitys elää, tihentyy ja hajaantuu, ja missä puhuja osallistuu puheen kollektiiviseen kokemukseen, määrävät milloin ilmausta on käytetty ymmärrettävästi (siis »oikein» tai »totuudenmukaisesti» jonkin totuuskäsityksen valossa). Nämä kokoamis- ja jäsentämistavat olioivat värin.

Itse asiassa suomessa ei alun perin taida varsinaisia väri-termejä edes esiintyä, siis väripintoja luokittelevia nimiä, sillä useimmat alkuperäiset väri-ilmaukset viittaavat hyvin laajoihin, mutkikkaisiin ja kulttuurisesti omaleimaisiin kollektiivisesti koettuihin elämäntilanteisiin: »valkoinen» valoon ja tuleen, »punainen» vereen ja muihin sen kaltaisiin ärsykkeisiin. Varsinaisten väritermien merkitykset, jotka liittyvät eurooppalaistumiseen, teknistymiseen ja muodolliseen koulutukseen, on sitten liimattu näiden alkuperäismerkitysten päälle.

Nämä uudet termit olioivat värit radikaalisti uudella tavalla. Ilmausten merkitykset ovat alun perin kollektiivisia kokeuksia, joita kieli on vuosituhansia koonnut kulttuurisesti ainutkertaisissa elämänmuodoissa ja ainutkertaisessa luontosuhteessa.

On tapana sanoa, että tunnemme lauseen merkityksen, mikäli tunnemme ne ehdot, joiden vallitessa lausetta käytetään todenmukaisesti. Määritelmä on läpinäkyvästi kehämäinen ja altis ristiriidoille, koska kukaan ei tietenkään voi arvioida lauseen totuutta tuntematta sen merkitystä. Myös ajatus, että merkityksen luominen edellyttäisi lauseita, pyrkii selittämään ajallisesti kehkeytyvää kokonaisuutta lopputuloksen avulla, mikä on selitysstrategisesti kyseenalaista. Käytännössä totuusehdot vaihtelevat aikakauden, kulttuurin ja tilanteen mukaan niin paljon, ettei yhteistä nimittäjää löydy. Merkityksen alistaminen totuusehdoille edellyttäisi ehtojen yleispätevää ja ajatonta määrittämistä. Kun käsitys siitä, onko lause totta, muuttuu, ei voida sulkea pois mahdollisuutta, että lauseessa käytettyjen sanojenkin merkitys muuttuu. Mutta yhtä lailla sanojen merkityksen muuttuessa aikakauden, kulttuurin ja puhetilanteen mukaan, vaihtuu myös lauseen totuusarvo. Näin merkityksen tunteminen, siis kootut kokemukset sanojen käyttötilanteista, missä sanojen merkitys olioituu, määrää milloin sanaa voidaan lauseessa käyttää totuudenmukaisesti. Sitä onko lausetta käytetty totuudenmukaisesti ei määrää jokin ylihistoriallinen tai universaali referenssi-relaatio. Merkitys ei ole totuusehtojen johdannainen.

Kun tilanne missä likainen-sanaa käytetään, vaihtuu toiseksi, voi lause, joka sanan sisältää, vaihtaa hetkessä totuusarvonsa vastakkaiseksi. Siis lopultakin: jokainen lause mis-

sä sana esiintyy, on potentiaalisesti moniselitteinen. Totuus (merkityksessä: mitä kussakin tilanteessa uskotaan todeksi) ja merkitys eivät ole toisiinsa nähden alistussuhteessa vaan kontraarisessa dialektisessa suhteessa.

2. Kulttuureista tuskin voidaan karsia esiin mitään yleispäteviä piirteitä, sääntöjä tai lakeja, mutta aika usein ylempät luokat ja hyvässä taloudellisessa asemassa olevat ihmiset välttelevät ruumiillisia töitä, pitävät niitä likaisina ja raskaina, ja jättävät ne alemmille luokille ja heikommassa taloudellisessa asemassa oleville ihmisille. Syyt miksi ruumiillisia töitä vältellään, vaihtelevat kulttuurista toiseen, eikä yleistä selitystä ole, mutta usein tämäntapaiset kollektiiviset peruskokemukset ovat kokoontuneet tai keräytyneet sanojen »lika» ja »ruumiillinen työ» alle ja kannattelevat niiden merkitystä.

Ruumiillisen työn kehno sosiaalinen arvo voi tuntua niin itsestään selvältä, että puhe ylempien yhteiskuntaluokkien ynseydestä tehdä ruumiillista työtä saa suorastaan analyttisen sävyn: Korkea yhteiskunnallinen asema on voitu jopa määritellä siten, että sen saavuttanut »vapautuu» ruumiillisesta työstä. »Henkiselle» työlle suodaan siis ruumiillista työtä selvästi korkeampi arvo, varsinkin milloin ruumiillinen työ on erityisen likaista. Työ leimautuu arvoltaan alhaiseksi, koska se on likaista, mutta samalla työ koetaan likaiseksi, jos se on arvoltaan alhaista.

Työn ruumiillisuus ei yksin (jotenkin ylikulttuurisesti, tilanteista ja kokemuksista riippumatta) selitä, miksi ruumiilliset työt sysätään alemmille luokille, tai miksi niitä tekemällä ei rikastu tai pääse yhteiskunnalliseen nousuun. Kaikki ruumiillisuus ei näet ole yhtä likaista. Urheiluun, tanssiin, pur-

jehdukseen, vuoristokiipeilyyn, patikointiin, metsästyksen, sienestykseen ja moneen muuhun ruumiillista ponnistelua vaativaan toimintaan suhtaudutaan ainakin länsimaalaisessa tai länsimaalaistuneessa kulttuuripiirissä varsin suopeasti ja usein arvostavastikin, joten toiminnan ruumiillisuus ei yksin voi selittää ruumiillisen työn heikkoa arvostusta. Vapaaehtoinen ruumiillinen ponnistelu on toimettomien luokkien piirissä usein ollut arvostettua, ja arvoa on voinut kohottaa sekin, että huoleton harrastaja tietää, että huonommassa sosiaalisessa ja taloudellisessa asemassa oleva joutuu työssään tahtomattaan samantapaisiin ponnisteluihin kuin hän vapaaajalla. Muiden kärsimys lisää nautintoa, ja tästä syystä kuntosalin vempaimissa erittyvä hiki on selvästi puhtaampaa kuin siivoustyössä erittyvä hiki – vaikka siivooja olisi töissä kuntosalilla.

Ilmeisesti hyvin monenlaisissa kulttuurisissa merkitysverkostoissa ruumiillinen työ liitetään likaan, ja lian kautta jonkin torjuttuun ja sosiaaliselta arvoltaan alhaiseen. Jos nyt joku julistautuu ruumiillisen työn ihailijaksi, hän samalla kuvaannollisesti puhdistaa ruumiillista työtä ja likaa töitä, jotka eivät ole ruumiillisesti vaativia, mutta samalla hämmentää tuon verkoston järjestystä.

3. Kun eurooppalainen filosofia yritti uuden ajan alussa löytää itsenäisen roolin, jonka se oli kadottanut mahtavan teologian varjossa, se ei päässyt irti teologisen puhtauden lumosta. Kristillisessä teologiassa elämä ja ikuisuus kuuluu hengelle, kun taas ruumis – ja kädet sen mukana – on tuomittu kuolemaan. Ruumis on sidottu ajalliseen ja hetkelliseen, ja käsin kosketeltavan ruumiin hauraus ja kauneus, aistillisuus ja elä-

mänhalu, on katoavaista, oikeastaan vain silmänlumetta. Alkuseurakunta uskoi lopunaikojen olevan käsillä, ja Paavalikin opetti seurakuntia kääntämään selkänsä maailmalle ja maailmallisuudelle. Maailmaan ei kuulunut vain omaisuus ja valta, vaan myös ohikiitävä aistillinen hetki ja sitä seuraava surumielisyys, mistä runoilijat olivat usein laulaneet. Näin Paavali tahtomattaankin sijoitti omaisuuden, vallan ja eroottisen aistillisuuden yhteen ja samaan synnin pesään. Lopuksi Kierkegaard tiivistä tämän opin sisällön sanomalla, että jos Jumala todella rakastaa sinua, niin menetät väistämättä elämänhalusi.

Hengen ja ruumiin jyrkkä dualismi Kierkegaardin ajattelussa, on tietenkin kristillistä juurta. Paavalin Jumala osasi rakastaa ilman erotiikkaa, ja ytimekkäästi Paavali opettaa Kirjeessä roomalaisille (8:7): »Lihan pyrkimykset sotivat Jumalaa vastaan, sillä ne eivät alistu Jumalan lakiin, eivätkä voikaan alistua.» Lihalla (sarks) on ilmeisesti kyky kapinoida luojaansa vastaan, ja tähän kapinaan liittyy mahdollisuuksia, jotka ovat yhtä lumoavia kuin hengen kyky vapautua lihan vankilasta. Uuden testamentin suomentaja tosin puhuu ehkä liian dualistisesti »lihan pyrkimyksistä», kun taas Paavalin ilmaisu, to froneema tees sarkos, viittaa myös »lihan ajatustapoihin», siis lihan lumoamaan mieleen. Paavalin ilmaisu on mielenkiintoinen, koska se hylkää hengen ja ruumiin dualismin karkeimman version ja vihjaa – ilmeisesti Paavalin tarkoituksen vastaisesti – ettei ihminen voi olla Jumalan kuva ainoastaan henkensä osalta.

Mutta hengen ylistämiseen ja ruumiin mitätöimiseen eivät filosofit ole suinkaan aina tarvinneet kristillisen teologian apua. Vaikka Platonin omia käsityksiä tuskin voidaan pelkis-

tää esiin hänen fiktiivisistä dialogeistaan, ei elollisen maailman jatkuva muutos, kukoistuksen ja rappion kierto, tarjonnut ainakaan hänen moniselitteiselle suosikkiahmolleen, Sokrateelle, tiedon luotettavaa pohjaa. Sokrates etsi pysyvää totuutta ja päätyi pitämään puhtaita ideoita ikuisen totuuden edustajina. Totuutta edustaessaan ideat eivät tarvinneet ruumiin ja aistien häilyvää ja epäselvää todistusta, jonka tutkimisen Sokrates jätti runoilijoille ja taiteilijoille. Filosofin mielestä olivat runoilijat, kuvanveistäjät, tanssijat ja muusikot lapsekkaita ja epäluotettavia olentoja, joiden vaarallisen sekavia puheita hän kuunteli ironisen epäluuloisena.

Platonin *Ion*-dialogin Sokrates puhuu kyllä asialliseen sävyyn lääkärin, perämiehen ja puusepän taidoista (tekhnee), ja liittää taitoihin niihin kuuluvan tietolajin. Tämä tieto auttaa ammattimiestä arvioimaan pätevästi alansa kysymyksiä, muttei ole riittävän pysyvää ja luotettavaa kelvataksaan filosofille tiedon malliksi. *Alkibiades I* -dialogissa, jota Michel Foucault viimeisinä vuosinaan innokkaasti tutkiskeli, Sokrates toteaa karkean tyhmästi: »Kaukana itsensä tuntemisesta ovat siis maanviljelijät ja muut käsillään työtä tekevät.»* Selvästikään ruumiillisen työn tekijällä ei tässä puhdaskätisten maailmassa ole mitään tekemistä tiedon ja hyveen tavoittelun kanssa. Hämmäntävää on, ettei Sokrateen mukaan runoilijakaan tarvitse sen paremmin tietoa kuin taitoakaan, sillä runo tuotetaan hulluuteen verrattavan jumalallisen innoituksen vallassa. Ainakin dionyysisen runouden hulluus onkin varsin ruumiillista sorttia.

* A.M. Anttilan suomennos. Platon: Teokset, 7. osa. Otava, 1990, 131a.

Faidros-dialogissa Sokrates taas puhuu yllättävän ylistävään sävyyn runoilijoiden jumalallisesta hulluudesta, joten ilmeisesti jumalallista hulluuttakin on monenlaisista, eikä Platonin dialogeista voida johtaa Platonin omaa näkemystä runoudesta tai sen arvosta. Mutta hän näyttää uskoneen, että ajattelu korkeatasoisen teoreettisen tiedon tavoitteluna kuuluu toimettomien ja taloudellisesti riippumattomien vapaitten miesten harrastuksiin, sillä vain heillä on aikaa ja kykyä tutustua kirjallisiin lähteisiin, kehittää abstrakteja käsitteitä, keskustella ja kilpailuttaa teorioitaan väittelytilanteessa. Vaikka Eros näyttelikin varsin aktiivista roolia hengen nostattajana, ei Platonin mieleen ilmeisesti juolahtanut, että käsillään ja ruumiillaan työtä tekevä ihminen voisi saavuttaa työssään tietoa, sillä kilpailla toimettomuudessa syntyneiden abstraktien ja teoreettisten ideoiden kanssa. Kädenkäyttäjän likainen tieto on jossakin liian »alhaalla» ollakseen luotettavaa, ja suuri filosofi uskoi, ettei ajattelijan tarvinnut käsillään työtä tekevän ihmisen kokemuksia saavuttaakseen laadukasta tietoa. Kirjoituksilla ikuistetut abstraktiot ja teoriat kuuluivat Platonin mukaan aivan omaan, korkeampaan luokkaansa, ja niiden ylemmyyden perusta oli juuri siinä, että ne oli puhdistettu ruumiillisuudesta, aistinvaraisuudesta, aistillisuudesta, hyödyllisyydestä, muutoksen häilyvyydestä ja satunnaisuudesta. Koska Eros oli jumala, joka pystyi tunkeutumaan abstrakteimmankin tiedon korkeuksiin ja antamaan sille sen kaipaamaa voimaa, täytyi tällä voimalla kuitenkin olla myös ruumiillinen pohja. Ja kreikkalaisilla jumalilla todellakin oli myös ruumis, jonka kautta he tunsivat nautintoa, kaipausta, iloa ja kipua.

Silti ajatus että »eritasoisten» tietolähteiden – siis esimerkiksi toisaalta käsien ja ruumiin kautta hankitun ja toisaalta

abstraktin filosofisen pohdiskelun kautta saavutetun tiedon – välillä pitäisi olla jatkuva ja elävä vuorovaikutus, olisi ollut Platonille vieras. Hän ei uskonut, että käsityöläisen tiedolla voisi olla merkittävää filosofista arvoa, ja jos joku olisi toisin osoittanut, ei filosofi platonisessa roolissaan olisi kuitenkaan päässyt käsiksi käsityöläisen tietoon. Käsityöläisen tieto oli suljettu yläluokkaisen keskustelu- ja väittelykulttuurin ulkopuolelle, näkymättömiin ja tavoittamattomiin, jonnekin »alas» minne ideoiden ja kirjoituksen valo ei ylettynyt.

Platoninen puhtausihanne, ja siihen liittyvä tietolähteiden lokeroiminen, pakottaa etukäteen torjumaan mahdollisuuden, että käsien ja ruumiin kautta hankituilla kokemuksilla olisi oleellista tarjottavaa ajattelun teoreettisille ja abstrakteille alueille. Ehkä tarjottavaa ei kaikissa kysymyksissä olekaan, mutta sekä Platonin puhtausihanne, joka sulkee ruumiillisen työn kautta hankitun tiedon aidon tiedon ulkopuolelle, että Paavalin puhtausihanne, joka syöksee ruumiin synnin ja kuoleman valtakuntaan, voi viedä ajattelulta voimat, milloin ihminen yrittää löytää eloisan luontosuhteen. Luontosuhteen ongelma oli ehkä helppo sivuuttaa, kun keskusteluun paneutuneiden filosofien ja teologien edessä avautui vielä sankkaa metsää ja puhdasta merta, ja eroottinen uteliaisuus piti keskustelun riittävän vireänä, mutta nykynäkymien valossa puhtausihanteesta voidaan tehdä suorastaan osasyllinen luonnon tarvelemisen rikokseen. Ihmisen luontosuhteen viljelyssä ruumiittomuus ja yleensäkin vuorovaikutuksen puute tiedon lajien ja tasojen välillä ei ole eduksi asialle. Platonin Eroksella ei tosin ollut porttikieltoa tiedon maailmaan, ja Sokratestakin pidettiin pätevänä ja luotettavana sotilaana, mutta ennen hyväksyntää Eros kyllä kesytettiin varsin ruumiittomaksi, ja

merkkejä Sokrateen ajattelun ja hänen sotilaallisten taitojensa suhteesta saa turhaan etsiä Platonin dialogeista. Sanan alkuperäisessä mielessä sekä Platonin että Paavalin kädet pysyivät aivan liian puhtaina.

