

Karl Marx
Friedrich Engels

PYHÄ PERHE
ELI KRIITTISEN
KRITIIKIN KRITIIKKIÄ

BRUNO BAUERIA JA KUMPPANEITA VASTAAN¹¹⁰

*Kirjoitettu syys—marras-
kuussa 1844*

*Julkaistu erillisenä kirjana
1845 Frankfurt am Mainissa*

Werke, Bd. 2, S. 2—223

ESIPUHE

Reaalisen humanismin vihollisista vaarallisin on Saksassa *spiritualismi* eli *spekulatiivinen idealismi*. Se korvaa *todellisen yksilöllisen ihmisen »itsetietoisuudella»* tai *»hengellä»* ja opettaa evankelistan sanoin: »Henki on altis, mutta liha on heikko.» On selvää, että tämä ruumiiton henki on henkevää vain omissa kuvitelmissaan. Kun vastustamme *Bauerin* kritiikkiä, vastustamme juuri *spekulaatiota* joka uusintaa itsensä *pilakuvana*. Näemme sen *kristillis-germaanisen* periaatteen huipentuneimmaksi ilmaukseksi: tuo periaate tekee viimeisen yrityksensä muuntaessaan itse *»kritiikin»* tuonpuoleiseksi voimaksi.

Esityksemme käsittelee ensisijaisesti *Bruno Bauerin* »Allgemeine Literatur-Zeitungia»¹¹¹ — sen kahdeksan ensimmäistä nidettä ovat edessämme —, koska siinä huipentuvat *Bauerin* kritiikki ja samalla *ylipäänsä saksalaisen spekulatiivisuuden* mielettömyydet. Mitä enemmän kriittinen kritiikki (»Literatur-Zeitungin» esittämä kritiikki) filosofian kautta vääristää todellisuuden suoranaisesti hullutukseksi, sitä opettavaisempaa se on.— Katsokaamme esimerkiksi *Faucheria* ja *Szeligaa*.— »Literatur-Zeitungin» tarjoaman aineiston avulla spekulatiivisen filosofian harhakuvitelmia voidaan valaista myös laajemmalle lukijakunnalle. Tämän pyrimme kirjassamme tekemään.

Esityksemme *kohde* määrää luonnollisesti itse esitystämme. Kriittinen kritiikki jää joka suhteessa Saksan teoreettisen ajattelun jo saavuttaman tason *alapuolel-*

le. Tarkastelemamme kohteen luonne siis oikeuttaa meidät sivuuttamaan *tässä* tuon kehityksen laajemman arvioinnin.

Enemmänkin, kriittinen kritiikki pakottaa meidät esittämään jo saavutetut tulokset *sellaisinaan* kritiikkiä vastaan.

Niinpä julkaisemme tämän kiistakirjoituksen ennen niitä itsenäisiä teoksia, joissa tulemme esittämään — luonnollisesti kumpikin omasta puolestamme — positiivisen näkemyksemme uusista filosofisista ja sosiaalisista opeista ja samalla positiivisen suhteemme näihin.

Pariisissa syyskuussa 1844

Engels. Marx

I l u k u

KRIITTINEN KRITIIKKI KIRJANSITOJAMESTARIN HAHMOSSE ELI KRIITTINEN KRITIIKKI HERRA REICHARDTINA

Miten ylevästi kansanjoukon yläpuolella kriittinen kritiikki näkeekin olevansa, tuntee se silti rajatonta sääliä joukkoa kohtaan. Niin on kritiikki joukkoa rakastanut, että se on lähettänyt ainokaisen poikansa, jottei yksikään, joka häneen uskoo, hukkuisi vaan saisi kriittisen elämän. Kritiikki tulee joukoksi ja asuu keskuudessamme, ja me näemme sen loiston isän ainokaisen pojan loistona. Toisin sanoen kritiikki tulee sosialistiseksi ja puhuu »pauperismia käsittelevistä kirjoituksista». ¹¹²

Sen mielestä ei ole rikos olla jumalan kaltainen; se luovuttaa itsensä (entäussert sich selbst), omaksuu kirjansitojamestarin hahmon ja alentaa itsensä mielettömyyteen asti — jopa kriittiseen, vierailta kielillä lausuttuun mielettömyyteen. Kritiikki, jonka taivaallinen, neitseellinen puhtaus kauhistuen perääntyy syntisen, spitaalisen joukon kosketusta, voittaa itsensä siinä määrin, että se ottaa huomioon »*Bodzins*»* ja »kaiken pauperismia käsittelevän lähdekirjallisuuden» ja »on jo vuosien ajan vaihe vaiheelta seurannut tätä aikamme tautia». Se halveksuu kirjoittamista asiantuntijoille, se kirjoittaa suurelle yleisölle, karsii kaikki vierasperäiset ilmaukset, kaiken »latinalaisen hiusten halkomisen, kaiken turhantarkan kieleilyn». Kaiken tämän se karsii *muiden* kirjoituksista, sillä olisihan toki liikaa vaatia, että kritiikki itse alistuisi näihin »hallintomiesten määräilyihin». Kuitenkin se itse tekee osittain juuri näin, se luopuu — joskaan ei sanoista, niin kuitenkin sisällöstään — ihailtavan hel-

* Reichardt in virheellisesti kirjoittama Charles Dickensin salanimi Boz. *Toim.*

pontuntuisesti, ja kukapa voisi syyttää sitä »käsittämättömien vierasperäisten sanojen rökkiöiden» käyttämisestä, kun se itse järjestelmällisesti antaa aihetta otaksua, että nuo sanat ovat jääneet myös sille käsittämättömiksi? Seuraavassa on muutamia kritiikin jatkuvasti käyttämistä ilmauksista:

»Siksi *kerjäläisyyden instituutiot* ovat heille kauhistus.»

»Vastuuoppi, jonka mukaan jokaisesta *ihmisajatuksen liikahduksesta tulee Lootin vaimon kuva.*»

»Tämän todella *syvämielisen taidarakennelman lakikivelle.*»

»Tässä on Steinin poliittisen testamentin pääsisältö, testamentin, jonka tuo suuri valtiomies luovutti hallitukselle ja kaikille *sen tutkimuksille* jo ennen vetäytymistään aktiivisesta palveluksesta.»

»Tällä kansalla *ei* tuolloin vielä ollut mitään ulottuvuuksia niin laaja-alaista vapautta varten.»

»Kun hän valtio-oikeudellisen tutkimuksensa lopuksi *parlamentoi* melkoisen varmana, että puuttuu enää vain luottamusta.»

»Valtiota kohottavalle miehekkäälle ymmärrykselle, joka nousee jokapäiväisyyden ja ahdasmielisen pelon yläpuolelle, historiassa muodostuneena ja muiden maiden yleistä valtiolaitosta koskevien eloisien havaintojen ruokkimana.»