4. Vai halusiko Platon – ehkä tiedostamattaan – sittenkin epäsuorasti näyttää, että Sokrateen, siis kaikkein terävä-älyisimmän ja itsevarmimman filosofin, määritelmät ja päättelyketjut ovat vain taidokkaita mutta huteria hämähäkinseittejä kokemuksen myrskytuudessa? Platonin fiktiivisessä Sokrates-hahmossa on paljon piruilevaa sofistia, joka olisi voitu helposti nöyryyttää hänen omilla dihaireettisillä aseillaan. Dialogeissa Sokrateen vastustaja nujerretaan melko läpinäkyvillä argumentaatio-tempuilla, ja monet Sokrateen päätelmistä ovat niin hölmöjä, ettei niitä voi ottaa tosissaan. Runoutta ja rakkautta käsittelevät dialogit ovat lähinnä älyllistä ilotulitusta ilman maalia. Ja jos maali jossakin dialogissa (kuten *Pidoissa*) löytyy, niin seuraavassa se taas kadotetaan tai vaihdetaan toiseen. Toimintaa sokraattisessa keskustelumaaailmassa ei ole nimeksikään, mikä on sitäkin oudompaa, kun tiedetään minkälaisen poliittisen ja sotilaallisen sekasorron aikakautena dialogit on kirjoitettu.

Kun *Bhagavad Gitassa* Krishna vaatii Arjunaa palaamaan toiminnan maailmaan, osallistumaan edessä olevaan taisteluun, Krishna joutuu kehittämään toimintaa koskevan opin, jonka mukaan toimijan on irrotettava mielensä niistä siteistä, joihin toiminnan tavoitteet sen solmii. Viisas ei sanoudu irti ihmisten maailmasta vaan astuu mukaan toimintaan, mutta irrottaa henkilönsä ja sen historian toiminnan tuloksista. Vii-

saan toiminta on itsetöntä ja minuudetonta, ja hänellä täytyy olla kyky tarkastella itseään viileän etäältä, kuin sivullista.

Oppi on niin paradoksaalinen ja vaativa, että tarvittiin Mohandas Gandhin lahjakkuutta antamaan sille sisältöä nykymaailmassa. Gandhin poliittinen ajattelu kasvoi ja kehittyi hänen ashraminsa suojissa ja oli voimakkaasti kiinnittynyt intialaisen kylän perinteiseen hindulaiseen elämänmuotoon. Hänen ajattelussaan ruumis ja sen terveys oli keskeisellä paikalla, ja hän uskoi, ettei elävä suhde luontoon, elollisen maailman ykseyteen, mihin ihminenkin ruumiinsa kautta kuuluu, ole mahdollinen ilman perinteisiä intialaisia parantamismenetelmiä, ruumiillisen työn ja käsityön taitoja. Ilmeisesti Gandhia ohjasi tähän hänen kokemuksensa vaishia-kastin jäsenenä, sillä itse Veda-kirjallisuudessa ei ihmisten luonto näyttele suurtakaan roolia.

Mutta toimintakeskeisyydestään ja ruumiillisuudestaan huolimatta, Gandhin ajattelu ei luopunut *Gitan* ja hindulaisuuden puhtausopista. Puhtausvelvollisuuteen kuului erityisesti selibaatti-lupaus, jonka hän teki 38-vuotiaana. Puhtausvaatimus ei kuitenkaan estänyt Gandhia tekemästä ruumiillisia töitä, kaikkein likaisimmat mukaan lukien, ja kehruuliikkeen tavoitteena oli kohottaa käsityöt osaksi kaikkien kastien ja yhteiskuntaluokkien elämää. Puhtauslupaus ei myöskään estänyt häntä käyttämästä juonikkuutta ja sovittelutaitoa politiikassa.

Gandhi opetti intialaisia kääntämään selkänsä eurooppalaiselle sivistykselle, ennen muuta eurooppalaiselle tekniikalle, tieteelle ja valistusaatteille, ja myös tämä selänkääntäminen oli ele kohti puhtautta, sillä Gandhin mukaan hengellisyys ei voi kukoistaa nykytekniikan, reaalidemokratian ja viihteen

turmelemassa maailmassa. Länsimaalainen suurkaupunki oli hänestä elinympäristönä hengelliselle asenteelle tuhoisa. Gandhin radikaalia oppia, joka suositteli intialaisille omavaraisuuden, ruumiillisen työn, käsityöperinteen ja hindulaisen hengellisyyden kyllästämää elämänmuotoa, siis perinteisen intialaisen kylän elämänmuotoa, eivät intialaiset ole nykypäivänä juuri seuranneet, ja länsimaillakin Gandhi muistetaan lähinnä väkivallattomuusetiikan opettajana. Mutta ainutlaatuista Gandhin opetuksessa ei suinkaan ollut väkivallattomuusvaatimus, vaan hindulaisen puhtausopin yhdistäminen ruumiillisuuteen, työhön ja poliittiseen toimintaan. Hän nosti ruumiillisuuden – siis esimerkiksi ruumiillisen työn, käsityöperinteen ja omatoimisen terveydenhoidon – ajattelunsa ja politiikkansa ytimeen. Ilman tätä yhdistämistä väkivallattomuusvaatimus tuskin olisi käytännössä osoittautunut tulokselliseksi. Vasta Gandhin ja hänen seuraajiensa saavuttama riippumattomuus teki väkivallattomuusopin vaaralliseksi vihollisen väkivaltakoneistolle.

Gandhin vihollinen oli länsimaalainen kulttuuri. Gandhilaisesta näkökulmasta katsoen nyky-Intia ei ole vaativassa mielessä itsenäinen, sillä Gandhi ei pitänyt Intian itsenäisyyden esteenä brittihallintoa vaan sitä, että intialaiset olivat laajalti omaksuneet länsimaalaisia ajatustottumuksia ja länsimaalaisen elämäntyylin. Tähän elämäntyyliin kuuluu oleellisenä osana modernin tekniikan omaksuminen ja perinteisen ruumiillisen työn ja käsityötaitojen hylkääminen.

5. Jeesus, puusepän ja Jumalan poika, yritti luokkahyppyä työmiehestä rabbiksi ja onnistui liiaksikin. Hänen opetuksessaan ruumiilla, ruumiillisella työllä, aistillisuudella, erotiikalla ja ihmisen luontosuhteella ei ole juuri mitään osuutta. Tämä laiminlyönti antoi Paavalille tilaisuuden syöstä ruumis synnin ja kuoleman maailmaan, ja nostaa henki ihmisen ja Jumalan suhteen pohjaksi. Ajatus että ruumis yhdistäisi ihmisen Jumalaan, että ruumis olisi alkuperältään yhtä jumalallinen kuin henkikin, tai että ruumis mahdollisesta luonnollisesta ja alhaisesta alkuperästään huolimatta voitaisiin jumalallistaa, olisi ollut hänestä käsittämätön. Paavalin filosofinen ryhtiliike saa tosin tukea Jeesuksen epäröinnistä, ja Carl Gustav Jung onkin sanonut, että Jeesus on liian moitteeton ollakseen hyvässä väleissä kollektiivisen tiedostamattoman kanssa. Mitä onkaan sanottava opettajasta, joka ei kerro meille, miten meidän tulisi suhtautua ruumiiseemme, käsiimme, ruumiilliseen työhön, eroottiseen rakkauteen ja ympäröivään elolliseen luontoon? Niin kauan kuin opettaja vaikenee, on kristillisiä puhtauskäsityksiä pidettävä kypsymättöminä.

On vaikea uskoa, että erotiikan laimeus olisi merkki eloisasta hengenelämästä tai voimakkaasti kehittyneestä jumala-suhteesta. Silti vielä myöhäisvaiheen Kierkegaardillekin elämänhalun ja ruumiin vaatimusten kirpoaminen on merkki aidosta kristillisyydestä (esimerkiksi päiväkirjamerkinnöissä 2. heinäkuuta 1855). Tässä kulttuurisessa ilmapiirissä Jungin julistus, että Libido on Jumala, muistuttaa sohausia kusiaispesään. Ehkä hän tarkoitti myös, että Jumala on Libido. Mitä hän sitten tarkoittikin, on meidän myönnettävä, että jos ihmisen kollektiivisessa tiedostamattomassa elävät voimat ovat

aina jumalallisia – kuten Jung opettaa – ovat myös jumalat läpeensä eroottisia voimia.

Loistavan *Aion*-teoksensa ensimmäisen osan viidennessä luvussa, jonka nimi suomennettuna kuuluu: »Kristus, itseyden symboli», Jung kuvailee, miten kristillisessä ajattelussa pahuus yritetään sulkea jonnekin uskonnollisen liikkeen ja sen jäsenten kokemuspiirin ulkopuolelle. Jeesus on täydellisen moitteeton hahmo, ja hänen Jumalansa on pelkkää hyvyyttä, mutta tämä täydellisyys tuskin sopii itseytymisen ja individuaation yleiseksi malliksi. Kristittyjen Jumala on rakkautta, mutta onnettomasti tästä rakkaudesta puuttuu eroottinen pohjavire, ja tämä puute tekee rakkaudesta epäaitoa. Jungin mukaan moitteettomuus ja puhtauden vimma on torjuntaa, ja psykologinen laki (Jungin käyttämä ilmaisu) väistämättä aiheuttaa vastareaktion, missä pahuus hallitsemattomana tunkeutuu ihmisen toimintaan ja käyttäytymiseen.

Jeesuksen hahmo yrittää edustaa ihmisen itseyyttä, ja siis tarjota mallin ihmisellisen tietoisien ja numeenin tiedostamattoman yhteensovittamiseksi, mutta itseyyteen kuuluu Jungin mukaan myös varjon kohtaaminen, hämärien eroottisten ja väkivaltaisten yllykkeiden kohtaaminen. Tämän varjon Jeesus itse torjui ulkopuolelleen aktiivisesti toimivaksi Saatanaksi, joten ainakaan Jeesukselle pahuus ei tarkoittanut pelkäämistään hyvyyden heikkoutta. Saatanaksi ulkoistettu pahuus herättää heti sen teologisen kysymyksen, miksei kaikkivaltias Jumala sitten nitistä ulkoista vihollista. Johtuuko epäröinti siitä, että Saatanana on lähisukulainen, vai peräti siitä, että Saatanana asuu Jumalan hengessä. Jungin mukaan teologinen siirto, millä Saatanana ja pahuus eristettiin ihmisestä, ei edusta kypsää näkemystä siitä, miten kollektiivisia tiedostamattomia voimia

tulisi lähestyä. Tämän kypsymättömyyden tiliin Jung sälyttää joukon maailmanhistoriallisia virheitä ja rikoksia, joihin eurooppalaiset ovat syyllistyneet, ja joista viimeisin (Jungin kirjoittamisen ajankohdasta nähtynä) oli toisen maailmansodan aikana Euroopassa toteutetut kansanmurhat.

Ajattelijoina ei ole tule tuomita heidän aatteellisen ja kulttuurisen taustansa heikkouksien ja rajoitusten takia. Uuteen testamenttiin hyväksytyt kirjoitukset ovat epäeroottisuudessaan lapsekkaasti sadunomaisia, usein aika hajanaisia ja moniselitteisiä todistajanlausuntoja, joissa on voimakas kup-pikuntaisen astian maku. Jumalan puhdistaminen pahuudesta ja erotiikasta on varsin ymmärrettävä teologinen heikkous, mikä on lopulta johtanut *privatio boni* -oppiin. Opin mukaan pahuus on hyvyyden heikkoutta tai poissaoloa, millä verukkeella Jumala ei muka olisi vastuussa maailman pahuudesta. Heikkouksistaan huolimatta evankeliumit ovat tarjonneet ajatusainesta suurillekin ajattelijaille kuten Maisteri Eckhartille ja Cusanuksella, ja Jungiakin, protestanttisen papin poikaa, voidaan pitää kristittynä, tai kristillisenä gnostikkona, jopa evankelistoja ja apostoleja harkitsevampana kristittynä.

Ei siis voida sanoa, että Maisteri Eckhart oli viimeinen suuri kristillinen ajattelija. Maisteri joka todellakin oli myös mestari, opetti ettei Jumala ole kiinnostunut henkilöistä, Matista ja Maijasta. Ihmisen yhteys Jumalaan on joko välitön tai olematon, ja välitön yhteys on esikäsitteellinen, siis vapaa henkilön ja hänen käsitteittensä läsnäolosta. Henkilö ei voi lähestyä Jumalan henkeä ja osallistua siihen, eikä Jumalan henki koskaan tule henkilöön, ei edes Jeesuksen henkilöön. Tästä seuraa, ettei Jumala ole persoona. Persoonallinen jumala olisi äärellinen ja tarkastelisi maailmaa ulkopuolelta. Käsitys että Jumala

on persoona, on syntynyt siten, että naiivi teologia olettaa aina, että ainutkertaisen täytyy olla persoonallista. (Vastaavasti naiivi estetiikka olettaa, että ainutkertainen taiteellinen merkitys kumpuaa tekijän persoonasta.) Naiivi teologia sekoittaa Jumalan (ja samalla maailmanhistorian) ainutkertaisuuden Jumalan persoonaan. Jumala on ainutkertainen ja persoonaton jo siitäkin syystä, ettei persoona ole käsittämätön. Siis jos sillä on persoona, ei persoona ole siinä oleellista vaan satunnaista. Koska Jumalan henki koskettaa ihmisessä vain esikäsitteellistä, eikä esikäsitteellistä voi koskaan puhdistaa erotiikasta, koskettaa Jumalan henki ihmisessä myös eroottisuutta, siis vähintäänkin sitä mitä Paavali kutsui lihan hallitsemaksi mieleksi (to froneema tees sarkos). Lihalla on ajatuksia ja tietenkin myös taka-ajatuksia. Tästä syystä ihminen on Jumalan kuva myös halunsa osalta.

Ajattelussa joka on nimensä arvoista, esiintyy toki myös nykyisin puhtauden vaatimus, ainakin mikäli »puhtaus» ymmärretään sopivan kuvaannollisessa mielessä. Puhtaus merkitsee askeesia, kilvoittelua, itsensä kokeeseen asettamista. Se ilmenee vähintäänkin selän kääntämisenä maailmallisuudelle, jota hallitsee henkilökeskeinen humanismi, länsimaalaisen ihmisen rajaton itserakkaus. Puhtauden nimissä Gandhi torjui eurooppalaisen nykysivistyksen Saatanan juonena, ja juoneen kuuluu myös humanistisia ja demokraattisia säikeitä. Vaikka Gandhi oli satiagrahi, hän tuomitsi armottoman ja väkivaltaisen suvaitsemattomasti modernin länsimaalaisen sivilisaation, ja teki selibaatti-lupauksen ollakseen riippumaton ja siten länsimaalaisille vastustajilleen mahdollisimman vaarallinen. Hän tavoitteli karmajoogin täydellistä itsehillintää ja itsehallintaa keskittääkseen voimansa vihollista vastaan. Väkivallat-

tomuus vaati häneltä väkivaltaisia eleitä omaa ruumista ja sielua vastaan.

Mutta eikö myös selibaatti-lupauksessa piile sama liiallisen moitteettomuuden vaara, minkä Jung liitti Jeesukseen? Yritti-
kö Gandhi tukahduttaa viettinsä paastolla ja tiukalla kasvis-
ruokavaliolla? Myös Saatanan paikallistaminen Eurooppaan
osoittaa ehkä taipumusta kypsymättömään pahuuden ulkois-
tamiseen. Tuskin mies joka yrittää oppia tuntemaan tiedosta-
matonta, voi olla tutustumatta animaansa, jota Gandhin ta-
pauksessa on kutsuttava Shaktiksi, eikä se, joka Anima-Shak-
tiin sa tutustuu, voi olla moitteeton. Moitteettoman kädet ovat
ehkä puhtaat erotiikasta, mutta hän ei tunne ihmistä, siis it-
seään. Gandhi tuskin piti itseään moitteettomana, sillä kun
hänen seksuaalinen askeesinsa ei aivan täydellisesti onnis-
tunut, hän masentui ja ripittäytyi julkisesti. Hyväntahtoisies-
ti tulkiten voimme toivoa, että selibaatti merkitsi hänelle uhri-
toimitusta, missä hän luopui nautinnosta ja jalosti sukupuoli-
suutensa aseeksi Eurooppaa ja sen ajatustottumuksia vastaan.
Mutta mikä erottaa jalostetun vietin tukahdutetusta?

Gandhi tavoitteli puhtauslupauksellaan riippumattomuut-
ta, toimintakyvyn kasvua ja ajattelun keskittymistä, ja voi olla,
että hänen käsitykseensä puhtaudesta vaikutti hänen viholi-
sensa (siis länsimaalaisen kulttuurin) käsitys liasta. Mutta
elosisassa ja voimakkaassa ajattelussa esiintyy aina askeetti-
nen puhtausvaatimus, vaikkei se kohdistuisikaan erotiikkaan
tai ruumiillisuuteen. Ajattelijan on luovuttava latistavasta ja
tasapäistävästä maailmallisuudesta, nykymaailmassa esimer-
kiksi yleismaailmallisena esiintyvistä länsimaalaisesta eti-
kasta, massaviihdestä, ihmiskäsityksen yksilökeskeisyydestä
ja yksilökeskeisestä julkisuudesta, tietotekniikasta, teknisten

vempainten suomasta helposta elämästä, sekavasta tasa-arvo-liturgiasta, eurooppalaisen humanismin äitelästä narsismista, nykytaiteen yliälyllisistä käsitetempuista...

Viihteen ja tietotekniikan hylkääminen ei edusta tiedostamattomien voimien torjuntaa, jos hylkäämisen ele elävöittää ihmisen kokemuksen, vapauttaa sen korvike-erotiikasta ja elvyttää modernilla laitetekniikalla nöyryytetyn ruumiin työkykyiseksi. Päin vastoin, hylkääminen onnistuu yleensä vain pitkän ykseytymisen kautta, ja ykseytymiseen liittyy aina syrjäytymisvaihe. Tähän ei valistunut eurooppalainen intellektuelli alistu. Hän on tehnyt tasa-arvo-opista verukkeen myydä sielunsa mukavuudenhalusta. Hän tietää, että nykymaailmassa selänkääntämisen askeesi merkitsee syrjäytymistä. Syrjäytymisen pelossa hän hakee yhteiskunnallista arvostusta ja hyväksyntää, ja antaa periksi taloudellisen turvallisuuden, viihteen ja nykytekniikan houkutuksille. Hän ei myönnä, että julkisuus ja sosiaalinen ja taloudellinen menestyminen – kaikki julkisuus ja menestyminen – on jo läpeensä korruptoitunut. Hän ei tiedä, että kiivas tasa-arvo-opin puolustaminen merkitsee tiedostamattomien viettipohjaisten voimien torjuntaa, mutta aavistaa, että ilman tätä torjuntaa häntä odottaa raju ja vaativa kohtaaminen ruumiillisuuden kanssa.

Mutta miksi luopumisen askeettisuuden pitäisi merkitä epäaistillisuutta, vieläpä eroottisen tiedostamattoman tukahduttamista? Ovatko suuret uskonnolliset opettajat erehtyneet, koska eivät ole tunteneet rakkautta kaikissa sen muodoissa – eivät ole tunteneet puhdasta eroottista ja lihallista rakkautta, halun ja nautinnon moniselitteistä ja ristiriitaista mahtia? Tietenkään »puhtaan» eroottisen rakkauden puhtaus ei voi puhdistaa rakkautta hengestä eikä edes hengellisyydestä. Jeesus ei

ymmärtänyt, miten vaarallista Jumalan kuningaskunnalle oli, että Saatana suljettiin sen ulkopuolelle. Hän ei ymmärtänyt, miten kypsytönsä oli kastroida Jumala, jota kuitenkin sanotaan kiivaaksi, ja joka antoi pojalleen ihmisruumiin ja istuu nyt poikansa vasemmalla puolella. Vasta erotiikan jumalallistaminen olisi avannut myös Jumalalle tien itseymmärrykseen.

Jeesus ei aavistanut, että hänen dialektisesti keho päätöksensä synnytti vuosituhantista teologista sekaannusta ja lopulta massamurhia, sillä ainoastaan sisälle päästetyn Saatanan juonet voi oppia tulkitsemaan. Ainoastaan teeskentelijöiden Isä-Jumala on munaton. Ilman eroottista potkua olisi Jeesus tuskin hiiltynyt piiskaamaan rahanvaihtajia temppelisissä. Näyttää että suuret uskonnolliset johtajat eivät ole ymmärtäneet, että milloin pyhyys on läsnä, on rivoisuus ja narrimaisuus aina lähellä (koska vain pyhän loukkaaminen on todella rivoa ja narrimaista) – ja toisin päin: missä rivoisuus ja narrimaisuus rehoittaa, piileskelee lähistöllä jotakin torjuttua eli pyhää.

6. Vaikka Gandhi tekikin selibaatti-lupauksen, hän ei sentään irrottanut ajatteluaan käsistä ja ruumiista, vaan punoi ajattelunsa aiheita, jotka koskivat ruumiillisen työn, käsityötaitojen ja perinteisen intialaisen parannustaidon merkitystä. Antiikin Kreikassa ruumiillinen työ säilytettiin orjille ja työläisille, eikä heidän elämänpiirissään hankittujen kokemusten odotettu tarjoavan aihetta filosofiseen pohdiskeluun. Kuitenkin orjuuden instituutio pakottaa alistamisrakenteensa niin orjan kuin orjanomistajankin mieleen ja kieleen, ja kreikkalaisen filosofia oli ytimiään myöten orjakulttuurin tuote. Kreikkalaisen etiikan eudaimonistisen ja hedonistisen perussävyyn, esimerkiksi kiintymisen estetisoivaan epimeleia heautou -ajat-

teluun, selittää vain se, että filosofista lekottelua kannatteli orjien ja alistettujen työläisten ponnistelu. Samanlainen rakenteellinen syy selittää hyvinvointiyhteiskuntien sosiaalietiikan aseman ja suosion nykyisissä länsimaissa: automaatio, tehokapitalismi, luonnonympäristön tarveleminen ja kehitysmaiden riisto mahdollistaa etiikan, missä mukavuudenhalun ja turvallisuudentunteen rajatonta tyydyttämistä ei kyseenalaisteta. Mutta ihminen joka ei ole työkseen koskaan mitään rakentanut, korjannut, paikannut, kyhännyt, pyydystänyt, kerännyt, kasvattanut, viljellyt, perannut tai siivonnut, on suorastaan traagisella tavalla tietämätön. Hänen tietokäsitykseensä ei ole luottaminen, koska hänen käsitystään totuudesta hallitsee tiedostamaton mukavuudenhalu ja turvallisuudenkaipuu.

Filosofisen ajattelun luokkasidonnaisuudella on ollut vakavampiakin seurauksia kuin työnjaon moniselitteinen epäoikeudenmukaisuus. Kun filosofi menettää yhteyden ruumiilliseen työhön, hänen tietokäsityksensä ja luontosuhteensa väistämättä vääristyy, koska ruumiillinen yhteys esikäsiteliseen kokemukseen heikkenee, ja samalla mukavuuden- ja turvallisuudenkaipuu painaa ajattelua valistukselliseen, ihmiskeskeiseen ja humanistiseen suuntaan. Kun esimerkiksi käsitys siitä, mikä on totta ja mikä taas ihmiselle hyväksi, joutuvat risitiriitaan, valitsee valistunut ja humanistinen filosofi ihmisen hyvän. Luonto etääntyy, joku muu ja jokin muu astuu filosofin ja luonnon väliin puolustamaan ihmistä luonnon ja totuuden hyökkäyksiä vastaan. Käytännön toiminnassa se muu on orja tai työläinen, joka tekee raskaan, vaikean, likaisen tai muuten taitoa ja kokemusta vaativan työn; ajattelun alueella se on abstraktio ja teoreettiset käsitteet ja termit, jotka oletettus- sa yleispätevyyydessään tunkeutuvat filosofin ja hänen luonto-

kokemuksensa väliin; erotiikassa luonnon etäännyminen puhdistaa rakkauden verestä, limasta, orgasmin ja synnytyksen riemusta ja tuskasta. Näin ajattelusta kuivatetaan ja karsitaan esiin akateemista filosofiaa, toimettomien vapaiden miesten keskustelua gymnasionin viileillä pylväskäytävillä tai kauniin varjoisan plataanin alla – joskus sentään aamuun jatkuvissa juomingeissa, minne Alkibiades saapuu huilunsoittajattariin nojaten.

Siivotussa akateemisessa ympäristössä, tai yläluokan turvatussa ympäristössä yleensä, vaanii aina houkutus pelkistää aidosti esikäsitteellisen dialektinen täyteys klassiseksi logiikaksi. Joka antaa periksi houkutukselle, uskoo ettei pelkistämisessä ole mitään oleellista menetetty. Myös Jeesuksen tavassa käsitellä Saatanaa ulkoistettuna olentona oli mukana klassisen logiikan pelkistystä. Vai tulisiko meidän siirtää nämä dialektiikan heikkoudet evankelistojen ja apostolien syntitilille? Kreikkalaisessa kulttuuripiirissä klassisuuden houkutus kiteytyy Platonin fiktiivisessä Sokrates-hahmossa, joka ei uskalla tunnustaa ristiriidan hedelmällistä ja mehevää substantiaalisuutta, vaikka juuri suuri ristiriita pitää häntä demonisessa syleilyssä. Ristiriita on kuin pahuus, joka *privatio boni* -hengessä tulkitaan ristiriidattomuuden poissaoloksi. Väitelytilanteessa turhamaisuus ja ylimielisyys houkuttelee Sokraatin viekoittelemaan heikot vastustajat näennäisen ristiriidan verkkoon, ja näin hän uskottelee saavuttaneensa voiton. Mutta vakavimpina hetkinään, aamunkoitteessa, kun muut ovat jo sammuneet, hän tietää huijanneensa. Hän tietää, ettei logiikka, eikä edes dialektiikka, pysty ristiriitaa voittamaan tai ylittämään. Väittelytaidolla hän osoittaa ylemmyytensä, mutta paljastaa samalla turhamaisuutensa ja ironiansa raadolli-

suuden. Totuuden demoninen luonto ei avaudu, sillä avautuminen vaatisi nöyrytmistä ristiriidan ylivoimaisuuden edessä, ja riittävää nöyryyttä hänestä ei löydy. Kun Sokrates rehvastelee sofismeillaan, Platon antaa lukijan aavistaa enemmän: että sofistiiikan alla ristiriidat jäävät eloon, ja että se juuri onkin dialogien tehtävä: paljastaa että ikuiset ideat ovat sisältä ristiriitaisia, ja että ajattelu on eloisaa, vain milloin se tämän tunnustaa.

Mikäli ideat akatemisoidaan ristiriidattomiksi yleiskäsitteiksi, on Platonin dialogeja vaikea lukea muutoin kuin itse filosofiseen ajatteluun suunnattuna irvailuna. Oikeastaan missään kysymyksessä ihannefilosofi Sokrates ei pääse lähellekään ristiriidatonta teoriaa. Kuvailemalla filosofisia keskusteluja dialogit valaisevat ongelmia eri puolilta ja näyttävät, että ideat ovat ytimiään myöten alkuristiriitaisia, ja että ongelmat, joita ideoilla yritetään valaista, ovat lopultakin ratkeamattomia.

Jos Platonin luoma Sokrates onkin vielä ongelmallinen ja moniselitteinen hahmo, joka ei myönnä itselleenkaan, että on rakastunut ristiriitaan – ei suinkaan ristiriidattomaan kauneuteen ja totuuteen – antoi Aristoteles täysin siekailematta periksi ristiriidattoman tiedon illuusiolle ja katkaisi suhteensa aidon dialektiikan perinteeseen. Saa vaikutelman, että Herakleitosesta kasvoi Aristoteleen mielessä paholaishahmo, jokinlainen henkilökohtainen sielunvihollinen, jota vastaan hän kirjoittaa silloinkin kun ei mainitse tätä nimeltä. Niinpä *Metafysiikassaan** Aristoteles kiivailee ristiriidattomuuden puolesta vaatimalla, ettei »samasta asiasta ole mahdollista esittää

* XI kirja, 5. luku, 1061b. Kääntänyt Tuija Jatakari, Kati Näätsaari ja Petri Pohjanlehto. Gaudeamus, 1990.

vastakkaisia väitteitä, jotka ovat tosia». Ristiriitaista väitettä ei maailmassa muka vastaa mikään todellinen. No, käytännössä tämä tarkoittaa, että kun samasta asiasta esitetään vastakkaisia väitteitä, meillä on Aristoteleen lupa kiivailla toisen puolesta toista vastaan, vaikka huomaisimmekin molemmat väitteet tosiksi. Aristoteleelta puuttui Niels Bohrin viisaus. Bohr tiesi, että jokaisen todella kiinnostavan toden lauseen negaatio on myös kiinnostavasti tosi. Vain irralliset trivialiteetit ovat yksiselitteisesti tosia, ja niiden negaatiot yksiselitteisesti epätosia.

Jos ei ollut Platonillakaan enää omakohtaista yhteyttä ruumiillisen työn maailmaan, väsymiseen, kipuun ja nautintoon, ei aristotelisesti kuritettuun filosofiaan kuulu enää edes jumalallisen rakkauden ja jumalallisen hulluuden aiheita. Platonilla oli dialektiikassaan vielä jonkinlainen verhottu kosketus ristiriidan hedelmällisyyteen, mutta aristotelisessä perinteessä luokitellaan, muotoillaan yleiskäsitteitä ja yleispäteviltä vaikuttavia väitteitä ja tarkennetaan käsitteitä yhä uusilla erotavilla piirteillä. Lopulta tieto samastetaan käsitejärjestelmän erottelukykyyneen ja väitejoukon yleistysten kattavuuteen ja ristiriidattomuuteen.

Niin kauan kuin valittu logiikka on alkeellista ja aihe tarpeeksi ahdasrajainen, ristiriidattomuuden kuvajaista voidaan vielä tavoitella. Ehkä myös käytettyjen ei-logisten käsitteiden yksinkertaisuus ja keinoitekoisuus voi tehdä hankkeesta jokseenkin uskottavan. Silti ristiriidattomuuden tavoittelamisen vaikuttimet jäävät varsinaisen tieteellisen, filosofisen ja poliittisen teoretisoinnin tapauksessa epäselviksi. Ristiriidattomuus vaikuttaa tavoitteena kaikilla ei-keinoitekoisilla tiedonaloilla kohtuuttomalta ja voi onnistua vain rajatuissa eri-

koistapauksissa. Loogisen ristiriidattomuuden tavoittelu on kohtuutonta puhtaudenkaipuuta, kun käytössä olevien predikaattien ja käsitteiden pahasta kehämäisyydestä ei kuitenkaan voida päästä eroon.

Filosofisessa, tieteellisessä tai poliittisessa keskustelussa, missä aihetta ei etukäteen keinotekoisesti rajata, ei teorian keskeisiä käsitteitä koskaan pystytä luonnehtimaan toisistaan riippumattomalla tavalla. Siis yhden ja samankin teorian keskeisiä käsitteitä joudutaan aina luonnehtimaan toistensa avulla pahassa kehässä liikkuen. Koska käsitteitä joudutaan usein luonnehtimaan pareittain kunkin parin sisällöllisen vastakohtaisuuden avulla, ovat kaikki ei-triviaalit filosofiset, tieteelliset ja poliittiset teoriat tai käsitteelliset kokonaisuudet alusta lähtien kehämäisiä ja potentiaalisesti ristiriitaisia (alkuristiriitaisia). Mitä lähemmäs ristiriidattomuuden vaikutelmaa päästään, sitä kapeampi on selityksen ala.

Tämä sääntö on sähköpaimen, jonka holhouksessa analyytinen filosofia on nöyrytynyt laiduntamaan. Kun holhouksesta vapaudutaan, joudutaan kokonaisuutta selittämään useammalla kuin yhdellä teorialla, siten että kukin teoria itsessään vaikuttaa ehkä melko ristiriidattomalta, mutta on väistämättä kokonaisuutta selittävien muiden teorioiden kanssa ristiriidassa. Ristiriidattomuuteen tähtäävä looginen ohjelma on ajattelun jälkikäteistä rationalisointia ja kurittamista. Toisin kuin analyttisessä filosofiassa uskotellaan, ei aitoja filosofisia ja poliittisia kiistoja ole koskaan ratkaistu argumentoinnilla.

Kaikissa ei-keinotekoisissa tilanteissa ajattelu käynnistyy luonnollisten sisällöllisten vastakohtaparien avulla, siten että vastakohtan tekijää A ei voida määritellä pelkästään vastakohtan toisen luonnollisen tekijän B ja loogisen negation (tai

alan komplementin) avulla (siten että esimerkiksi $A = \text{ei-}B$), vaan A:n luonnehtimiseen tarvitaan laajaa sekä A:ta että sen luonnollista vastakohtaa B koskevaa tietoperinnettä. Niinpä »henkistä» ei voida määritellä tai edes luonnehtia tyydyttävästi viittaamalla yksinomaan johonkin henkiseen tai viittaamalla yksinomaan johonkin aineelliseen (siis esimerkiksi muodostamalla ensin »aineellisen» käsite, sitten negaation avulla »ei-aineellisen» käsite ja lopuksi samastamalla henkinen ja ei-aineellinen), vaan tarvitsemme »henkisen» määrittelyyn tai luonnehtimiseen sekä henkisyyttä koskevia laajoja johonkin tietoperinteeseen kuuluvia luonnehdintoja että ainakin yhtä henkisyyden luonnollisista vastakohtaa – esimerkiksi aineellisuutta, aistillisuutta tai maallisuutta – koskevaa tietoperinnettä.