»Yleisen kansallishyvinvoinnin kasvattaminen.»

»Viranomaisten valvonnan alla jäi vapaus *Preussin kansan kutsumuksen rinnassa* kuolleeksi.»

»*Kansanorgaaninen* sanomalehtitoimi.»

»Kansa, joka myös herra Brüggemannilta saa *kastetodistuksen kypsyystään.*»

»Varsin räikeä ristiriita muihin *määreisyyskiin* nähden, joita on esitetty kirjoituksessa kansan ammattikelpoisuudesta.»

»Inha omanvoitonpyynti häivyttää nopeasti kaikki *kansalishahdon* *hourekuvat.*»

»Himo kahmia paljon jne. oli se henki, joka kulki läpi koko restauraation ajan ja *melkoisella indifferenssin kvantiteetilla* yhdistäytyi uuteen aikaan.»

»*Preussin maalaismiesmäisessä kansallisuudessa* havaittava hämärä poliittisen merkittävyyden käsite *lepää suurenmoisen historian muistolla.*»

»Vastenmielisyys katosi ja muuntui täydellisen hurmion tilaksi.»

»Tämän ihmeellisen siirtymän aikana kukin omalla tavallaan *asetti vielä näkyviin erityisiä halujaan.*»

»Katekismus, jonka hurskastelevan salomolaisen kielen sanat pehmeästi kuin kyyhkynen — tsirp, tsirp! — kohoavat mahtipontisuuden ja *ukkosenkaikeisten aspektien piiriin.*»

»*Kolmenkymmenenviiden vuoden laiminlyöntien koko diletanttisuus.*»

»Kaupunkilaisten joutuminen erään entisen hallintoviranomaisensa liian räikeän vihanryöpyn kohteiksi olisi vielä voitu sietää edustajillemme ominaisen tyynesti, ellei Bendan käsitys vuoden 1808 kaupunkijärjestyksestä osoittaisi muhamettilaista käsitteilyä kaupunkijärjestyksen olemukseen ja käyttöön.»

Kautta herra Reichardt in esityksen vastaa tyyllillistä rohkeutta itse kehittelyn rohkeus. Hänen siirtymänsä ovat seuraavanlaisia:

»Herra Brüggemann... vuosi 1843... valtioteoria... jokainen rehellinen mies... sosialistiemme suuri vaatimattomuus... luonnolliset ihmeet... Saksalle asetettavat vaatimukset... ylikuunnolliset ihmeet... Abraham... Philadelphia... manna... leipurimestari... mutta koska puhumme ihmeistä, niin toikin Napoleon» jne.

Näiden poimintojen jälkeen ei enää olekaan mitään syytä ihmetellä sitä, että kriittinen kritiikki vielä »selittää» erästä lausetta jota se väittää »kansantajuisella kielellä ilmaistuksi»: se nimittäin »varustaa silmänsä orgaanisella voimalla tunkeutuakseen läpi sekasorron». Tässä kohdin on todettava että itse »kansantajuinen puhe- tapakaan» ei enää voi jäädä kriittiselle kritiikille käsittelemättömäksi. Kritiikki oivaltaa, että kirjailijantie väistämättä jää mutkaiseksi, ellei tielle astuva tekijämies ole kyllin voimakas tien suoristamiseen, ja antaa siten luonnollisesti kirjailijan suoritettaviksi »matemaattisia toimituksia».

On itsestään selvää — ja historia, joka todistaa kaiken mikä on itsestään selvää, todistaa myös tämän — että kritiikki ei tule joukoksi itse joukoksi jäädäkseen, vaan se haluaa näin vapauttaa joukon joukoittaisesta joukkomaisuudestaan, siis ylittää joukon kansantajuisen puhettavan ja korvata sen kriittisen kritiikin kriittisellä kielellä. Kun kritiikki opettelee joukon kansantajuista kieltä ja kohottaa tämän karkean katukielen kriittisesti kriittisen dialektiikan ylitsevuotaviksi ajatushienouksiksi, on tämä alennuksen alin aste.

I I l u k u

KRIITTINEN KRITIIKKI »MUHLEIGNERINA» 113

ELI KRIITTINEN KRITIIKKI
HERRA JULES FAUCHERINA

Kun kritiikki vieraskielisiin mielettömyyksiin alentamalla on tehnyt mitä tärkeimpiä palveluksia itsetietoisuudelle ja samalla siten vapauttanut maailman pauperismista, alentuu se vielä *mielettömyyteen käytännössä ja historiassa*. Se perehtyy »*Englannin päivänpolttaviin kysymyksiin*» ja esittää aidon *kriittisesti Englannin teollisuuden historian pääpiirteet*.¹¹⁴

Vain itseään totteleva, itsessään täydellinen ja itse-riittäinen kritiikki ei tietenkään saa tunnustaa historiaa sen todellisen kulun mukaiseksi. Sehän merkitsisi keltottoman joukon ja sen koko joukkomittaisen joukkomaisuuden tunnustamista, kun itse asiassa tehtävänä on joukon vapauttaminen joukkomaisuudestaan. Niinpä historia vapautetaan joukkomaisuudestaan, ja kohdettaan *vapaasti* tarkasteleva kritiikki huutaa historialle: *Sinun on pitänyt tapahtua sillä-ja-sillä tavalla!* Kritiikin lait vaikuttavat *takautuvasti*: *ennen* kritiikin määräyksiä historia kulki aivan toisin kuin *se niiden jälkeen on kulkenut*. Niinpä joukkomainen, niin kutsuttu *todellinen* historia poikkeaa merkittävästi *kriittisestä* historiasta, jonka kulkuväylänä on »*Literatur-Zeitungin*» nide VII neljänneltä sivulta lähtien.

Joukkomaisessa historiassa ei ollut *tehdaskaupunkeja* ennen *tehtaita*. Kriittisessä historiassa, jossa — kuten jo *Hegelillä* — poika synnyttää isänsä, ovat *Manchester, Bolton* ja *Preston* kukoistavia tehdaskaupunkeja ennen kuin tehtaita vielä ajateltiinkaan. Todellisessa historiassa erityisesti *Hargreavesin* »*Jenny*» ja *Arkwrightin* »*Throstle*» (läikelankakehruukone) muodostuivat *puuvillateollisuuden* perustaksi, ja *Cromptonin* »*Mule*» puolestaan on vain

jennyyn tehty parannus, jossa on käytetty uudelleen keksittyä Arkwrightin periaatetta. Mutta kriittinen historiapa osaa tehdä erotteluja; se halveksii jennyn ja throstlen yksipuolisuuksia ja antaa kruunun mullelle pitäen sitä äärimmäisyyksien spekulatiivisena identtisyysenä. Todellisuudessa throstlen ja mulen keksiminen teki heti mahdolliseksi *soveltaa vesivoimaa* näihin koneisiin. Kriittinen kritiikki kuitenkin erottaa karkean historian yhteen sysäämät periaatteet toisistaan ja sallii mainitun soveltamisen alkaa vasta myöhemmin, jonakin aivan erityisenä. Todellisuudessa höyrykone *keksittiin ennen* kaikkia muita yllä mainittuja laitteita, mutta kritiikki esittää sen kokonaisuuden kruununa ja siten myös *vii-meisenä*.