Ei siis päde, että henkistä olisi esimerkiksi täsmälleen se, mikä ei ole aineellista, tai että aineellista olisi täsmälleen se, mikä ei ole henkistä – puhumattakaan että kaikki henkinen olisi aineellista, tai kaikki aineellinen henkistä. »Henkistä» ei voida määritellä tai luonnehtia tyhjentävästi tai edes tyydyttävästi viittaamatta henkisyyden idean historialliseen menneisyyteen, mikä puolestaan edellyttää aineellisuuden ideaan ja idean historiaan vetoamista. Ideaa tai käsitettä k ei siis voida määritellä esimerkiksi vetoamalla joihinkin primitiivisempiin ideoihin tai käsitteisiin, jotka ovat tai joiden oletetaan olevan k:sta riippumattomia. Tämä tarkoittaa myös, ettei ole niin, että kaikki, mitä on, voitaisiin jakaa siihen, mistä k pätee ja siihen, mistä se ei päde.

Maailmaa luonnehditaan luonnollisten vastakohtien avulla, siten että kummallakin vastakohtien tekijällä on tukena merkityserinne, joka on yleensä ikivanha. Vastakohta on

ytimiään myöten kokemuksellinen ja perinnesidonnainen, ja alusta lähtien erottamattomasti sidottu toimintaan ja yhteisön elämään, ja yhteisön luontosuhteeseen ja kieleen. Vastakohta on hitaasti mutta alati muuttuva merkityksen esikäsitteellinen pohja. Vastakohta voidaan ymmärtää vain kokemalla se yhteisön elämän sisällä; sitä ei voi kääntää kulttuurista ja kielestä toiseen.

Vastakohdan tekijät ovat substantiaalisia, itsessään olemassa mutteivät toisistaan riippumattomia; ne vaativat oman selityksensä, mutta joutuvat tässä selittämisessä viittaamaan aina myös toisiinsa. Vastakohtaisuutensa takia A:n ja B:n selitykset ja tausta-aatteet ovat toisiinsa nähden yhteensopimattomia, toisensa pois sulkevia, siis lopultakin keskenään ristiriitaisia, mutta samanaikaisesti toisistaan riippuvia.

Itse asiassa juuri alkuperäisen ristiriidan energia on vastakohdan tekijät (siis ne jotka jalostetussa muodossa sitten tunnemme ideoina tai käsitteinä) synnyttänyt; mutta tekijät eivät olisi vastakohtia elleivät ne myös tarvitsisi toisiaan merkitystä synnyttäessään. Tästä syystä ristiriitaisuudesta ei voida päästä lopullisesti eroon merkitystä latistamatta: jos irrotat merkityksestä alkuristiriitaisen energian, merkitys vääristyy ja laimentuu. Jos esimerkiksi yrität sulkeistaa vastakohdan toisen tekijän, sanokaamme A:n, ja pyrit määrittelemään B:n mahdollisimman täsmällisesti ja yksiselitteisesti viittaamatta lainkaan A:han, näivetät molempien, sekä A:n että B:n, merkitystä. Mitä paremmat loogiset välineet olet yritykseesi valinnut, sitä elottomammiksi A ja B ohenevat. Ajattelua eivät siis liikuta yksilöt, luokat ja suvut (tai propositiot), joiden sisältö voitaisiin tyhjentävästi määrätä niihin sisältyvien riippumattomien olioiden avulla. Ettei aidossa puheessa ja ajattelussa vastakoh-

taisuutta voida tyhjentävästi ilmaista loogisen negaation avulla, on itsestään selvää jo siinäkin valossa, ettei luonnollisessa puheessa ja ajattelussa esiinny (minkäänlaisia) loogista negaatiota.

Luonnolliset sisällölliset vastakohtaparit kuroutuvat esiin esikäsitteellisestä kokemukserrostumasta, joka on potentiaalisesti ristiriitainen, ja josta vain eräiden erityisehtojen vallitessa voidaan piirtää rajattu tekninen kuva klassisen logiikan ja melko yksiselitteisten (esimerkiksi teoreettisten tai tieteellisten) käsitteiden avulla. Nämä ehdot voidaan hyväksyä vain akateemisessa ja keinotekoisessa keskustelutilanteessa. Ehdot ovat kontrafaktuaalisia, ja ne hyväksytään – kuten amerikkalaiset asian ilmaisisivat – for the sake of argument. Logiikan hahmottelema muodollinen ja keinotekoinen kuva kielestä on kapeutettu, kaunisteltu ja yksinkertaistettu. Se on lopultakin kuvajainen.

Kun *Faidros*-dialogin Sokrates ja hänen ystävänsä keskustelevat vaikkapa taiteesta ja rakkaudesta, eivät he edes yritä määritellä, mitä »jumalallisella» on syytä tarkoittaa, siten että »jumalallisen» idea tulisi määriteltä riippumattomasti suhteessa siihen, mitä sen luonnollisella vastakohtalla, esimerkiksi »kuolevaisella», tarkoitetaan. Samalla kuitenkin »kuolevaisen» merkitys on jo sidottu vastakohtaan kautta »jumalallisen» merkitykseen. Idea i siis esitellään keskustelun aikana viittamalla idean i sisällölliseen vastakohtaan j, jota ei kuitenkaan voi tavoittaa ideaa i vastaavan käsitteen ja loogisen negaation avulla. Samalla i:n ja j:n merkitysten vastakohtaisuus sisältää ainekset ristiriitaan.

»Jumalallinen» voi olla vastakohta esimerkiksi »kuolevaiselle», jolloin »jumalallisen» luonnehdintaan tarvitaan »kuo-

levaisuuden» ideaa. Mutta monissa yhteyksissä »kuolevaisen» luonnehtiminen ilman viittausta »jumalallisen» ideaan ei ole luontevaa. Samalla molempien sanojen merkityksillä on pitkä aatehistoriansa. Esimerkiksi »jumalallisen» ymmärtämiseksi puhujan on tunnettava antiikin Kreikan uskonnollista perinnettä, ja tilanteesta riippuen on »kuolevaisen» merkityksen ymmärtämiseksi tunnettava uskonnon lisäksi arkielämää ja ehkä hieman biologisia tieteitä. Mutta lopultakaan uskonnollinen perinne, arkielämän tuntemus ja biologiset tieteet eivät ole toisistaan riippumattomia, vaan muodostavat yhdessä kulttuurisen merkityskokonaisuuden (joka siis on aina potentiaalisesti ristiriitainen).

Platon tuntuu olevan selvillä tästä korjaamattomasta perustilanteesta, missä kehämäisyys, ristiriitaisuus ja ideain erottamattomuus määrää ajattelua, eikä tästä syystä ylikorostata logiikan ja ristiriidattomuuden ohjelmallista osuutta filosofiaassa ja tieteessä. Jotta keskustelun kohteeksi valitusta asiasta piirtyisi ei-triviaali kuva, joudutaan samaa asiaa luonnehtimaan usealla keskenään ristiriitaisella tavalla. Jokainen termi tai idea sisältää ja sanoo liian paljon: jotakin mitä ei tarkoiteta. Samalla yksikään termi tai idea ei tavoita kokonaan sitä mitä ajetaan takaa. Tämä on ajattelun korjaamaton perustilanne.

Ilmeisesti Platon piti joskus ristiriidattomuutta houkuttelevana tavoitteena, jonkinlaisena kutsuna parempaan jumalalliseen maailmaan, minne ihmisen sielu voi kohota rakkauden, matematiikan ja ehkä dialektiikan avulla. Sen sijaan Aristoteles teki ristiriidattomuudesta teoreettisen ajattelun hyveen ja asetti näin filosofialle ja tieteelle ylimitoitettuja ja keinotekoisia vaatimuksia, jotka etäännyttävät filosofian elämästä ja kuolemasta. Vaatimukset ovat kohtuuttomuutensa lisäksi kaikissa

mielenkiintoisissa filosofisissa ja tieteellisissä yhteyksissä selvästi vääriä: edes jossakin mielessä ristiriidattomiksi ja riippumattomiksi uskottavista käsitteistä lähtien emme pääse käsiiksi mihinkään edes mainitsemisen arvoiseen, vaan jäämme trivialiteettien tai kapeiden keinomerkitysten piiriin. Päästäksemme trivialiteettien keinomaailmasta avarammille ajatuksen vesille tarvitsemme sekä vastakohtien kautta avautuvia dialektisia käsittepareja, jotka on luonnehdittu toistensa avulla pahassa kehässä, että saman ilmiön useita keskenään ristiriitaisia luonnehdintoja erilaisissa teoria- ja käsiteperinteissä. Ajattelulla ei ole perustaa, ei alkua, ei keskikohtaa eikä loppua.

Aristoteleen erehdyksellä oli kolossaaliset seuraukset, joista ei vielääkään ole toivuttu. Onneksi luonnontiede itse tuli lopulta aidon dialektiikan avuksi ja kvanttiteorian muodossa osoitti aristotelisen hankkeen turhaksi. Sitä mukaan kuin aristotelinen aksiomaattinen tieteenihanne voitti alaa, torjuttu ala laajeni: se mikä ei aksiomatisoidu, rajataan aiheesta pois ja julistetaan irrelevantiksi tai olemattomaksi. Samalla filosofi huomaamattaan etäännyy kokemuksellisesti myös siitä, minkä uskoo yksiselitteisillä käsitteillään jo kesyttäneensä. Käsitteellistäminen kuroo kokemuksesta irti käsitteen alan ja muovaa siitä kokemuksen kohteen, mutta kohteistettuun elämään ei voi osallistua kokemuksellisesti yhtä intensiivisesti kuin kohteistamattomaan. Eloisuuden välttämätön edellytys – yhteys esikäsitteellisen alkuristiriitaisuuteen – häiriintyy, ja lopulta kokemuksellinen yhteys luontoon katkeaa lopullisesti. Luontosuhde menettää ruumiillisen, aistimellisen, vietillisen ja aistillisen pohjan, jonka avulla se pysyisi eloisana.

7. Lopunaikoja odotellessaan eivät Jeesuksen apostolit ja alkuseurakunnan ja alkukirkon jäsenet varmastikaan tunteneet tarvetta pohdiskella oikeudenmukaisen ja luonnonmukaisen omavaraistalouden ongelmia. Jos uskoi että Jeesuksen isän kuningaskunta on ajallisesti aivan liki, ei totisesti kannattanut huolestua toimeentulo-ongelmista, vaan elää rennosti almuista ja vieraanvaraisuudesta. Mutta mitä kauemmin kuningaskuntaa odotettiin, sitä vaikeammaksi kävi kysymys maailmasta vieraantuneiden uskovaisten toimeentulosta. Koska kristinusko on lopunajan uskonto, ovat useimmat ratkaisut toimeentulo-ongelmiin lähes itsestään selvästi opillisesti virheellisiä. Joka suunnittelee tulevaisuutta, ei ole ottanut Jeesuksen opetusta vakavasti; sitä paitsi, joka rakastaa isän kuningaskuntaa ehdoitta, menettää auttamatta halunsa menestyä tämänpuoleisessa maailmassa.

Jeesus salli apostoliensa nauttia vieraanvaraisen talon almuista, lähinnä ruuasta ja yösijasta, mutta tämän venyttäminen virkapapin taloudelliseksi turvallisuudeksi, joka luodaan esimerkiksi veroa kantamalla, on Jeesuksen opetuksen ja esi-merkin valossa kyseenalainen ratkaisu; samoin papiston automaattisesti korkea sosiaalinen asema, jota ei ole mieskohtaisilla uhrauksilla ja kilvoittelulla ansaittu, on lopultakin hengeltään farisealainen. Tosin tarkkoja tietoja Jeesus-liikkeen rahoituksesta ei ole käytettävissä, mutta ainakin yksi rahoittajista oli Herodeksen korkean virkamiehen vaimo, Johanna (Luuk. 8:3), mikä tuntuu aika omituiselta.

Lähelle Jeesuksen elämäntapojen vaatimattomuutta pääseivät köyhyyslupauksen tehneet munkit, jotka ruumiillisella työllä osallistuvat yhteisönsä taloudenhoitoon (esimerkiksi viljelemällä maata, hoitamalla karjaa, siivoamalla ja kunnos-

tamalla asumuksia, ehkä valmistamalla vaatteita ja jalkineita, tai harjoittamalla muita käsityöammatteja). Mutta edes askeesille omistautuneet munkit eivät voi seurata Jeesusta elämällä lintujen lailla muiden kädestä omaan suuhun, vaan heidän on valmistauduttava talveen. Pyhän Franciscus Assisilaisen ja hänen seuraajiensa elämä ja oppi on köyhyysvaatimuksen osalta Jeesuksen opetuksen ja esimerkin mukaista, mutta Franciscuksen eläinrakkaus ja luonnonpalvonta ei löydä tukea Uudesta testamentista. Pikemminkin se on sukua itäisen ja keskisen Välimeren ikivanhoille luonnonkulteilte, jotka olivat kauhistus niin Jeesukselle kuin Paavalillekin.

Pyhä Franciscus kirjoittaa »Testamentissaan»:»* »Ja minä tein työtä käsilläni ja yhä haluan tehdä työtä, ja tahdon lujasti, että kaikki muutkin veljet omistautuvat kunnialliseen työhön. Niiden jotka eivät sitä osaa, tulee se oppia [...]». Tätä tuskin voidaan pitää sen paremmin evankeliumien kuin Paavalinkaan luoman Jeesuksen näkemyksenä, mistä ei seuraa, että kunniallisen ruumiillisen työn vältteleminen sanokaamme mukavuudenhaluun tai työnjakoperiaatteisiin vedoten olisi sen jeesusmaisempi valinta. Koko kysymyksellä kun ei ollut paljoakaan painoa lopunaikojen aattona, mutta sitäkin enemmän 1200 vuotta myöhemmin.

Jacques Le Goff arvelee Pyhää Franciscusta käsittelevässä monografiassaan, *Saint François d'Assise*,** että Paavi Innocentius III:n ja kirkon oppineiden oli vaikea niellä Franciscuksen näkemystä, että evankeliumien opetuksen toteuttaminen ja Jeesuksen imitoiminen vaatisi askeettisen köyhää elämäntapaa ja ruumiillisen työn tekemistä. Niinpä he hyväksyivät

* Seppo A. Teinosen suomennos. *Kutsu köyhyyteen*. Kirjapaja, 2005, sivu 76.

** Édition Gallimard, 1999.

veljeskunnan säännöt vasta oleellisesti lievennettyään niitä. Myöhemmin veljeskunta jakautuikin juuri tämän kysymyksen takia ainakin kahteen leiriin: spiritualisteihin (observantteihin), jotka vaativat ankaraa köyhyyden ja ruumiillisen työn askeesia, ja konventionalisteihin, joille riitti kohtuus.

Kun Jeesus ryhtyi rabbiksi, hän jätti ruumiillisen työn taakseen. Evankeliumit eivät opeta, miten kristittyjen tulisi hankkia tulonsa ja elantonsa, miten heidän olisi taloutensa järjestettävä, tai miten heidän tulisi suhtautua ruumiilliseen työhön. Tästä syystä kristillinen teologia ei osaa vieläkään oikein kertoa, miten on perusteltavissa se ruumiillisesta työstä vieraantuminen, mikä suodaan kirkonmiehille ja ylipäänsä porvareille, erityisesti akateemisille porvareille. Köyhyysvaatimushan oli ehdoton, ja muistutti ehdottomuudessaan avioeron kieltoa. Hyvin monissa erilaisissa kulttuureissa ja sosiaalisissa olosuhteissa köyhtyminen kuitenkin merkitsee käytännössä ruumiilliseen työhön palaamista, usein myös sosiaalista syrjäytymistä. Tässä valossa fransiskaanista ja sistersiläistä sääntökuntaa, missä ruumiillisella työllä on ainakin jossakin määrin kunnioitettu asema, voidaan ehkä puolustaa Uuden testamentin avulla.

Mutta eivät myöskään eurooppalaiset valistusaatteet, jotka kiistivät uskonnon auktoriteetin ja kyseenalaistivat vanhan sosiaalisen ja taloudellisen hierarkian, ole osanneet nostaa ruumiillista työtä keskeiseksi teemaksi. Sosiaalisella oikeudenmukaisuudella on – ehkä tiedostamatta – ymmärretty yhtäläistä mahdollisuutta välttää raskaita ruumiillisia töitä, ja sosiaalinen kehitys on taloudellisen tasavertaisuuden nimissä alkanut lopultakin merkitä sitä, ettei kenenkään tarvitse tehdä ruumiillista työtä. Nykytekniikan avulla tämä ihanne on mel-

kein jo saavutettu länsimailla, mutta hinta on ollut kova: työ ja tuotanto on koneellistettu ja automatisoitu, käsityöammatit hävitetty ja perinteisten käsitöiden raaka-aineet korvattu keinotekoisilla, esimerkiksi maaöljypohjaisilla raaka-aineilla. Kun omakohtainen, käsin hankittu suhde raaka-aineisiin katoaa, luontosuhteen välttämätön ruumiillinen perusta haristuu. Ruumiillisessa työssä keholla on suora esikäsitteellinen suhde työtä vastustavaan aineeseen, ja käsitöissä sormien suhde raaka-aineeseen on aina välitön. Tätä suhdetta, sormien ja aistien suhdetta aineeseen, ei voi tyhjentävästi käsitteellistää. Modernissa länsimaalaisessa ympäristössä luontosuhde muodollistuu ja ohenee, kun suhteen ruumiillinen esikäsitteellinen pohja väistyy. Näin myös tietokäsitys vähitellen kapeutuu.

Eurooppalainen järki on keksinyt modernin tekniikan ja luonnontieteen ja valjastanut ne palvelemaan sosiaalista ja taloudellista edistystä. Edistyksen ja tasa-arvon nimissä eurooppalainen on »vapautettu» ruumiillisesta työstä. Hänen ruumiinsa rappeutuu ja hänen yhteytensä lähiympäristöön häiriintyy, jotta »korkeammat» valistusihanteet toteutuisivat. Ahtaasti tulkitun oikeudenmukaisuuden nimissä lähes jokainen eurooppalainen elää nykyisin kaupunkimaisessa ympäristössä ja tekee ruumiillisesti hyvin kevyttä työtä, useimmiten vieläpä toimistossa. Näin on nykytekniikan, tasa-arvohanteiden ja demokratian muovinluja liitto vieraannuttanut ihmisen luonnollisen väsymisen ja toipumisen kehästä, eikä työstä vieraantunut ruumis enää pysty löytämään elävää suhdetta lähiympäristöönsä. Ruumis elää vailla voimakkaita ärsykeitä, jolloin sen luontaiset kokemukset laimentuvat ja taidot jäävät kehittymättä. Esikäsitteelliset kokemukset ja esimodernit käden ja ruumiin taidot ovat kuitenkin tiedon ja

merkityksen luomisen korvaamaton pohja, ja kokemusten ja taitojen heikentyessä tieto ohentuu muodolliseksi ja akateemiseksi ja merkitykset yhdenmukaistuvat ja laimenevat.

Taito, kokemus ja elämys on kaiken tiedon ytimessä, ja ilman tätä ydintä tieto murenee. Tiedon ytimessä on toisaalta kokemus aineen kouriintuntuvasta vastuksesta, toisaalta kokemus aineen joustavuudesta, kun se löytää työssä muotonsa. Ruumis joka ei tunne työn vaatimaa ponnistelua ja sen aiheuttamaa väsymystä, ei tunne myöskään muodon löytymisen ja ruumiin elpymisen iloa, ja vailla väsymisen, ilon ja elpymisen kiertoa, jää eroottinenkin elämä laimeaksi. Tilannetta yritetään korjata urheilun ja kuntoilun keinoliikunnalla, mutta sisällyksettömänä se lievittää vain välittömiä oireita. Nälkää ei näe enää juuri kukaan, muttei juuri kukaan myöskään koe nälkää. Joka ei koe nälkää, ei tunne voimakkaita makuja. Makujen laimentumista hyvinvoinnin yltäkylläisyydessä yritetään korjata hienostuneella ruokakulttuurilla, mikä on umpikuja, jonka päässä odottaa vain pitkästymistä. Kaupunkiympäristön tarjoama muotojen, värien ja liikkeiden vaihtelu on mitätöntä verrattuna metsän ja niityn elämään, joten kaupunkiympäristön ärsykkeiden mekaanista ennustettavuutta ja turuttavaa yksitoikkoisuutta yritetään sitten parannella keinoärsykkeillä. Siellä täällä jokin rakennus erottautuukin esteettisten ominaisuuksiensa ansiosta yleisestä yksitoikkoisuudesta ja latteudesta, mutta monilta jää tämäkin huomaamatta, ja he päätyvät torjumaan ikävystymistä massaviihhteellä. Tässä keinoatekoisessa ympäristössä puhe vähitellen teknistyy ja viihhteellistyy, kun kielen välitön esikäsitteellinen kokemuspohja surkastuu. Yhä laajempi osa sanastosta on muodollista lainaa

tiedotusvälineistä ja kouluista, vailla kosketusta lähiluontoon ja lähiyhteisöön.

Sosialistisista ja marxilaisista ajatustottumuksista ei löydy lääkettä tätä vieraantumista, kielen ja kokemuksen laimentumista ja näivettymistä vastaan. Sosialistiset ajatustottumukset ovat kotoisin valistusliikkeestä, eivätkä ole aiheuttamastaan poliittisesta ja taloudellisesta sekasorrosta huolimatta aidosti humanismin vastaisia. Ne eivät vakavasti uhkaa henkilön metafyyisistä asemaa eivätkä siis tavoittele henkilönä olemisen olemistavan murentamista, vaan pyrkivät pikemminkin henkilöiden yhteistyön kehittämiseen, jotta elämä muuttuisi ruumiillisesti entistä helpommaksi ja turvallisemmaksi.

Sosialistiset ja radikaalidemokraattiset aatteet ovat asenteiltaan järkikeskeisiä ja edustavat uskoa ihmisen kykyyn ohjata yhteiskuntakehitystä järkensä (tieteen, valistuksen, koulutuksen, propagandan, debatin, terapian...) avulla. Koska nykytekniikka on välttämätöntä tasa-arvo-ihanteen toteuttamisessa, sosialistiset ja demokraattiset aatteet ovat yleensä läpeensä teknomyönteisiä. Tunnettu on Marxin usko tekniikan mahtiin: ilman kapitalistista kehitysvaihetta ei ole toivoa kommunismistakaan, ja kapitalismin nousu taas edellyttää teollistumista, siis tuotannon koneellistamista ja verstaskulttuurin hävittämistä. Modernia tekniikkaa hyödyntävä teollisuus on edistyksen tärkein moottori, ja hegeliläisenä Marx ei milloinkaan olisi asettunut edistyksen kohtalonvoimaa vastaan. Sittemmin sosialistiset vallankumoukset tosin purkautuivat ennakoimattomasti ja teorian valossa ennenaikaisesti valtioissa, missä teollistuminen oli vielä alkutekijöissään. Lenin joutuikin väkimmäisesti oikomaan Marxin deterministisiä teorioita, joiden mukaan kapitalistinen teollistuminen on kohtalon

määräämä vallankumouksen edellytys. Mutta Lenin ei suinkaan kyseenalaistanut kommunistisen liikkeen lähes pueriilia tekniikanihailua.

»Kohtalo» (destiny) on muuten sana, jota Marx itse käyttää englanniksi (mahdollisesti Engelsin kanssa) kirjoittamassaan artikkelissa »The British Rule in India». Se käsittelee brittien siirtomaavaltaa Intiassa ja julkaistiin *The New York Daily Tribune* -sanomalehdessä 1853. Raakuudet ja törkeydet, joihin britit syyllistyivät, ovat nyt sivuseikka, tai kuten Marx sanoo, niistä ei tällä kertaa ole kyse: »But that is not the question.» Kyse ei ole vähemmästä kuin siitä, että teollistamalla Intiaa britit Marxin käsityksen mukaan toteuttivat tiedostamattaan ihmiskunnan kohtaloa. He tuhosivat – kuten Marx asian ilmaisee – intialaisten puoli-sivistyneet ja puoli-barbaariset kyläyhteisöt, missä lanka kehrättiin ja kangas kudottiin käsin, ja toivat tilalle koneensa ja teollisuusrakennuksensa, jotka tietenkin olivat useimmiten englantilaisten omistuksessa. Intian vuosisatainen omavaraistalous romahti, kyläyhteisöjen elämä lamaantui ja halpa työvoima ohjattiin tehtaisiin, jotka olivat pääomakeinottelijoiden omistuksessa.

Marxia ei kannata edes tulkita, sillä hän ei peittele ajattelunsa raadollisuutta. Hänen ajatuksistaan voi antaa tarkan kuvan siteeraamalla esimerkiksi samassa lehdessä noin kuukautta myöhemmin ilmestynyttä artikkelia »The Future Results of British Rule in India»: »England has to fulfil a double mission in India: one destructive, the other regenerating – the annihilation of old Asian society, and the laying of the material foundations of Western society in Asia.» Jos sijoitamme sanan »India» paikalle sanan »Finland» ja sanan »England» paikalle sanan »Europe», saamme Snellmanin opin peruslauseen.

Lenin joutui tietenkin puolustamaan käsitystä, että porvariston ja aateliston hallitsema esiteollinen valtio voidaan kumota proletariaatin etujoukon junailemassa vallankumouksessa, mutta tämä korjaus ei merkinnyt askeltakaan pois marxilaisesta teknomyönteisyydestä: esiteollinen proletaarivallankumous on mahdollinen, mutta sitä seuraa väistämättä (ilmeisesti kohtalon määräämänä) teollistumisvaihe, jota ennen aitoa kommunismia ei synny.

Uusinkin marxistinen kirjallisuus, Michael Hardtin ja Antonio Negrin *Imperiumi**, joka yrittää päivittää 1800-luvulla syntyneen opin vastaamaan globalisoituneen kapitalismin uusimpia muodonmuutoksia, omaksuu täysin sumeilematta vihollisensa, globaalin tekno- ja mediakapitalismin, todellisuus- ja ihmiskäsityksen ja päätyy vastustamaan vihollista vihollisen omilla aseilla. Tämä kapina on tuomittu epäonnistumaan, koska se ei lopultakaan tarjoa köyhille, riistetyille ja syrjäytetyille muuta vaihtoehtoa kuin pienentää sitä tuloero-rakoa, mikä erottaa heidät rikkaista, menestyvistä ja verkostoituneista. Hardt ja Negri kirjoittavat (jakso 4,3, sivu 380): »Väen teleologia on teurginen; siinä piilee mahdollisuus kohdentaa teknologia ja tuotanto väen oman ilon ja kasvavan vallan hyväksi.» Proletariaatti siis uskoo magiaan ja maanittelee uutta tekniikkaa palvelukseensa kuin vastahakoista jumalaa. Mutta eivät uudet virtuaali-organisaatiot, missä tekniikan kohdentaminen ja taistelu kohti varallisuuseron pienentämistä on määrä toteuttaa, kuitenkaan pysty synnyttämään kieltä ja ajattelua, minkä valossa ja lämmössä elämä olisi mielekäästä ja elämisen arvoista. Uuden tekniikan lumoama väki ei ole ehtinyt huo-

* Suomentaneet Häilä, Ojakangas, Rajanti, Sinivaara, Virtanen ja Vähämäki. WSOY, 2005.

mata, että tekniikkaa pyöritetään vailla sisältöä niin omassa kuin vihollisenkin leirissä. Hardtin ja Negrin mukaan maailmanhistoria on taistelua, missä köyhät ja syrjäytetyt yrittävät taistella itselleen sen, mitä rikkailla, menestyvillä ja verkostoituneilla jo on. Mutta ehkä köyhien, syrjäytettyjen ja yksinäisten pitäisikin taistella säilyttääkseen sen, mitä heillä vielä on.

Imperiumi-teoksen kieli on vannoutuneiden hallintomiesten kieltä, missä akateemisen teknojargonin väliin päräytetään nostalgista proletariaatin taisteluliturgiaa vanhoilta hyviltä ajoilta. Tässä kielessä on mahdotonta ilmaista alueellista esikäsitteellistä kokemusta tai luopumisen viisautta, ihmisen ja luonnon dialektiikkaa. Kirjoittajat uskovat, että vapautumisen mahdollisuus sisältyy imperiumiin itseensä, ja ainoastaan kapitalismissa, joka on käynyt läpi imperiumin kehitysvaiheen, voi väki löytää tien vapauteen, uusiin sosiaalisiin ja taloudellisiin organisaatioihin. Väki saa siis taas kerran luvan jäädä odottamaan vapautta, joka tulee lopulta taas kätkeymään, tällä kertaa imperiuminjälkeiseen kapitalismin kehitysvaiheeseen. Tässä proletariaatin hiiri ajaa takaa kapitalismin kissaa, joka on huomenna jo koira.

Luvussa 1.3 kirjoittajat vaativat uudelta proletaariselta liikkeeltä globaalia ja ylikansallista ajattelua ja toimintaa, ja he jopa toteavat ylpeinä, etteivät »missään tapauksessa vastusta suhteiden globalistumista sinänsä, sillä [...] vasemmistolaisen internationalismin vahvimmat voimat ovat itse asiassa kulkeneet tämän prosessin kärjessä.» Parhaimmillaan Hardt ja Negri ovatkin kärjistäessään pääoman ja proletariaatin (väen) ikuisen ristiriidan paradoksiksi, jonka salamavalossa heidän teoksensa itse asiassa paljastuu tyhjäksi: »Voisi jopa sanoa, että Imperiumin ja sen globaalien verkostojen synty on seura-

usta erilaisista taisteluista moderneja valtakoneistoja vastaan, ja etenkin luokkataistelusta, jonka käyttövoimana on väen vapaudenkaipuu. Väki kutsui Imperiumin esiin.» Haavikkokaan ei olisi sanonut tuota paremmin.

Proletariaatti kutsui Imperiumin esiin. Pääoman ja proletariaatin ristiriita on siis kapitalismin sisäinen ongelma, eikä väen vapaudenkaipuu voi marxilaisessa ohjauksessa tuottaa kapitalismille vaihtoehtoja, ellei sitten tehottomuutta, kohtuutonta byrokratiaa ja massamurhia pidetä vaihtoehtona. Täysin ennustettavasti Hardtin ja Negrin ohjeet nykyhetkisellet proletariaatille ovat pääoman maapallonlaajuisten liikkeiden matkimista (eli »suhteiden globaalistumista«): kansainvälistyminen, rajojen ylittäminen, proletaarisen maailmankansalaisen strategia eli »oikeus globaaliin kansalaisuuteen» (jakso 4.3). Kirjoittajien teoriasilmälasit estävät heitä huomaamasta marxismin elävintä silmua, etno-marxismia. Heidän viitekehysensä ahtaus ei myöskään auta heitä ymmärtämään Kiinan ja Vietnamin uusia, ideologisesti opportunistisia talousjärjestelmiä, joiden synnyttämässä kilpailutilanteessa proletariaatin kansainvälinen solidaarisuus on joutunut kovalle koetukselle. Marxilaiset ja talousliberalistiset ajatustottumukset ovat aatehistoriallisia lähisukulaisia.

Hardt ja Negri eivät vaihtoehdottomassa teknomyönteisyydessään ole yksin. Tekno- ja edistysmyönteisyys, joka ei opeta köyhää ja syrjäytynyttä turvautumaan ylemmyyteensä, siis käsillä tekemisen taitoon ja kielen pilaantumattomaan ytimeen, läpäisee valistuneen eurooppalaisuuden lähes kauttaaltaan. Esimerkiksi eurooppalainen etiikka, jota hallitsee yleispätevänä esiintyvä valistuksenjälkeinen edistysusko, ei voi koskaan nousta rajusti kyseenalaistamaan modernin tekniin

kan valtaa. Maailmankansalaisen etiikka on rasismien hienostunein versio. Moderni tekniikka, valistus, edistys ja etiikka on yksi ja sama ilmiö tarkasteltuna eri näkökulmasta. Usko että ihminen on lopultakin järkevä ja moraalinen olento, joka voi järkensä ja moraalin avulla ohjata omaa historiaansa – siis esimerkiksi löytää vapauden Imperiumin sisältä – ei nouse kokemuksen opetuksista vaan edistysmyönteisestä vakauksesta. Mutta keisarilla ei ole vaatteita: Imperiumi on onto. Miksi jäljitellä alastoman keisarin elkeitä?

8. Teismin mahdollisuudet heikkenivät oleellisesti jo ennen sosialismin ja marxismin nousua, kun Ranskan vallankumouksen ihanteet saavuttivat restauraation jälkeen laajaa kannatusta 1800-luvun porvarillisessa Euroopassa. Demokraattiset ajatustottumukset, porvarilliset mukaan lukien, ovat aina potentiaalisesti ateistisia, ja jopa luterilainen perusajatus, että jokainen seurakuntalainen on omantuntonsa ohjauksessa pätevä tulkitsemaan kansankielistä raamattua ja tarvittaessa johtamaan seurakuntaa, on hyvästä tarkoituksesta huolimatta kristinuskon ilmoitusluonteen vastainen. Sitä paitsi teksti vailla tulkintaperinteen auktoriteettia sirpaloituu ja hajaantuu lopulta yleiseen sekaannukseen.