Liverpoolin ja Manchesterin väliset *kauppayhteydet* nykyisessä merkityksessään olivat todellisuudessa englantilaisten tavaroiden viennin seurausta. Kritiikin mukaan nämä kauppayhteydet ovat viennin *syy* ja sekä kauppayhteydet että vienti näiden kaupunkien keskinäisen läheisyyden seuraus. Todellisuudessa miltei kaikki tavarat kulkevat Manchesterista mannermaalle *Hullin* kautta. Kritiikin mukaan ne kulkevat *Liverpoolin* kautta.

Todellisuudessa englantilaisissa tehtaissa esiintyy kaikenlaisia *palkka-asteita* puolestatoista šillingistä neljäänkymmeneen ja ylikin. Kritiikin mukaan maksetaan vain *yhtä* määräpalkkaa, joka on 11 šillinkiä. *Kone* korvaa todellisuudessa *käsityön*, kritiikin mukaan se korvaa *ajattelun*. Todellisuudessa on työläisten *yhteenliittyminen* palkankorotusten vaatimiseksi *Englannissa* sallittu; kritiikin mukaan se taas on kielletty, sillä johonkin luvan saadakseen on joukkojen ensin kysyttävä kritiikin mielipidettä. Todellisuudessa *tehdastyö* on varsin *näännyttävää* ja aiheuttaa erityisluonteisia sairauksia, joista on laadittu jopa kokonaisia lääketieteellisiä teoksia. Kritiikin mukaan taas »ylenmääräinen rasitus ei haittaa työntekoa, sillä kone tuottaa työssä tarvittavan voiman». Todellisuudessa kone on kone. Kritiikin mukaan sillä on *tahto*: koska kone ei levähdä, ei työläinenkään voi pitää lepoa ja on siten vieraan tahdon alainen.

Tämä ei kuitenkaan ole vielä mitään. Kritiikki ei voi tyytyä Englannin *joukkomaisiin puolueisiin*. Se luo uusia

puolueita, se luo »tehdaspuolueen», josta historia sille olkoon kiitollinen. Toisaalta se sysää tehtailijat ja tehdastyöläiset yhdeksi joukkomaiseksi laumaksi — mitäpä kukaan moisista pikkuseikoista välittäisi! — ja julistaa, että työläiset kieltäytyivät tukemasta Anti-Corn-Law Leaguen¹¹⁵ rahastoa vain köyhyytensä takia eivätkä pahaa tahtoaan tai chartismiin¹¹⁶ vaikutuksesta kuten tyhmät tehtailijat luulivat. Se julistaa edelleen, että Englannin viljalakien poistaminen edellyttää maapäiväläisten suostuvan palkanalennuksiin. Tähän meidän on kuitenkin alamaisimmin huomautettava, että tämä kurjuudessa elävä luokka ei enää voi luopua yhdestäkään pennistä joutumatta kerta kaikkiaan nälänhätään. Kritiikki julistaa että Englannin tehtaissa työskennellään kuusitoista tuntia. Kuitenkin Englannin typerän epäkriittinen laki huolehtii siitä, että työaika ei voi ylittää kahtatoista tuntia. Kritiikki julistaa että Englannista on tuleva koko maailman valtava työpaja. Kuitenkin epäkriittiset, joukkomaiset amerikkalaiset, saksalaiset ja belgialaiset kilpailullaan vähitellen vievät englantilaisilta markkina-alueen toisensa jälkeen. Vihdoin se julistaa että enempää Englannin omistamattomat kuin maan omistava luokkakaan eivät tunne omaisuuden keskittymistä ja sen seurauksia työtä tekeville luokille. Kuitenkin tyhmät chartistit uskovat tuntevansa omaisuuden keskittymisen varsin hyvin, *sosialistit* taas luulevat kuvanneensa seikkaperäisesti jo aikoja sitten tuon keskittymisen seurauksia ja itse toryt ja whigit, kuten *Carlyle*, *Alison* ja *Gaskell*, ovat omilla teoksillaan osoittaneet ne tuntevansa.

Kritiikki julistaa, että lordi *Ashleyn* ehdotus *kymmenen tunnin laiksi*¹¹⁷ on puolinen kultaisen keskittien toimenpide ja että lordi Ashley itse on »tosi perustuslailisen toiminnan mallikuva». Kuitenkin tuo toimenpide on tähän asti Englannin tehtailijoiden, chartistien ja maanomistajien, lyhyesti sanoen maan koko joukkomaisuuden mielestä ollut kerrassaan radikaalin periaatteen ilmaus, tosin varsin lievä. Asettaisihan se kirveenterän ulkomaankaupan ja siten tehdasjärjestelmän juurille — eikä vain asettaisi, vaan iskisi syvälle juuriin. Mutta kriittinen kritiikkipä tietää asian paremmin. Se tietää että kymmenen tunnin työpäivän kysymystä käsiteltiin

jossain alahuoneen »valiokunnassa». Epäkriittiset sanomalehdet tosin yrittävät uskotella tämän »valiokunnan» olleen *itse alahuone*, nimittäin »*koko alahuoneen komitea*», mutta kritiikin on välttämättä ylitettävä nämä Englannin perustuslain kummallisuudet.

Kriittinen kritiikki, joka itse *synnyttää vastakohtansa* — *joukon tyhmyyden*, synnyttää myös Sir James Grahamin tyhmyyden ja panee englannin kielen kriittisen ymmärtämyksen turvin hänen suuhunsa sanoja, joita tuo epäkriittinen sisäministeri ei koskaan ole lausunut. Ja tämä vain siksi että kritiikki voisi Grahamin tyhmyyden taustalla säteillä entistä kirkkaammin. Se väittää Grahamin sanoneen, että tehtaiden koneet käytetään loppuun 12 vuodessa riippumatta siitä käyvätkö ne päivittäin 10 vai 12 tuntia, joten kymmenen tunnin laki veisi kapitalistilta mahdollisuuden uusintaa koneisiin sijoitettu pääoma koneiden työllä 12 vuodessa. Kritiikki osoittaa, että tällöin se on pannut Sir James Grahamin suuhun virhepäätelmän, sillä kone joka päivittäin toimii viisi kuudesosaa ajasta pysyy luonnollisesti myös pitemmän ajan käyttökunnossa.