Protestanttisessa hengessä on valistusliike sitoutunut kriittiseen järkeen, joka kyseenalaistaa perinteiset auktoriteetit, erityisesti auktoriteetit, jotka perustuvat poikkeusihmisten poikkeuksellisiin kokemuksille. Uskonnollinen tieto on näet aina poikkeusihmisten tuottamaa tai välittämää tietoa, joka ei voi säilyä eloisana demokraattisessa ilmapiirissä, missä merkitysten on oltava yhteismitallisia, rajattomasti toistettavissa, keskenään vaihdettavia ja julkisesti valvottuja. Koska

valistusliike on sitoutunut yksilön oikeuksien puolustamiseen, on se sitoutunut yksilöiden olemassaolon kaikenlaiseen (myös filosofiseen) puolustamiseen, siis sen puolustamiseen, että ihmisen hyvään elämään kuuluu se, että ihminen on ihmisyyksilö eli henkilö. Ajatus että ihminen on oleellisesti vain henkilö, on kuitenkin uusi, edistysmielinen ja aidon uskonnollisen asenteen vastainen. Ehkä tämä on eräs syy siihen, ettei uusia uskontoja synny sellaisessa kulttuurisessa ympäristössä, missä ihmisenä olemista määrää henkilönä tai yksilönä olemisen ihanne ja normi.

Yksilö (metafyysinen, psykologinen, looginen, kieliopillinen subjekti) ei käsitteenä ole lainkaan yksilöllinen siinä mielessä, että se rohkaisisi tai edes sietäisi ainutkertaista, poikkeuksellista tai satunnaista. Esimerkiksi ihmissubjetti maailman avaruudellisena ja kausaalisena jäsentäjänä, älyllä ohjatun toiminnan keskuksena ja moraalisen vaatimuksen esittäjänä, on mitä objektiivisin ja objektiivisuuden kasvattamiseen tähtäävä rakennelma. Valistuksenjälkeinen henkilökeskeinen ihmiskäsitys pyrkii tämän rakennelman valta-aseman turvaamiseen. Itse asiassa metafyysisiä objekteja ei voi olla ilman metafyysistä subjektia, sillä subjekti on rakenne, joka lopultakin generoi objektit. Näin ollen henkilönä (esimerkiksi psykologisena subjektina) olemisen olotapa esineellistää ihmisenä olemisen rakenteeksi, jonka avulla myös henkilön kokema maailma jakaantuu esineisiin (loogisiin tai fysikaalisiin yksilöihin) ja niiden välisiin suhteisiin. Vasta henkilö (ihmisyyksilö) voi hahmottaa myös maailmansa yksilöiden (esimerkiksi fysikaalisten yksilöiden tai esineiden) joukoksi.

Demokraattisessa ja tasa-arvoisessa ilmapiirissä, missä henkilönä oleminen ja yksilönä oleminen kukoistaa suoras-

taan valtion suojeluksessa, merkitysten on oltava joko suoraan käännettävissä tai ainakin järkevästi vertailtavissa yli yksilö- ja kulttuurirajojen, ja minne demokratia haluaa levittäytyä, sieltä on lopultakin löydyttävä myös henkilöitä, jotka kykenevät merkityksiä vertailemaan. Jos henkilöitä ei vieraista kulttuureista löydy, on ne sinne istutettava. Tämän tekee eurooppalaisen etiikan, viihteen ja tekniikan maailmanvalloitusliike. Aluksi se oli karkeasti kolonialistinen; nykyisin se toimii hienovaraisemmin ja kutsuu itseään »kansainväliseksi yhteisöksi» ja oppiaan »maailmankansalaisen etiikaksi». Käyttääksemme gandhilaista kieltä: maailmankansalaisen etiikka ja humanismi on eurooppalaisen imperialismiin ja kolonialismiin saatannallisin versio.

Uskonnollinen kokemus onnistuu joskus kyseenalaistamaan järjen auktoriteetin ja murentamaan teknisen ja tieteellisen järjen selkeiksi uskottuja rajoja. Järjen rajojen murentuessa murenee yksilönkin identiteetti ja hänen olemassaolonsa osoittautuu historialliseksi satunnaisuudeksi. Rajussa uskonnollisessa kokemuksessa paljastuu niin fyysisen yksilön kuin henkilönkin historiallinen satunnaisuus ja suhteellisuus, siis lopultakin yksilön keinotekoisuus. Paavali ei selvästikään ollut erityisen kiinnostunut historiallisen (tai historialliseksi oletetun) Jeesuksen elämänvaiheista tai Jeesuksen persoonasta. Ne olivat hänestä lopultakin satunnaisia, vailla syvempää teologista merkitystä. Teologisesti oli merkittävää, että Jumala oli ottanut ihmisen hahmon ja ilmestynyt historiaan, sekaannuksen ja satunnaisuuksien maailmaan, mutta kenen hahmon se oli ottanut, ei voinut olla erityisen tärkeä kysymys. Jos Jumalalla olisi ollut persoona, olisi Paavalin täytyntä pitää sitä-

kin universumihistoriallisena satunnaisuutena vailla teologista painoa.

Ihmisen käyttäytymisen henkilö- ja järkipärisyyttä korostavat teorit ovat pinteessä yrittäessään selittää suuria poliittisia ja taloudellisia mullistuksia kuten kapinoita ja talouskriisejä. Niinpä Hardt ja Negri yrittävät marxilaisen historia-käsityksen hengessä tulkita Los Angelesin vuoden 1992 niin kutsuttuja Rodney King -mellakoita ja sijoittavat ne tulkinnaasaan osaksi pitkää kapinoiden ketjua, missä vapautta etsivä väki taistelee kapitalismin kulloistakin kehitysvaihetta vastaan. Mutta heidän tulkintansa on väkinäinen ja tekee väkivaltaa aiheen ainutkertaisuudelle ja moniselitteisyydelle, sillä kapinaan osallistuvien ryhmien ja henkilöiden vaikuttimet ovat kirjavia ja ristiriidassa keskenään. Kapitalistisessa maailmassa melkein mistä tahansa kapinasta voidaan pelkistää esiin kapitalisminvastainen aihe, mutta kapitalisminvastaisen näkökulman julistaminen yleispäteväksi teoriaksi, jonka mukaan kapinoissa proletariaatti aina ja yksinomaan taistelee oikeuksistaan, on historiaan kohdistettua akateemista hallinnointia. Vallankumousten palauttaminen taloudellisiin eturistiriitoihin mitätöi vallankumouksellisen hengen, joka useimmiten hehkuu kosta. Kapinat eivät ala pohjalta. Heikoimmat ja syrjäytetyimmät ovat liian lamaantuneita edes kostaakseen, eivätkä kapinalliset suinkaan aina suuntaa vihaansa omistaajiin. Ei edes terrori valitettavasti ole köyhän ja kurjan ase.

Järkipärisyydestään ja järkeisuskostaan huolimatta demokraattisten ja erityisesti radikaalidemokraattisten ajatustottumusten kannattajat pystyvät vain harvoin elämään ihanteitensa mukaisesti, koska viimeistään järkeveltä vaikuttavien

yksilöiden suuret joukot käyttäytyvät lopultakin ennustamattomasti. Tästä käy esimerkkinä demokratian mahdollistama (ja myös eräässä mielessä »aiheuttama») kansallissosialismin nousu Weimarin Saksassa ja demokraattisesti legitimoitu kulutuskäyttäytyminen demokraattisessa Lännessä, erityisesti nykyisissä hyvinvointivaltioissa.

Kansallissosialismin valtaannousu – NSDAP:n kehitys Weimarin tasavallan parlamentaarisen järjestelmän suojassa – edellytti kulttuuriympäristöä, mitä hallitsi humanistinen ja edistyksellinen ihmiskäsitys. Sen syntyminen ja kehitys ei puolestaan olisi ollut mahdollista ilman valistusliikkeen oppeja, yksilön oikeuksien ja vapauksien kunnioittamista ja lopulta myös demokraattista enemmistövaltaa. Nykyhetkinen hyvinvointivaltio hyödyntää samaa ihmiskäsitystä. Kansallissosialismin valtaannousu ja hyvinvointivaltioiden rohkaiseva ylikulutus ja luonnonympäristön tarveleminen osoittavat, että enemmistö voi keskeisissä poliittisissa kysymyksissä olla järjestelmällisesti ja pitkäaikaisesti väärässä.

Suuret massat tuskin haluavat perehtyä ajattelun ja käsi-en suhteen ongelmaan, mikäli se edellyttää mukavuudesta ja turvallisuudesta tinkimistä. Massat länsimailla tuskin tulevat demokratian sääntöjä noudattaen siirtymään elämänmuotoon, missä ruumiillisella työllä ja käsitöillä olisi merkittävä taloudellinen asema ja yhteiskunnallinen tehtävä. Silti elämänmuoto, joka pitkällä tähtäyksellä ei tarvele luontoa, perustuu aina ruumiilliselle työlle, perinteisille käsityötaidoille, pienimuotoiselle viljelylle ja kalastukselle, verstastaloudelle ja korkeintaan alueelliselle pienteollisuudelle. Kuten kansallissosialistien valtaannousun estäminen tammikuussa 1933 olisi merkinnyt enemmistön tahdon vastustamista Saksassa, ja olisi siis

ollut luonteeltaan epädemokraattinen yritys, on vaatimus että tuotannon ja kulutuksen määrää on länsimaalaisissa hyvinvointivaltioissa laskettava, ja merkittävä osa taloudesta siirrettävä perinteisen ruumiillisen työn ja perinteisten käsityötaitojen varaan, tuomittu sävyttymään epädemokraattiseksi. Nykyisenkaltaisessa länsimaalaisessa enemmistödemokratiassa, missä puoluekartan määrittää yhteiskuntaluokkien taloudellinen edunvalvonta, ja poliittisia vaihtoehtoja keksivät lähinnä massoja nuoleskelevat tiedotusvälineet, vaatimus että tuotantoa ja kuluttamista on oleellisesti vähennettävä, leimautuu suorastaan demonisen epädemokraattiseksi.

9. 1600-luvun alkupuolella katolinen kirkko teki joitakin yrityksiä hillitä modernia tekniikka-luonnontiedettä, joka oli kiihtynyt valtavaan määrälliseen kasvuun. Yritykset jäivät varsin ponnettomiksi, ja esimerkiksi Galileitä kiellettiin lähinnä esittämästä eräitä tuolloin varsin huteria kopernikaanisia oletuksiaan tosiasioina, todellisuutta selittävinä kiistattomina lakeina. Kirkko ei pystynyt vakuuttavasti hillitsemään tekniikka-tieteen leviämistä eikä heikentämään sen mahlia, koska oli itse pitkälti vastuussa tekniikka-tieteen taustalla vaikuttavien ajatustottumusten syntymisestä ja leviämisestä. Uuden tekniikan ja luonnontieteen miehet olivat itse usein kirkonmiehiä, esimerkiksi jesuiittoja, tai vähintäänkin saaneet koulutuksen kirkon ja sääntökuntien valvomissa katedraalikouluissa, yliopistoissa ja luostareissa. Tässä valossa Galileitäkin olisi pidettävä lähinnä kirkonmiehenä tai kirkollisena tutkijana. Hänen tuttava- ja ystäväpiiriinsä kuului korkeita kirkkoruhtinaita aina paavi Urbanus VIII:tta (Maffeo Barberiniä) myöten, jonka myöntämistä eläkkeistä Galilei nautti vie-

lä 1630-luvulla*. On varsin epäilyttävää julistaa tämä tonsuuria käyttänyt, kirkkoyhteisön kulttuuriyttimeen kuulunut mies modernien tiedelegendojen sankarimarttyyriksi.

Kirkko käytti karkeaa valtapolitiikkaa vaientaakseen Galilein, mutta ei suinkaan kopernikanismin vaan Galilein öykkärimäisen ja vastuuttoman politikoinnin ja juonittelun vuoksi. Kirkko oli itse jakautunut kopernikaaneihin ja ptolemaiolaisiin, ja itse kardinaali Bellarminokin oli maltillinen mies. Hän olisi ollut tarvittaessa valmis tulkitsemaan Raamatun astronomisia huomioita »uudella tavalla», siis lukemaan niitä metaforina, jotta ne eivät olisi liian räikeässä riidassa kopernikaanisen maailmanmallin kanssa. Hän tiesi, että monet galileilaisen luonnontieteen – niin kopernikaanisen maailmanmallin kuin uuden mekaniikankin – teoreettiset ideat olivat vanhoja, jopa antiikin aatemaailmasta lainattuja, ja kehitelty viimeistään edeltävien vuosisatojen aikana keskiajan akateemisissa kristillisissä instituutioissa. Niitä ei voitu esittää mullistavina mitenkään muutoin kuin esittämällä ne ainoina ja kiistattomasti todistettuina luontoa koskevin realistisinä totuuksina. Empiirinen aineisto kopernikaanisen järjestelmän puolesta ei 1600-luvun alussa ollut vielä kovin vakuuttava, ja kirkko teki järkevän ratkaisun kieltäessään heikosti perusteltujen tieteellisten oletusten esittämisen muka todistettuina faktoina. Sitä paitsi Bellarmino tajusi Galileitä selkeämmin, että yksi ja sama empiirinen todistusaineisto voi tukea samanaikaisesti useampaa kuin yhtä keskenään ristiriitaista teoriaa tai teoreettista maailmanjärjestystä.

* Galilein kirkollisista viroista ja eläkkeistä katso esimerkiksi William R. Shean ja Mariano Artigasın teosta *Galileo in Rome. The Rise and Fall of a Troublesome Genius*. Oxford University Press, 2003, sivut 131–132.

Pelkästään ideoittensa voimalla ei uusi luonnontiede olisi kyennyt esiintymään uutena mahtitekijänä ja voittamaan aristotelista ja ptolemaiolaista tiedettä, joka vastasi – kuten Pierre Duhem* ja Paul Feyerabend** ovat osoittaneet – varsin hyvin sekä tuon ajan havaintotuloksia että tuon ajan tervettä järkeä, ja joka kaiken lisäksi tuki rauhallisesti luonnonympäristönsä kanssa elävää myöhäisen keskiajan ja uuden ajan alun eurooppalaista kulttuuria. Varsinkin tähtitiede oli Claudius Ptolemaioksen *Almagest*-teoksessa kauniisti matematisoitu ja antoi tarkkoja ennusteita taivaankappaleiden liikkeistä. Peripateettisen liikeopin arvostelu oli ollut vilkasta jo kolmisen sataa vuotta ennen Galileitä. Keskiaikaisen kulttuurin elävä ykseys ja vakuuttava kokonaisvaltaisuus piti luontevasti uuden tekniikka-luonnontieteen nihilistiset ja kaoottiset ajatukset omalla paikallaan, siis mielenkiintoisina teoreettisina hypoteeseinä muiden spekulatioiden joukossa. Mutta uutta Galilein ja muiden luonnontieteilijäin esiintymisessä oli, että nyt tekniikka-luonnontieteen miehet vaativatkin oikeutta esittää hypoteesinsä irrallisina realistisina tosiseikkoina, joiden totuusarvo olisi riippumaton kulttuurin kokonaisuudesta, ympäröivän kulttuurin peruskäsityksistä.

Uuden tekniikka-luonnontieteen ideoilta puuttui aluksi poliittinen ja taloudellinen tilaus, ja tästä syystä niitä ei osattu pitää erityisen mullistavina tai edes kiinnostavina. Kopernikaisella maailmanmallillahan on pitkä, aina antiikkiin ulottuva historiansa, ja Mertonin ryhmä Oxfordissa (Bradwardine, Heytesbury ja Swineshead) ja Pariisin terministit (Jean Buri-

* Esimerkiksi teoksessa ΣΩΖΕΙΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ: *Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*. A. Hermann et Fils, 1908.

** Teoksessa *Against Method*, toinen laajennettu painos. Verso, 1988.

dan ja Nicole Orisme) tutkivat jo 1300-luvulla samantapaisia liikkeen ilmiöitä, joiden selvittelystä Galilei tuli kuuluisaksi. Pierre Duhem väittää, että esimerkiksi Jean Buridanin impetus-teoria ennakoi onnistuneesti galileilaisen mekaniikan »liikemäärän» käsitettä. Vaikka Duhem korostaakin Feyerabendia enemmän korkealaatuisen tieteen jatkuvuutta ja perinnesidonnaisuutta, duhemiläinen jatkuvuus ei ole reduktiolle tai edes totuudelle perustuvaa kumulatiivista kasvua vaan uuden ja vanhan teorian holistista yhteenkuuluvuutta teoreettisten termien (antirealistisesti tulkittujen) merkitysten kautta. Duhem näyttää suorastaan ajattelevan, että luonnontieteilijät voivat työssään säilyttää henkisen riippumattomuuden ainoastaan, milloin pidättäytyvät tulkitsemasta teorioitaan realistisesti (tai »metafyysisesti» kuten hän sanoisi).