Vaikka kritiikki onkin varsin oikeassa esittäessään tämän huomautuksen omaa virhepäätelmäänsä vastaan, on kuitenkin toisaalta myös myönnettävä itse Sir James Grahamin sanoneen, että koneen on kymmenen tunnin lain vallitessa toimittava sitä nopeammin mitä enemmän sen toiminta-aikaa rajoitetaan (kritiikki itse lainaa tämän toteamuksen, niteessä VIII, s. 32) ja että tällä edellytyksellä loppuunkulumisaika pysyy samana, nimittäin 12 vuotena. Tämä on syytä tunnustaa erityisesti siksi, että tunnustus koituu »K r i t i i k i n» kunniaksi ja ihanuudeksi. Onhan ainoastaan K r i t i i k k i sekä itse tehnyt että itse jälleen ratkaissut virhepäätelmän. Kritiikki on yhtä jalomielinen lordi *John Russellille*, jonka se valheellisesti väittää pyrkivän muuttamaan poliittista valtiomuotoa ja vaalijärjestystä. Tästä meidän on pääteltävä, että joko kritiikin taipumus tuottaa tyhmyyksiä on määrättömän voimakas tai sitten lordi John Russellista kahdeksan viimeksi kuluneen päivän aikana on tullut kriittinen kritiikko.

Todella suuremmoisesti ryhtyy kritiikki kuitenkin

sepittämään tyhmyyksiä, kun se huomaa että Englannin työläisten kiinnostus tähän kysymykseen on vain »osittaista», vaikka osoittautuukin että »myös työajan lakisääteinen rajoittaminen on herättänyt heidän huomiotaan».

Siis niiden työläisten kiinnostus, jotka huhti- ja toukokuussa pitivät kokouksen toisensa jälkeen, laativat julistuksen toisensa jälkeen, ja tekivät tämän kaiken kymmenen tunnin lakiesityksen puolesta. Työläisten, jotka olivat intoutuneempia kuin kertaakaan kahteen vuoteen ja joiden innostus ylti tehdasalueiden äärestä toiseen. Kritiikin suuri hetki on kun se tekee suuren, loistokkaan, ennen kuulumattoman havainnon, että »suurin osa työläisten toiveista suuntautuu viljalakien poistamisen tarjoamaan välittömämpään apuun, ja näin tulee tapahtumaan kunnes näiden toiveiden nyt jo varmaan epäilyksetön täyttyminen käytännössä osoittaa heille lakien poistamisen hyödyttömyyden». Näin kritiikki puhuu työläisistä, jotka ovat tottuneet heittämään kaikissa julkisissa kokouksissa viljalakien poistajat ulos puhujanpaikalta, työläisistä joiden ansiota on että viljalakien vastainen liitto ei enää uskalla pitää julkisia kokouksia yhdessäkään Englannin tehdaskaupungissa, työläisistä, jotka katsovat tuon liiton ainoaksi viholliseksi ja joita toryt tukivat kymmenen tunnin lakia käsiteltäessä, kuten miltei aina ennenkin vastaavissa kysymyksissä. Onpa myös hienoa, kun kritiikki keksii, että »työläiset antavat *chartismin* laveiden lupailujen yhä edelleen houkutella itseään», vaikka chartismi ei ole mitään muuta kuin yleisen mielipiteen poliittinen ilmaus työläisten keskuudessa. On hienoa, kun kritiikki absoluuttisen henkensä syvyyksissä huomaa, että »kaksinaiset puoleryhmittymät, poliittinen ryhmittymä ja maan- ja myllynomistajien ryhmittymä, eivät enää halua niivoutua yhteen ja sattua päällekkäin». Tähän saakka ei kuitenkaan vielä tiedetty että maan- ja myllynomistajien ryhmittymä oli molempien omistajaluokkien lukumääräisen vähyyden ja samojen poliittisten oikeuksien (joiden kohdalla poikkeuksen muodostivat harvalukuiset päärit) johdosta niin laaja, että se oli aivan sama asia kuin poliittiset puoleryhmittymät, sen sijasta että olisi ollut poliittisten puolueiden johdonmukaisin il-

maus, niiden kärki. Ja onpa hienoa, kun kritiikki uskottelee että viljalakien poistajat eivät tietäisi sitä, että kun muut ehdot pysyvät samoina leivän hinnan alenemisesta seuraa työpalkan aleneminen ja kaikki pysyy entisellään. Kuitenkin nämä henkilöt odottavat, että täten sallitun työpalkan ja siten tuotantokustannusten alenemisen seurauksena markkinat laajenevat ja tämän seurauksena työläisten välinen kilpailu vähenee, jolloin palkka, suhteessa leivän hintoihin, voidaan pitää hieman nykyistä korkeampana.

Kritiikki, joka vastakohtaansa, mielettömyyttä vapaasti luodessaan liikkuu taiteellisen autuaana, sama kritiikki joka kaksi vuotta sitten huudahti: »Kritiikki puhuu saksaa, teologia latinaa»¹¹⁸, sama kritiikki on nyt oppinut *englantia* ja käyttää tilallisista nimeä »Landeigner» (land-owners)*, tehtaanomistajista nimeä »*Mühl-leigner*» (mill-owners; mill tarkoittaa englannin kielessä jokaista tehdasta, jonka koneet toimivat höyry- tai vesivoimalla), työläisiä se kutsuu »*käsiksi*» (hands), »väliintulon» sijasta se puhuu interferenssistä (interference). Rajattoman armeliaana syntisessä joukkomaisuudessa kieriskelevää englannin kieltä kohtaan kritiikki jopa alentuu sitä parantelemaan. Se poistaa englantilaisten pikkumaisen tavan asettaa ritarien ja baronettien »Sir»-arvonimi aina *etunimen* eteen. Joukko sanoo »Sir James Graham», kritiikki sanoo »Sir Graham».

Sen, että kritiikki uudistaa *Englannin* historiaa ja kieltä *periaatteesta* eikä *kevytmielisyyttään*, osoittaa tuota pikaa kritiikin *perusteellinen tapa* käsitellä *herra Nauwerckin historiaa*.