Feyerabendin näkökulmasta Duhem kuitenkin ehkä hie-
man liioittelee esitellessään modernin luonnontieteen keskeiset ideat kristillisen keskiajan kulttuurituotteina. Vähintäänkin Mertonin koulun ja Pariisin koulun liikettä koskevat teoreettiset käsitteet (esimerkiksi impetus), jotka muistuttivat Galilein impeto-teoriaa, tulkittiin keskiaikaisessa kulttuuriympäristössä toisin kuin miten Galilei ja hänen aikalaisensa vastaavat omat käsitteensä sitten myöhemmin tulkitsivat. Esimerkiksi Galilein käsitys materiasta ja kausaatiosta erosi varmasti aika lailla 1300-luvun käsityksistä, mikä ei voinut olla heijastumatta eroina liikeopin tulkintoihin. Kaiken kaikkiaan keskiajan luonnontiede oli spekulatiivista, keskittyi yksityiskohtiin ja erikoistapauksiin, sietä hyvin dialektisia ristiriitoja, eikä edes tavoitellut itsenäisen ja realistisesti toden systeemin asemaa. Sillä oli laajempia tavoitteita: kulttuurin ykseyden säilyttäminen ja puolustaminen. Galilein »vallankumouksen»

kärki olikin ehkä siinä, että hän yhdisteli liikettä koskevat havaintonsa ja lakinsa »uudeksi» järjestelmäksi, siten että järjestelmän koossa pitävä kulttuurinen voima ei enää tullutkaan keskiaikaisesta kristillisestä kulttuuripiiristä vaan uuden tieteen omista periaatteista ja niitä tukevista instituutioista. Uusi koossa pitävä voima, kulttuurinen koheesio, joka antoi uudelle mekaniikalle sen arvovallan ja merkityksen, oli kotoisin muualta: maallisilta ruhtinailta, sotilailta, uudelta porvaristolta, sijoittajilta, pankkiireilta...

Keskiaikaisissa tiedeinstituutioissa, kirkossa, katedraaliskouluissa, luostareissa ja yliopistoissa, hyötyajattelu, ahneus ja vallanhimo ei vielä hallinnut tieteellistä asennetta ja harrastusta, joka eli keskiaikaisen kristillisen kulttuurin ykseydestä ja täyteydestä. Uuden luonnontieteen arvovallan nousu ja ylipäättään uudenlainen julkinen elämä vaati myös modernin henkilökeskeisen ihmiskäsityksen, joka oli vasta kehkeytymässä uusissa instituutioissa. Uutta ihmistä ajoi voimakas itsekorostuksen ja menestymisen halu, usein suorastaan julkisuudenkiipeys. Tiedemiehet opettelivat markkinoimaan tieteellisiä keksintöjään ja kävivät kiivaita prioriteetti-kiistoja uudessa julkisuudessa.

Moderni henkilö oli syntymässä laajalla rintamalla. Modernin henkilön synnyttämiseen osallistui myös cameratar ryhmä, jonka toimintaan Galileon isä, musiikkiteoreetikko Vincenzo Galilei, tarmokkaasti osallistui. Ryhmä johon kuului myös antiikin filologian tutkija Girolamo Mei ja säveltäjä Giulio Caccini, hyökkäsi teoreettisissa kirjoituksissaan kiivaasti vanhanaikaiseksi tuomitsemaansa vokaalipolyfoniaa vastaan ja muotoili uuden homofonialle perustuvan sävellysihanteen. Ryhmän säveltäjät todellakin toteuttivat sävellyksis-

sään tätä teoreettista ihannetta varsin onnistuneesti. Uusi homofoninen laulu syrjäytti keskiaikaisen vokaalipolyfonian ja tarjosi niin säveltäjälle kuin muusikollekin aivan uudet mahdollisuudet itseilmaisuuun. Näin moderni henkilö ja sen ilmaisutarpeet tunkeutuivat myös musiikkiin. Tässä tapauksessa siis teoreettiset, esteettiset ja filosofiset ideat keksittiin ensin, ja sävellykset tehtiin ideoita tavoitellen. Samaa järjestystä seurasi myöhemmin Richard Wagner, joka suurissa Zürichin-kauden teoreettisissa kirjoituksissaan etukäteen muotoili tulevan musiikkidraamansa idean.

Uusi luonnontiede ei olisi päässyt kasvuvauhtiin myöskään ilman laitetekniikan ja metallurgian alalla tehtyjä keksintöjä. Uusi luonnontiede himoitsi uusia laitteita, varsinkin mittalaitteita. Mutta uutena pidetyn tieteen aatteelliset ainekset olivat kyllä uinuneet keskiaikaisessa aateympäristössä odottamassa »löytäjäänsä» tai yhdistelijäänsä jo kauan ennen »tieteellistä ja teknistä vallankumousta». Rikkaan, monisärmäisen ja moniselitteisen keskiaikaisen tieteen pelkistymistä uudeksi luonnontieteeksi 1600-luvun alkuun tultaessa voidaan tarkastella myös rappeutumisilmiönä, missä elävä spekulatiivinen tietokäsitys yksinkertaistettiin moderniin hyötykäyttöön. Vastaa- vasti keskiajalla syntynyt vokaalipolyfonia, jota tuki rikas teologian ja filosofian kyllästämä affekti-oppi, yksinkertaistettiin palvelemaan säveltäjän ja muusikon homofonista itseilmaisua. Niin tieteen kuin musiikinkin maailmassa on ehkä enemmän jatkuvuutta kuin Feyerabend on valmis myöntämään, mutta tämä jatkuvuus ei suinkaan ole aina edistyksen ja tiedon kasvun jatkuvuutta, vaan yhtä lailla rappeutumisen, teorioiden jähmettymisen, liiallisen yksinkertaistamisen, kasvavan yksiselimäisyyden, väärinkäsitysten, käsitesekaannusten ja

ideavarkauksien jatkuvuutta. Käsitteiden ja teorioiden »yhteismitallisuus» kun ei aina suinkaan tarkoita tiedon »innovatiivista, rationaalista ja kumulatiivista» kasvua, vaan parhaimmillaan holistista merkityksen yhteenkuuluvuutta ja pahimmillaan merkityksen jähmettymistä, laimentumista ja toistoa. Kulttuurin holistisen koheesion sivutuotteena syntyneeseen rappeutumiseen ei kirkko suinkaan ollut täysin syytön.

Kristillistä teologiaa yhdistääkin tekniikka-tieteeseen puh-tauden oppi, tiedon irrottaminen käsien perinteisistä taidoista, aisteista, aistillisuudesta ja muista esikäsitteellisistä ruumiillisista kokemuksista. Moderni laitetekniikka, joka on modernin luonnontieteen erottamaton osa, edellytti laitteen suunnittelun ja laitteen valmistamisen erottamista toisistaan, joten luonnontieteellisissä kokeissa ja mittauksissa käytetyt laitteet eivät aina enää olleet käsityökulttuurin tuotteita vaan kuuluivat jo teolliseen aikakauteen. Teollisen aikakauden työväestön sosiaalinen kurjuus, mihin sosialistiset ja kommunistiset liikkeet hyvin perustein kiinnittivät huomionsa, alkoi kärjistyä, kun teollistumisen myötä ja käsityökulttuurin menettäessä asemiaan tuotteiden suunnittelu ja valmistus etääntyivät liian kauas toisistaan. Konetta käyttävästä työläisestä tuli elämänsisällöllisesti katsoen jälleen orja, orjaa valvova orja. Romahdus yhteisöllisen elämän laadussa oli valtava: keskiaikaisten ihanneyhteisöjen – esimerkiksi sistersiläisen sääntökunnan maaseutuluostarien – elämänmuodosta siirryttiin parissa sadassa vuodessa suurkaupunkien teollisuusyhdyskuntaan. Edistymisen nimessä voidaan puolustella melkein mitä hölmöyksiä tahansa.

Uuden luonnontieteen koejärjestelyissä aistit valjastettiin palvelemaan mittaamista ja havainnot standardisoitiin sään-

nöllisiksi ja hallittaviksi. Koetilanteissa kokemuksen eloisa sattunaisuus, toden ja kuvitellun saumaton keskiaikainen ykseys ja spekulaaation ilmava liito pantiin kuriin massiivisella toistolla ja valvonnalla, joka toteutettiin uudella laitetekniikalla. Ihmisen aistit, joita oli aina pidetty epäluotettavina, suoraan Kiusaajan välimiehinä, valjastettiin palvelemaan kurinalaisia mittausrituaaleja keinomaailmassa, jonka ihminen oli itse itselleen rakentanut. Todellista oli se, mikä voitiin toistaa. Vain se mikä voitiin toistaa, kantoi yhteistä ja uskottavaa merkitystä, hyötyä. Puhe, eleet ja tunteet standardisoitiin. Uuden maailman malli oli lainattu tuotantolaitoksista, kutomoista ja sulattamoista, sillä teollisen vallankumouksen kynnyksellä edusti tieteellinen laboratorio eräänlaista universaalitehdasta. Tiede mittasi kaikkea, mitä laitteilla pysyttiin mittaamaan, ja skolastisen argumentaation hienostunut logiikka sai siirron laboratorioon, uuden lainsäätäjän palvelukseen. Tämä aistillisen, ainutkertaisen, sattumanvaraisuuksilla ja kuvittelulla kyllästetyn keskiaikaisen kokemuspiirin kurinpalautus oli kuitenkin samalla jokaisen teologin päiväuni. Luonnontutkijat toteuttivat sen, mistä teologit olivat vain haaveilleet: ihmisen villin esikäsitteellisen kokemuspiirin tiukan valvonnan. Aistimellisen ja aistillisen kanavoiminen empiiriseksi todistusaineistoksi, ainutkertaisen eliminoiminen toistolla ja luonnolain esittäminen matemaattisena funktiona oli itse asiassa puhtausteologinen keksintö.

Luonnontieteen nousun aakkoset oli kirjoitettu viimeistään Paavalin puhtausteologiaan. Siirtämällä totuuden painopisteen pois Jumalan käskystä Jumalan tahtoa tulkitsevaan ilmoitukseen Jeesus-liike avasi epäsuorasti tien myös tuleville protestanttisille liikkeille, missä tiedon lähteeksi kelpa-

si lopulta kenen tahansa raamattua tutkiskelevan maallikonkin todistajanlausunto. Protestanttisissa liikkeissä alkukristillisen ja katolisen tiedon käsky- ja ilmoituspohjainen elitismi, apostolinen perinne, demokratisoitiin uuden tekniikka-luonnontieteen hengessä: periaatteessa kuka tahansa saa arvostella tieteellisiä väitteitä ja esittää vastaesimerkkejä. Lutherin kapinan tavoin Galileinkin kapina oli aluksi kirkon sisäinen kapina, johon maallinen valta myöhemmin sekaantui.

1600-luvun alussa ei katolisella kirkolla enää ollut aseita tätä kehitystä vastaan, vaikka se huomasi kehityksen uhkaavan arvovaltaansa. Kirkolla ei ollut palveluksessaan poikkeusihmisiä, jotka olisivat osanneet jatkaa apostolista tehtävää suoraan ilmoituksen varassa. Kardinaalit ja piispat olivat yleensä oppineita, sivistyneitä ja uratietoisia henkilöitä, jotka olivat aika hyvin perillä myös uuden luonnontieteen tuloksista – eivät suinkaan mitään mystikoita ja näkijöitä. Esimerkiksi Pyhän Bellarminon ja Galilein maailmankuvien ero on lopultaikin melko pieni. Ja mitä tämä puuttuva kirkollinen näkijä olisi voinut ilmoittaa modernin aikakauden kynnyksellä, kun moderni henkilö oli syntymässä? Vastustaakseen tekniikka-luonnontieteen abstraktia ja puhdasta valtaa, joka oli liittoutunut tuotantolaitosten omistajien kanssa, hänen olisi pitänyt tarjota oppi tiedon alueellisesta, luonnonkokemuksellisesta, aistillisesta, ruumiillisesta ja esikäsitteellisestä pohjasta, mutta opin kehittäminen tuossa vaiheessa oli jo mahdotonta. Itse asiassa se olisi ollut melko vaikeaa kenelle tahansa, joka oli omaksunut Paavalin kirjeiden puhtausteologian. Kirjeethän oli kaiken lisäksi kirjoitettu ennen evankeliumeja.

Kirkko oli kasvattanut muhkealla povellaan käärmettä, eikä pystynyt opilliselta pohjalta tarjoamaan lääkettä tekniikka-

tieteen nihilismia vastaan. Kirkon helmoissa oli kyllä keskiajalla kukoistanut askeettisia luostari- ja munkkiliikkeitä, joiden elämäntavassa oli voimakkaan ruumiillinen, alueellinen ja omavarainen ote, mutta nämä liikkeet kuten Franciscus Assisilaisen liike ja sistersiläinen sääntökunta, syntyivät kokemuksista, joilla ei ollut laajasti hyväksyttyä teologista perustaa. Perusta olisi voitu luoda esimerkiksi Mestari Eckhartin ajattelusta, mutta Mestari kutsuttiin Avignoniin inkvisition eteen vastaamaan ajatuksista, joilla kirkko olisi voitu pelastaa, ja tekniikka-luonnontieteen Saatana internoida sinne, minne se kuuluu: kirkon kellariin. Kirkko takertui kehnoon teologiaan ja hävisi maailmanhistoriallisen taistelun, sen sijaan että olisi sopivalla filosofialla sulauttanut luonnontieteen, materialismin ja ateismin omalle rajatulle paikalleen teologian eriskummalliseksi alalajiksi. Jos se olisi kuunnellut Franciscus Assisilaista, Mestari Eckhartia ja Cusanusta se olisi ehkä osannut puolustaa keskiajalla luodun kristillisen kulttuurin eloisaa dialektista kokonaisvaltaisuutta tekniikka-luonnontieteen demokraattista ja nihilististä sirpalekulttuuria vastaan. Uusi luonnontiede ja materialismi olisi voitu panna kuriin vain dialektisella teologialla, joka osaa piirtää teknisen järjen rajat rajan molemmilta puolilta, siis myös järjen ulkopuolelta. Jos luonnontiede ja filosofia olisi säilynyt teologian osana, luonnontieteen ja materialististen oppien leviäminen kirkon ja luostareiden ulkopuolelle olisi ehkä pystytty estämään. Näin kirkko olisi ainakin voittanut aikaa ja ehtinyt pohdiskella – esimerkiksi muutaman vuosisadan ajan – tekniikka-luonnontieteen saatanallista ja kulttuurinihilististä luonnetta. Meikaanisen toiston, luonnon hallinnan ja hyödyllisyyden henki päästettiin lampusta, ja nyt tuloksen näkee jokainen, joka us-

kaltaa katsoa. Kuka uskaltaa enää ehdottaa edes tekniikka-tieteen kasvun hillitsemistä, kasvun pysäyttämistä nyt puhumattakaan? Ehkä viisas kirkko, siis kirkko joka olisi osannut sulauttaa vihollisen opin omaansa, olisi osannut jopa nousta vastustamaan löytöretkiä ja siirtomaiden alueellisten kulttuurien tuhoamista. Sanalla sanoen, kirkko olisi ehkä pystynyt pysäyttämään valistuksen ja edistyksen nihilismin sitomalla Saatanan kirkon valtapiiriin. Tämän se olisi voinut tehdä ai-noastaan tunnustamalla, että Saatana oli syntyisin kirkon sisältä.

10. Maailmanmuuttajan paradoksi: sen joka haluaa maailmaa muuttaa, on ensin maailmallistuttava; mutta kun hän on maailmallistunut, muuttunut osaksi maailmaa, hän ei voi enää sitä oleellisesti muuttaa. Joka näet on kovin paljon maailmansa näköinen, ei enää näe maailmaa toisin eli vaihtoehtoja maailmalle. Eräs paradoksin muodoista on se, että suuret muutokset maailmassa harvoin onnistuvat suunnittelulla ja yrittämisellä, ja maailmaa eniten muuttaneet ajattelijat ovatkin ehkä niitä, jotka ovat tympääntyneinä kääntäneet selkänsä maailmalle, jättäneet sen taakseen. Korkeintaan he ovat – usein huonolla menestyksellä – pyrkineet muuttamaan oppilaittensa ajatuksia ja kokemuksia, ehkä heidän elämäntapaansa, harvoin suoraan maailmaa, esimerkiksi tuotannon ja vallan rakenteita. Maailman muuttuminen, joka heidän nimeensä on liitetty, tai jopa heidän vastuulleen säilytetty, on tapahtunut vastoin heidän tahtoaan ja usein suuntaan, jota he olisivat vierastaneet tai ihmetelleet. Kun heidän ajattelunsa vaikutus on alkanut ilmetä maailmassa, on ilmeneminen etääntynyt alkuperäisestä ajattelusta aina vääristymiseen asti.

Mutta sama muutoksen ennakoimattomuus on järkyttänyt ajattelijoita, jotka ovat tietoisesti yrittäneet muuttaa maailmaa, esimerkiksi talouden ja vallan rakenteita: Maailma on tosiaankin muuttunut, jopa heidän ajattelunsa vaikutuksesta, mutta muuttunut suuntaan, jota he eivät suinkaan tavoitelleet. Onko olemassa montaakaan uskonnollista, filosofista tai poliittista aatetta, joka muututtuaan massaliikkeeksi ei olisi menettänyt alkuperäisistä eloisuuttaan? Massa, siis vaikutuksen volyymi, se että ajatus tai idea alkaa toteutua ja näkyä maailmassa, suurissa ihmisryhmissä, instituutioissa ja talouden ja vallan rakenteissa, näyttää useimmiten tarvelevän ajatuksen tai idean alkuperäisen eloisuuden ja voiman.

Ja mitä tarkoittaa »muuttaminen» ilmaisussa »maailman muuttaminen»? Helposti tulemme muutoksen kohdalla odotta-neeksi jotakin, mitä ennen ei ole ollut, siis jotakin uutta. Mutta »uus» on hyvin vaikea sana ymmärtää, eräs vaikeimmista. Ehkä suurimmat muutokset ovatkin syntyneet siten, että ikivanha mutta elinvoimainen ajatus tai kokemus on noussut unohduksesta, elpynyt ja päässyt käyttöön tilanteessa, missä se on pystynyt elävöittämään uuden kulttuurin, joka on joutunut näivettymisen tai lamaannuksen tilaan; kun taas se mikä suurieleisellä julkisuudella julistetaan uudeksi ideaksi, innovaatioksi, onkin vanhan idean mekaanista toistoa hieman muunnetussa ilmiössä. Niin kutsuttu »tieteellinen vallankumous» ei ollut merkittävä ajatuksellinen mullistus vaan teknisten, taloudellisten, sosiaalisten instituutioiden vyörytys, jolla tähdättiin pikemminkin keskiaikaisen ajatusperinteen karsimiseen, yksinkertaistamiseen ja latistamiseen kuin sen rikastuttamiseen. »Tieteellisen vallankumouksen» mytologiassa julistettiin »uusiksi» tai jopa »mullistaviksi» keksinnöiksi keskiajan

lopun rikkaasta ajatusperinteestä irrotettuja yksinkertaistettuja ja karsittuja idearaakileita. Ja tämä suuri vallankumous on jatkunut siten, että oleellisesti samaa ideaa on toistettu lukemattomia kertoja hieman muunnetussa asussa. Poikkeuksen tekee ainoastaan 1920-luvulla kvanttiteorian keksiminen ja muotoileminen, minkä voidaan sanoa sisällöllisesti (ei institutionaalisesti) päättäneen klassisen luonnontieteen 300 vuotta kestäneen valtakauden eurooppalaisessa kulttuuripiirissä.

Suuri muutos ajatusympäristössä merkitsee usein puhtauskäsitysten muutosta, jopa »puhtauden» ja »likaisuuden» paikanvaihtoa. Joku voi joutua maailmaa tutkiessaan muuttamaan »lian» vallitsevaa tulkintaa, ja monet suurista ajatteliijoista, aina Diogenes Koirasta Thoreauhon asti, ovatkin olleet lian »paikanvaihtajia», likaisuuden ja puhtauden uudelleentulkitsijoita. Jopa kvanttiteoria on pakottanut meidät näkemään ristiriidassa jotakin tieteellisesti hyväksyttävää, siis »tieteellisesti puhdasta».

Esimerkiksi se joka antiikin kreikkalaisessa ajatusympäristössä olisi alkanut pitää käsitöiden ja ruumiillisen työn elämänpiiriä aidoimman tiedon lähteenä, olisi kai valinnallaan väkisin siirtänyt »puhtaat» ideat, abstraktiot ja teoriat lian tai muiden epäilyttävien asioiden läheisyyteen. Hän olisi joutunut muuttamaan radikaalisti kulttuurinsa alkusanojen tulkintaa. »Lika» tarkoittaa usein vain sitä, minkä tahdomme torjua, mutta on tähän tehtävään sopiva järjestäjä- ja kokoojasana, koska käsityksemme liasta ei useinkaan perustu järkeilyyn, vaan on suorastaan tiedostamaton, esikäsitteellisesti holistinen ja aika vaikeasti muutettavissa. »Lian» ja »puhtauden» asemaa varjelee koskemattomuuden vyöhyke, joka tekee niiden

merkityksistä suorastaan transsendentaalisia (suhteessa epä-dialektisiin käsitteisiin).

Tänään maailmaa hallitsee modernin tekniikan, tuotanto- ja markkinointikoneistojen, sähköisen tiedonvälityksen ja kansainvälisen viihteen voimat, ja usein ajatellaan, että sen joka aikoo maailmaa muuttaa, on tutustuttava näihin voimiin. Voimme tietenkin käyttää sanoja »puhdas» ja »likainen» siten, että se joka näihin voimiin ei tutustu, rajaa maailmansa kovin ahtaasti ja pitää siten kätensä liian puhtaina. Joka näin puhuu, ei oikeastaan usko, että tuotannon, viihteen ja demokratian maailma olisi kovin likainen. Hänelle »lika» luultavasti tarkoittaa edelleen sitä vanhaa ja alkuperäistä likaa, mutta hän omaksuu keskustelussa taktisista syistä vastustajansa näkökulman ja tarkoittaa: Todellinen elämä ja maailma, siis erityisesti tuotannon, viihteen ja demokraattisen politiikan maailma, ei ehkä ole kaikkien mielestä kovin kaunis tai puhdas, mutta se joka ei tähän maailmaan halua tutustua, vierastaa oikeaa elämää ja syyllistyy torjuntaan.

Mutta yllä olevan selityksen uskottavuutta heikentää se, ettei sen esittäjä suinkaan pidä ruumiillista työtä puhtaana. Modernilla tekniikalla tehostettu demokratia on vapauttanut lähes kaikki länsimaalaiset ruumiillisesta työstä, ja se joka sitoutuu tekniikan, modernin tuotannon, sosiaalisen edistysksen ja viihteen maailmaan, ei joudu juuri koskaan kirjaimellisesti likaamaan käsiään. Päin vastoin, demokratian ja viihteen nykymaailma houkuttelee vahvaan torjuntaan, asenteeseen missä tietoinen ja tiedostamaton on jyrkästi erotettu toisistaan. Tiedostamattomaan on työnnetty monia kiusallisia aiheita, jotka eivät sovi edistysuskon, tiedeuskovaisuuden, humanismin ja demokratia-ihanteiden kyllästämään maailmankuvaan. Ole-

tetaan siis että »lialla» vielä tarkoitetaan jotakin alkuperäistä, ruumiiseen, raskaaseen työhön, ponnisteluun, väsymiseen ja kipuun viittaavaa, jotakin mikä on monissa korkeakulttuuri-sissa yhteyksissä ollut vahvasti torjuttua, ja johon on liittynyt voimakkaita tiedostamattomia impulsseja. Tällöin tekniikan, demokratian ja viihteen maailmaan heittäytyvän henkilön ei tietenkään missään alkuperäisessä mielessä voi sanoa likaa- van käsiään. Hän likaa kätensä korkeintaan siinä mielessä, et- tä joutuu tinkimään totuudesta saavuttaakseen taloudellista etua ja sosiaalista arvostusta.

Tässä valossa ihminen, joka lopulta joutuu alkuperäisessä mielessä likaamaan kätensä, astuu samalla syrjään, usein syr- jäytyykin, ja kääntää selkensä sille tekniikan, demokratian ja viihteen liitolle, jota kutsutaan länsimaalaiseksi elämäntyy- liksi. Hän tulkitsee likaisuuden toisin, koska hän tahtomat- taankin julistaa likaiseksi sen, mille kääntää selkensä. Likais- ta ei olekaan enää raskas työ, maan tonkiminen, metsätyöt kä- sivoimin pakkasessa, menneiden talousjärjestelmien verstaat, omavarainen vanhan kunnostaminen, jäteasemien romukasat, puulämmitys, ulkohuusit, mätänevät puuveneet, hämäret, ve- toiset ja suttuiset asumukset... Likaista ei olekaan kunnon son- ta ja törky, haisevat haalarit eteisen naulassa, ahtaat ja tunk- kaiset työmaaparakit, kalastajien ja kalanperkaajien suttuiset kahvitilat. Likaista ovat uudet kiiltävät autot, kaikki nuo uu- det ja selvästi liian suuret koneet niin maa- ja metsätaloudes- sa kuin teollisuudessakin, varsinkin digitaaliset koneet, tieto- tekniikan keksinnöt, kaikki uudet rakennukset, kaikki uuden valmistaminen uusista raaka-aineista, lähes koko elintarvike- teollisuus, kaikki viihde, journalismi, internet... Likaista on loputon kouluttautuminen, tutkimus, lomailu, hallinnointi,

tehostaminen... Likaista on maailmanlaajuinen edistyksen, tekniikan, demokratian ja viihteen liitto, joka nielaisee ja tuhoaa paikalliskulttuurit...

Tässä uudelleen suunnatussa valossa moderni hyvinvointivaltio on kapitalistisella ylituotannolla ylläpidetty sievistetty orjavaltio, missä orjat on korvattu koneilla. Orjien modernit omistajat säilyttävät kuitenkin orjanomistajan sielun, orjakulttuurin rakenteen sielussaan, koska se jota orja palvelee, ei uskalla itse tarttua likaan. Hän pitää siankokoista lemmikkiä mutta kieltäytyy huomaamasta, että kaikkien lemmikkieläinten pitäminen on automaattisesti eläinrääkkäystä; hän syö sikaakin muttei halua tietää yksityiskohtia siitä, miten siasta tulee sika-ateria. Hyvinvointivaltion ja kulutusvaltion rakenne vie-roittaa nykyaikaiset orjanomistajat lähiluonnon äidinrinnasta, ja vahingoittaa heidän tietokäsitystään hieman samalla tavalla kuin antiikin Kreikan orjavaltion rakenne vahingoitti antiikin filosofien tietokäsitystä. Näin modernin tekniikan, sosiaalisen edistyksen ja viihteen maailma on oleellisilta osiltaan Platonin, Aristoteleen ja Paavalin kehittämän puhtausihanteen jatkumoa.

Suurin muutos, minkä Karl Marxin teoriat ovat maailmassa synnyttäneet, on ollut siinä, että kapitalistiset ajatustottumukset ovat saaneet pysyvän sijan palkkatyöläisenkin sielussa: työläinen on todellakin opetellut myymään työvoimaansa markkinahinnalla. No, muutos se on tämäkin, mutta kannattaako siitä tehdä suurta ohjelmanumeroa, esimerkiksi Feuerbach-teesien kaltaista mahtailevaa julistusta. Muutos on laadullisesti yhtä heikko kuin galileiläisen tieteen »vallankumous», joka on neljäsataa vuotta keksinyt pyörää yhä uudelleen ja uudelleen. Maailmaan sulautuva maailman muuttaja maa-

ilmallistuu ja voi saada aikaan vain pieniä, määrällisiä ja as-
teettaisia uudistuksia, joiden laadulliset seuraukset ovat vä-
hintäänkin kyseenalaisia, vaikka edistysuskon ja tiede-tekniii-
kan uusmytologia julistaisikin »vallankumoukseksi» sen, että
maailma on täytetty pienillä digitaalisilla vekottimilla.

Venäjän verinen Lokakuun vallankumous oli ajatukselli-
sesti vähäverinen. Uutta ihmistä se ei synnyttänyt. Se synnytti
lähihistorian ehkä raaimmat luokkamurhat ja kansanmurhat.
Ranskan Suuri vallankumous paljasti valistuksen kaksoiskas-
vot terrorikauden verisessä katuteatterissa: Feodaaliherrojen
harrastelijamaiset ja satunnaiset verilöylyt koneellistettiin ja
tuotteistettiin, väkivalta demokratisoitiin massaviihteeksi, te-
levisioiviihteeksi ennen televisiota. Esimerkiksi sosiaalisen ta-
sa-arvon keskeiset ideat oli muotoiltu ja osittain toteutettu-
kin jo uuden ajan alun reformoiduissa eurooppalaisissa pik-
kukaupungeissa – mitään suurta ajatusmullistusta ei Ranskan
vallankumous enää synnyttänyt, puhumattakaan nyt myö-
hemmistä poliittisista kumouksista Euroopassa.

Muutokset sosiaalisessa ja poliittisessa ajattelussa uuden-
ajan alun jälkeen ovat olleet pieniä. Esimerkiksi kysymykset,
omistaako tuotantokoneiston valtio vai yksityinen, miten ta-
saisesti yhteiskunnallinen ja taloudellinen »hyvä» jaetaan tai
miten vahvaksi »julkinen sektori» paisutetaan, on asetettu si-
ten, että keskeinen poliittinen ongelma hämärtyy. Erityisen
hämärtävä on tuollainen kysymyksenasettelu ympäristökrii-
sin kuristamassa maailmassa. Vastattiinpa kysymyksiin mi-
ten tahansa, sosialistista valtiota ja hyvinvointivaltiota ei saa-
da laadullisesti erilleen edes libertaanis-kapitalistisesta mini-
mivaltiosta, koska kysymyksenasettelun taustalla vaikuttavaa

ihmiskäsitystä ja käsitystä omistamisesta, puhumattakaan ihmisen luontosuhteesta, ei ole oleellisesti muutettu.

Yksityisen omistusoikeuden kumoaminen, joka käytännössä tarkoittaa yksityisen omistamisen korvaamista yhteisomistuksella, ei muuta omistamisen käsitettä. Väite etteivät Karl Marxin ajattelu ja teoriat olisi mitenkään vastuussa näiden ajatusten ja teorioiden nimissä tehdyistä luokkamurhista ja kansanmurhista, ei kestä tarkastelua. Jos ihmisen luontosuhde on oleellisesti tekninen, jopa teollinen, kuten Marx opetti, on ihmisen mielikin oleellisesti tekninen ja teollinen tuote. Tuotteen tavoin sitä voidaan siis tarpeen mukaan muokata ja hyödyntää – ja esimerkiksi proletariaatin diktatuurissa myös tuhota ilman estoja. Talousreduktionismi, väite että talouden lait säätelevät ihmismielen ja kulttuurin kaikkia kerrostumia, pätee vain vieraantuneessa kulttuurissa, ja vieraantuneessakin kulttuurissa, sen kielessä ja kokemuksessa, talouden määräävä suhde kulttuuriin toteutuu vain tilastollisessa tai keskiarvoisessa mielessä.

Maailmaa on radikaalisti muuttanut vain sellainen ajattelu, joka on kääntänyt selkänsä oman aikansa maailmallisuudelle. Tämä on väistämätöntä, koska vaihtoehtoinen ihmiskäsitys, todellisuuskäsitys ja luontokäsitys voi syntyä vain »maailman ulkopuolella», siis riittävän etäällä maailmasta ja julki-suudesta, taloudellisen menestyksen ja arvostetun sosiaalisen aseman tavoittelusta. Paavalin ajatustavoissa oli ehkä maailmaa muuttavaa voimaa niin kauan kuin kristityt olivat hämää ja konspiratiivista sakkia Rooman valtakunnan kulttuurisella reunalla. Dialektiikan heikkouksien takia muutos jäi kuitenkin puolitiehen ja jähmettyi sinne kristillisen liikkeen virallistuesssa valtiolliseen asemaan. Jotakin kristillisyyden

alkuperäisestä maailmalle vieraasta hengestä ilmaantuu vielä Kierkegaardin myöhäisiin päiväkirjamerkintöihin: jota Jumala rakastaa, ei löydä maailmasta mitään todella arvokasta ja menettää elämänhalunsa. Lopulta epäpyhä liitto vallanpitäjien kanssa tuhosi niin katolisen kuin reformoidunkin kirkon filosofisen ja poliittisen uskottavuuden. Jeesus ei totisesti olisi nainut sen paremmin Rooman kirkon kaltaista kullalla koristeltua, ylipainoista morsianta kuin luterilaisen kirkon marttaa, joka on kiinnostuneempi pullataikinansa kohoamisesta kuin taivaan kuningaskunnasta.

Platon heikensi dialektiikan kasvua ja mahdollisuuksia puhdistamalla filosofista ajattelua ruumiillisuudesta, aistillisuudesta ja käsien töistä, ja Aristoteleelle lankesi tämän jälkeen tehtäväksi muotoilla selväsanainen ristiriidattomuusperiaate. Paavalin kohdalla dialektiikan puute ilmeni haluna torjua pahuus Jumalan ja kristillisen mielen ulkopuolelle. Mutta nykymaailmassa, kun sosiaalinen edistys on tasoittanut puhtausihanteet tasaisesti koko sekularisoituun maailmaan, ajattelun suunnanmuutos, esimerkiksi sellainen mikä helpottaisi ympäristökriisiä, tuskin löytyy näistä puhtausihanteista ja niiden nykyversioista, siis viihteen, tekniikan ja etiikan ihan-teista. Puhtaus on tulkittava jälleen kerran dialektisesti toisin: meidän on työnnettävä kätemme takaisin alkuperäiseen son-taan.