* Tilallista tai maanomistajaa tarkoittava saksan kielen termi on Grundbesitzer. *Suom.*

III l u k u

KRIITTISEN KRITIIKIN PERUSTEELLISUUS ELI KRIITTINEN KRITIIKKI HERRA J.:NÄ (JUNGNITZINA?) ¹¹⁹

Kritiikki ei voi sivuuttaa herra *Nauwerckin* äärettömän tärkeää kamppailua Berliinin filosofisen tiedekunnan kanssa. Onhan se itse kokenut samantapaista, ja sen on asetettava herra Nauwerckin kohtalot taustaksi jota vasten se voi entistä riipaisevampana esittää oman *erottamisensa Bonnista*.¹²⁰ Kritiikkihän on tottunut pitämään Bonnin juttua huomattavana vuosisadan tapauksena ja on jo kirjoittanut »kritiikin katkaisemisen filosofian», joten oli odotettavissa, että se vastaavalla tavoin tulee filosofisesti näpertämään kokoon Berliinin »kollision» yksityiskohtia myöten. Se osoittaa a priori*, että kaiken on täytynyt tapahtua näin eikä toisin; se osoittaa:

1. miksi filosofinen tiedekunta »kollidoi» välttämättä juuri valtiofilosofin eikä loogikon tai metafysiikon kanssa;

2. miksi tämä selkkaus ei voinut olla yhtä kova ja ratkaiseva kuin kritiikin selkkaus teologian kanssa Bonnissa;

3. miksi selkkaus oli oikeastaan tyhmyyttä, koska kritiikki oli keskittänyt kaikki periaatteensa ja kaiken sisältönsä yhteen jo Bonnin selkkauksessa ja maailmanhistoria nyt saattoi vain esittää kritiikin erinomaisuuksia ominaan;

4. miksi filosofinen tiedekunta katsoi, että kun hyökättiin herra Nauwerckin kirjoituksia vastaan, niin samalla hyökättiin itse tiedekuntaa vastaan;

5. miksi herra N[auwerckille] ei jäänyt muuta vaihtoehtoa kuin erota virasta;

* — ennakoita, kokemuksesta riippumatta. *Toim.*

6. miksi tiedekunnan täytyi puolustaa herra N[auwerck]iä, mikäli se ei halunnut luopua omasta asemastaan;

7. miksi »sisäinen jakautuma tiedekunnan olemuksessa välttämättä esiintyi siten», että tiedekunta piti samanaikaisesti sekä N[auwerck]iä että hallitusta olleen oikeassa ja väärässä;

8. miksi tiedekunta ei löytänyt N[auwerck]in kirjoituksista mitään perusteita hänen erottamiseksi;

9. mistä johtuu koko lausunnon epäselvyys;

10. miksi tiedekunta »oikeutetusti (!) uskoo (!) saavansa tieteellisenä instanssina (!) tutkia asian ydintä», ja vihdoin;

11. miksi tiedekunta kuitenkin ei halua ilmaista asiaa samalla tavoin kuin herra N[auwerck].

Kritiikki selvittää nämä tärkeät kysymykset harvinaisen perusteellisesti neljällä sivulla: Hegelin logiikan turvin se osoittaa, miksi kaikki tapahtui näin eikä mikään jumala olisi tätä voinut estää. Toisaalla kritiikki toteaa, että yhtäkään historian käännekohtaa ei vielä ole tiedostettu: vaatimattomuus kieltää sitä sanomasta että se on täydellisesti tiedostanut ainakin oman selkkauksensa ja Nauwerckin selkkauksen, jotka tosin eivät ole mitään käännekohtia mutta kritiikin mielestä toki ovat *käänteentekeviä*.

Kriittinen kritiikki, joka on itsessään »ylittänyt» *perusteellisuuden* »momentin», tulee »*tiedostamisen tyyneydeksi*».

I V l u k u

KRIITTINEN KRITIIKKI TIEDOSTAMISEN TYYNEYTENÄ ELI KRIITTINEN KRITIIKKI HERRA EDGARINA

1. FLORA TRISTANIN »TYÖVÄENLIITTO»¹²¹

Ranskalaiset sosialistit väittävät että työläinen tekee kaiken, tuottaa kaiken, eikä hänellä kuitenkaan ole mitään oikeuksia, hän ei omista kerrassaan mitään. Kritiikki vastaa herra *Edgarin*, ruumiillistuneen *tiedostamisen tyyneyden* suulla:

»Kaiken luomiseen vaaditaan voimakkaampi tietoisuus kuin työläisillä on. Lause on tosi vain käännettynä: työläinen ei tee mitään eikä hänellä siksi ole mitään, koska hänen työnsä on aina yksittäistä, hänen omiin tarpeisiinsa mitoitettua, vain päivästä toiseen yltävää.»

Kritiikki päättyy tässä sille abstraktion tasolle, jolla se katsoo vain omat ajatusluomuksensa ja koko todellisuuden kanssa ristiriitaiset yleisyydet »joksikin», jopa »*katkeksi*». Työläinen ei luo mitään, koska hän luo vain »yksittäistä», so. aistimellisia, kouraantuntuvia, hengettömiä ja kritiikittömiä esineitä, jotka puhtaan kritiikin silmissä ovat kauhistus. Kaikki todellinen ja eloisa on epäkriittistä, joukkomaista ja siten »ei mitään», ja ainoastaan kriittisen kritiikin ideaaliset, mielikuviukselliset luomukset ovat »*kaikki*».

Työläinen ei luo mitään, koska hänen työnsä jää yksittäiseksi ja on mitoitettu hänen pelkästään yksilöllisiin tarpeisiinsa, siis koska yksittäiset, toisiinsa liittyvät työalat on nykyisessä maailmanjärjestyksessä erotettu toisistaan ja asetettu toisiaan vastaan, lyhyesti sanoen koska työ ei ole *organisoitua*. Omalla lauseellaan kritiikki vaatii työn organisointia, mikäli käsitämme lauseen ainoalla mahdollisella järkevällä tavalla. Flora Tristan, jonka arvioinnissa tämä mahtava lause astuu

eesiin, vaatii samaa. Koska Flora Tristan on hävyttömästi rientänyt kriittisen kritiikin edelle, kohdellaan häntä en canaille.* Työläinen ei luo mitään. Tämä lause on sivumennen sanoen täysin järjetön riippumatta siitä, että *yksittäinen* työläinen ei tuota mitään *kokonaista*, mikä on tautologia. Kriittinen kritiikki ei luo mitään, työläinen luo kaikkea, jopa siinä määrin kaikkea että hänen henkisetkin luomuksensa saattavat koko kritiikin häpeään; tämän voivat englantilaiset ja ranskalaiset työläiset todistaa. Työläinen luo jopa *ihmisen*; kritiikko jää aina epäihmiseksi, vaikka hän voikin olla tyytyväinen siihen, että hän on kriittinen kritiikko.

»Flora Tristan on meille esimerkki naispuolisesta dogmaattisuudesta, joka haluaa itselleen kaavan ja muodostaa sen vallitsevan kategorioista.»

Kritiikki ei tee mitään muuta kuin »muodostaa kaavoja vallitsevan kategorioista», toisin sanoen vallitsevasta *Hegelin* filosofiasta ja vallitsevista sosiaalisista pyrinnoista. Se tekee kaavoja, ei mitään muuta kuin kaavoja, ja dogmatismen herjauksistaan huolimatta tuomitsee itsensä dogmatismiin, jopa *naispuoliseen dogmatismiin*. Se on vanha akka ja pysyy sellaisena, kuihtuneena ja leskeksi jääneenä *Hegelin* filosofiana joka ehottaa ja puhdistelee tympeäksi abstraktiksi kuivunutta ruumistaan ja koko Saksan alueelta vilkuilee itselleen kosijaa.

2. BÉRAUD ILOTYTÖISTÄ

Herra Edgar, jota sosiaaliset kysymykset kerrankin askarruttavat, puuttuu myös »*huorien olosuhteisiin*» (Nide V, s. 26).

Hän arvostelee Pariisin poliisipäällikkö Béraudin kirjaa, joka käsittelee prostituoituja, koska häntä vaivaa »*se näkökanta*, josta käsin Béraud tarkastelee ilotyttöjen asemaa yhteiskuntaan nähden». »Tiedostamisen tyyneys» on ihmeissään havaitessaan, että poliisimiehellä on nimenomaan poliisin näkökanta, ja antaa joukon ym-

* — halveksivasti. *Toim.*

märtää, että tuo näkökanta on täysin väärä. Omaa näkökantaansa se ei kuitenkaan anna ymmärtää. Tietenkään ei! Kun kritiikki puuhailee ilotyttöjen kanssa, ei voida vaatia, että tämä tapahtuisi yleisön edessä.

3. RAKKAUS

»Tiedostamisen tyyneyteen» päästäkseen on kriittisen kritiikin ennen muuta yritettävä selviytyä *rakkaudesta*. Rakkaus on intohimo, eikä mikään ole vaarallisempaa tiedostamisen tyyneydelle kuin intohimo. Niinpä herra Edgar rouva von Paalzowin romaanien yhteydessä, joita hän vakuuttaa *»tutkineensa perusteellisesti»,* voittaa *»niin kutsutun rakkauden kaltaiset lapsellisuudet»*. Sellaiset ovat kammottavia ja kauhistavia ja saavat kriittisen kritiikin kiukun valtaan, miltei sylkemään sappea ja pois tolaltaan.

»Rakkaus... on julma jumalatar joka kaikkien jumalten tavoin tahtoo saada koko ihmisen haltuunsa eikä ole tyytyväinen ennen kuin ihminen on luovuttanut sille paitsi fyysisen minänsä myös sielunsa. Sen kulttina on kärsimys, ja tämän kultin huippuna on itsensä uhraaminen, itsemurha.»

Muuttaakseen rakkauden *»Moolokiksi»,* piruksi ihmishahmossa, muuttaa herra Edgar sen aluksi jumalattareksi. Kun siitä on tullut jumalatar, siis teologian tarkastelukohde, voidaan siihen luonnollisesti kohdistaa *teologinen kritiikki,* ja lisäksi jumala ja piruhan tunnetusti eivät ole kaukana toisistaan. Herra Edgar muuttaa rakkauden *»jumalattareksi»,* jopa *»julmaksi jumalattareksi»* tekemällä *rakastavasta ihmisestä, ihmisen rakkaudesta rakkauden ihmisen,* erottamalla *»rakkauden»* ihmisestä ja antamalla sille itsenäisen olennon aseman. Tällä yksinkertaisella toimituksella, muuttamalla predikaatti subjektiksi, voidaan kaikki ihmisolemuksen määreet ja ilmaukset kriittisesti muovata *epäolemuksiksi* ja olemuksen *vierautumiksi.* Niinpä esimerkiksi kriittinen kritiikki tekee kritiikistä — ihmisen predikaatista ja toiminnasta — erillisen subjektin, itseensä viittaavan ja siten *kriittisen kritiikin:* *»Moolokin»,* jonka kulttina on ihmisen, nimenomaan inhimillisen *ajattelukyvyyn* itsensä uhraaminen, itsemurha.

»Kohde», tiedostamisen tyyneys huudahtaa, »kohde, tämä juuri on oikea ilmaus, sillä rakastettu on rakastavalle (feminiinimuoto puuttuu) tarkoaa ainoastaan viimeksi mainitun *mielenliikutusten ulkoisena kohteena*, kohteena jossa tämä haluaa nähdä itsekkään tunteensa tyydyttvn.»

Kohde! Hirvittv! Ei ole mitään kirotumpaa, maalaisempaa, joukkomaisempaa kuin *kohde* — alas kohde! Kuinkapa ei absoluuttinen subjektiivisuus, *actus purus**, »puhdas» kritiikki näkisi juuri rakkautta *bte noireksi***, ruumiillistuneeksi saatanaksi — rakkautta, joka vasta toden teolla ohjaa ihmisen uskomaan itsensä ulkopuoliseen esineelliseen maailmaan ja joka ei vain tee ihmistä kohteeksi vaan jopa tekee kohteen, esineen ihmiseksi!

Tiedostamisen tyyneys on suunniltaan: rakkaus ei edes tyydy muuttamaan ihmistä toisen ihmisen »*kohteen*» *kategoriaksi*, vaan se tekee hnests *määrätyn, todellisen* objektin, »*tämän*», kelvottoman yksilöllisen (katso Hegel, »Phänomenologie»¹²², jossa käsitellään »*tämän*» ja »*tuon*» kategorioita ja myös polemisoidaan huonoa »*tätä*» vastaan), *ulkoisen* kohteen, joka ei ole pelkästään sisäinen eikä jää aivoihin vaan esiintyy aistimellisesti.

»Rakkaus
ei elä ainoastaan aivoihin muurattuna.»

Ei, rakastettu on *aistimellinen kohde*, kun taas kriittinen kritiikki vaatii, että kohteen on oltava *aistiton* jotta kritiikki voisi alentua sitä tunnistamaan. Mutta rakkauspa on *epäkriittinen, epkristillinen materialisti*.

Lopuksi rakkaus tekee ihmisestä jopa toisen ihmisen »*mielenliikutusten ulkoisen kohteen*», kohteen jossa toisen ihmisen *itsekäs* tunne saa tyydytyksensä — *itsekäs* tunne siksi, että se *etsii omaa olemustaan* toisesta ihmisestä, mitä toki ei saisi tapahtua. Kriittinen kritiikki on *siinä määrin vapautunut* kaikesta *itsekkydest*, että se *näkee omassa itessään* ihmisolemuksen loppuun asti ammennettuna.

Herra Edgar ei tietenkään selvitä, miten rakastettu eroaa muista »*mielenliikutusten ulkoisista kohteista*, joissa ihmisen itsekkäät tunteet tyydyttvt». Rakkau-

* — puhdas teko. *Toim.*

** — »musta eläin», kauhistus. *Toim.*

den henkevä, mielekäs, merkitsevä kohde on tiedostamisen tyyneyden mielestä vain kategorinen kaavio, »mielenliikutusten ulkoinen kohde», samalla tavoin kuin pyrstötähti spekulatiivisen luonnonfilosofin mielestä on vain »negatiivisuus». Kun ihminen tekee toisesta ihmisestä mielenliikutuksensa ulkoisen kohteen, hän kylläkin asettaa viimeksi mainitun »tärkeäksi», minkä kritiikki myöntää. Mutta tämä on niin sanoaksemme *esineellistä tärkeyttä*, kun taas kritiikin kohteille antama tärkeys ei ole mitään muuta kuin sen itselleen antamaa tärkeyttä, joka niin muodoin ei todennukaan »kelvottomassa *ulkoisessa olemisessa*», vaan todentuu kriittisesti tärkeän kohteen »ei-missään».

Vaikka todellinen ihminen ei olekaan kriittisen kritiikin *kohde*, on *ihmiskunta* kuitenkin sen *asia*. Kriittinen rakkaus »varoo yli kaiken unohtamasta persoonan edessä *asiaa*, joka ei ole mikään muu kuin ihmiskunnan *asia*». Epäkriittinen rakkaus ei erota ihmiskuntaa persoonallisesta, yksilöllisestä ihmisestä.

»Itse rakkaus on *abstrakti* intohimo, emme tiedä mistä se tulee ja mihin se menee, ja se on kyvytön omaksumaan *sisäisen* kehityksen intressiä.»

Rakkaus on tiedostamisen tyyneyden silmissä *abstrakti* intohimo. Tämä on *spekulatiivista* kieltä, jossa konkreettista sanotaan *abstraktiksi* ja *abstraktia* konkreettiseksi.

Se ei laaksossa syntynyt kuten muut,
ei tiedetty, mistä se lähti.
Mutta jälkensä pian oli kadonnut,
kun tyttö hyvästit jätti.¹²³

*Abstrakti*olle rakkaus on »muukalaistyttyö», vailla dialektista passia, mistä syystä kriittinen poliisi karkottaa sen maasta.

Rakkauden intohimo ei kykene omaksumaan *sisäisen* kehityksen intressiä, koska sitä ei voida rakennella a priori, koska sen kehitys on todellista ja tapahtuu aistien maailmassa, todellisten yksilöiden välillä. Mutta spekulatiivisen rakentelun mielenkiinnon kohteina ovat ensisijaisesti »mistä» ja »mihin». »Mistä» onkin »käsitteen *välttämättömyys*, sen todistus ja deduktio» (Hegel). »Mihin»

on se määrittäminen »jonka kautta kukin yksittäinen spekulatiivisen kehäkierron jäsen metodin henkevyutenä samalla on uuden jäsenen alku» (Hegel). Rakkaus siis herättäisi spekulatiivisen kritiikin »mielenkiinnon», »intressin», vain mikäli sen »mistä» ja »mihin» olisivat a priori konstruotavissa.

Kriittinen kritiikki ei tässä vastusta yksinomaan rakkautta. Se vastustaa myös kaikkea eloisaa, kaikkea välitöntä, kaikkea aistimellista kokemusta, ylipäänsä kaikkea *todellista* kokemusta, jonka suhteen ei koskaan ennalta voida tietää »mistä» ja »mihin».

Kukistamalla rakkauden herra Edgar on täydellisesti *toteuttanut* itsensä »tiedostamisen tyyneytenä». Nyt hän voikin heti osoittaa *Proudhonin* kohdalla suurta tiedostamisen taituruutta, jolle »esine» on lakannut olemasta »*ulkoinen kohde*». Lisäksi hän kykenee osoittamaan tätäkin suurempaa *rakkaudettomuutta* ranskan kieltä kohtaan.

4. PROUDHON

Kriittisen kritiikin selostuksen mukaan teoksen »Mitä on omaisuus?»¹²⁴ on kirjoittanut »proudhonilainen *kanta*», ei *Proudhon* itse.

»Ryhdyn kuvailemaan proudhonilaista kantaa luonnehtimalla sen» (kannan) »kirjoitusta 'Mitä on omaisuus?'»

Vain kriittisen kannan kirjoitukset omaavat ilman muuta luonteen, joten kriittisen luonnehdinnan aluksi on välttämättä annettava Proudhonin kirjoitukselle luonne. Herra Edgar antaa tälle kirjoitukselle luonnetta *saksantamalla* sitä. Hän antaa sille tietysti *huonon* luonteen, sillä hän muuttaa sen »*K r i t i i k i n*» *kohteeksi*.

Herra Edgar hyökkää siis Proudhonin kirjoituksen kimppeun kahdella tavalla, *mitään puhumatta* luonnehtivan käänöksensä avulla sekä *avoimesti puhuen* kriittisissä reunahuomautuksissaan. Havaitsemme, että herra Edgar on kääntäjänä tuhoisampi kuin reunahuomautusten tekijänä.

LUONNEITIVA KÄÄNNÖS N:O 1

»Minä» (siis kriittisesti saksannettu Proudhon) »en tahdo esittää mitään uuden järjestelmää, minä en tahdo mitään muuta kuin poistaa etuoikeudet, hävittää orjuuden... Oikeudenmukaisuus, ja vain oikeudenmukaisuus, on se mitä mielin.»

Luonnehdittu, luonteenomaistettu Proudhon rajoittuu tahtomaan ja mielimään, ovathan »hyvä tahto» ja epätieteellinen »mieli» epäkriittisen joukon luonteenomaisia attribuutteja. Luonnehdittu Proudhon esiintyy niin nöyrästi kuin joukon pitääkin ja alistaa sen mitä hän tahtoo sille mitä hän *ei* tahdo. Hän ei julkene tahtoa uudenlaista järjestelmää, hän tahtoo vähemmän, hän ei edes tahdo *mitään* muuta kuin etuoikeuksien poistamista jne. Näin hän kriittisesti alistaa tahdon, joka hänellä on, tahdolle jota hänellä ei ole. Sitä paitsi hänen ensi sanansa osoittavat heti luonteenomaista logiikan puutetta. Kun kirjoittaja aloittaa teoksensa sanomalla, ettei hän tahdo esittää mitään uuden järjestelmää, odottaisi hänen tämän jälkeen sanovan, mitä hän tahtoo, on se sitten järjestelmällistä vanhaa tai epäjärjestelmällistä uutta. Mutta tahtooko luonteenomaistettu Proudhon, joka ei tahdo *esittää* mitään uuden järjestelmää, esittää etuoikeuksien poistamista? Ei. Hän vain *tahtoo* tätä poistamista.

Todellinen Proudhon sanoo: »Je ne fais pas de systeme; je demande la fin du privilege» jne. (»En rakentele mitään järjestelmää, vaadin etuoikeuksien lakkauttamista» jne.) Todellinen Proudhon siis esittää, että hän ei pyri mihinkään abstraktin tieteellisiin tavoitteisiin vaan vaatii yhteiskunnalta välittömän käytännöllisiä asioita. Eikä hänen vaatimuksensa ole mielivaltainen. Sitä kannustaa ja oikeuttaa hänen koko esityksensä, se on tämän esityksen yhteenvedo, sillä: »Oikeudenmukaisuus, ja vain oikeudenmukaisuus, siinä yhteenvedo *esityksestäni*.» Luonteenomaistettu Proudhon ja hänen lauseensa »Oikeudenmukaisuus, ja vain oikeudenmukaisuus, on se mitä mielin» joutuvat sitäkin enemmän häpeään, kun hän mieli vielä paljon muutakin ja herra Edгарin selostuksen mukaan esimerkiksi »*mielii*» väittää, ettei filosofia ole ollut kyllin käytännöllistä, »*mielii*» kumota Charles Comten jne.

Kriittinen Proudhon kysyy: »Pitääkö *ihmisen* siis aina olla onneton?», eli hän kysyy onko epäonni ihmisen moraalinen määre. Todellinen Proudhon on kepeämielinen ranskalainen ja kysyy, onko epäonni materiaallinen välttämättömyys, *täytymys*. *Täytyykö* ihmisen ikuisesti olla onneton?

Joukkomainen Proudhon sanoo:

»Et sans m'arrêter aux explications à toute fin des entrepreneurs de réformes, accusant de la détresse générale ceux-ci la lâcheté et l'impéritie du pouvoir, ceux-là les conspirateurs et les émeutes, d'autres l'ignorance et la corruption générale», etc.*

Koska ilmaus »à toute fin» on kelvoton, joukkomainen ilmaus, jota joukkomaisissa saksalaisissa sanakirjoissa ei esiinny, kriittinen Proudhon luonnollisesti pyyhkii pois tämän »väittelyjen» tarkemman määrittymisen. Tämä termi on peräisin Ranskan joukkomaisesta lainsäädännöstä: »explications à toute fin» tarkoittaa väittelyjä, jotka tekevät lopun kaikesta uskottelusta. Kriittinen Proudhon solvaa »reformisteja», ts. ranskalaista sosialistista puoluetta,¹²⁵ joukkomainen Proudhon reformintehdailijoita. Joukkomainen Proudhon esittää erilaisia entrepreneurs de reformesien luokkia. Eräät, ceux-ci, sanovat *näin*, eräät, ceux-là, *noin*, toiset, d'autres, taas *noin*. Kriittinen Proudhon puolestaan panee *samat reformistit* »syyttämään milloin näitä, milloin noita, milloin taas noita», mikä tietenkin on osoitus heidän horjuvuudestaan. Todellinen Proudhon, jonka suuntana on joukkomainen ranskalainen käytäntö, sanoo »les conspirateurs et les émeutes», siis mainitsee ensin juonittelijat ja sitten heidän tekonsa, kapinat. Kriittinen Proudhon, joka sysää eri reformistiluokat yhteen, sitä vastoin luokittelee kapinalliset ja sanoo siksi: juonittelijat ja *kiihottajat*. Joukkomainen Proudhon puhuu *tietämättömyydestä* ja »yleisestä rappiosta». Kriittinen Proudhon muuttaa tietämättömyyden tyhmyydeksi, »rappion» »viheliäisyy-

* »Ja ryhtymättä tässä katkomaan luulottelujen kärkiä väittelemällä reformintehdailijain kanssa, joista jotkut syyttävät yleisestä hätätilasta vallanpitäjien kieroutta ja taidottomuutta, jotkut taas juonittelijoita ja kapinaa, jotkut puolestaan tietämättömyyttä ja yleistä rappiota», jne. *Toim.*

deksi», ja lopuksi kriittisenä kriitikkona tekee tyhmyydestä *yleisen*. Viimeksi mainitusta hän antaa välittömästi itse esimerkin asettamalla sanan »générale» monikon sijasta yksikköön. Hän kirjoittaa »l'ignorance et la corruption générale», kääntäen sen »yleiseksi tyhmyydeksi ja viheliäisyydeksi». Epäkriittisen ranskan kielopin mukaan tämä tulisi kirjoittaa »l'ignorance et la corruption générale».

Luonnehdittu Proudhon, joka puhuu ja ajattelee toisin kuin joukkomainen kumppaninsa, on välttämättä myös aivan toisenlaisen *sivistyksen kouluma*. Hän »kyseli tieteen mestareilta, luki satoja niteitä filosofiaa ja oikeustiedettä jne., ja *lopulta*» hän »oivalsi, että emme vielä lainkaan ole oivaltaneet sanojen oikeudenmukaisuus, kohtuus ja vapaus merkitystä». Todellinen Proudhon uskoi tietävänsä *alun alkaen* (je *crus d'abord* reconnaître) sen, minkä kriittinen »*lopulta*» oivalsi. D'abordin* kriittinen muuttaminen enfiniksi** on välttämätöntä, koska joukko ei saa luulla tietävänsä mitään »alun pitäen». Joukkomainen Proudhon nimenomaan kertoo miten tämä yllättävä tutkimustulos hätkähdytti häntä, eikä hän uskonut sitä. Niinpä hän päätti tehdä »*vastakokeen*» ja kysyi: »Onko mahdollista, että ihmiskunta moraalin soveltamisperiaatteiden suhteen näin kauan ja näin yleisesti on pettänyt itseään? Miten ja miksi tämä itsepetos on tapahtunut?» jne. Hän katsoi havaintojensa paikkansapitävyyden riippuvan näiden kysymysten ratkaisusta. Hän havaitsi, että moraalin piirissä, kuten kaikilla muillakin tiedon aloilla, erehdykset »*ovat tieteen vaiheita*». Kriittinen Proudhon sitä vastoin uskoo heti ensimmäiseen kansantaloudellisten, oikeudellisten ja muiden vastaavien tutkimusten antamaan vaikutelmaan. Onhan selvää, että joukko ei saa toimia *perusteellisesti*. Sen on kohotettava tutkimustensa ensimmäiset tulokset kiistämättömän totuuden asemaan. Se on »alun pitäen valmis, jo ennen kuin se on mitellyt vastakohtansa kanssa». Siksi pä jälkikäteen »osoittautuu, että kun se uskoo päässeensä loppuun, se ei vielä ole päässyt alkuunkaan».

* — alun alkaen. *Toim.*

** — lopulta. *Toim.*

Kriittinen Proudhon jatkaa päättelyään mitä hajanaisimmin ja holtittomimmin:

»Tietomme moraalilaeista ei ole alun alkaen täydellinen; *siis* se voi jonkin aikaa olla riittävä yhteiskunnalliselle edistykselle; ajan oloon se kuitenkin vie meidät harhateille.»

Kriittinen Proudhon ei selitä, miksi epätäydellinen tieto moraalilaeista edes yhdeksi päiväksi riittäisi yhteiskunnalliselle edistykselle. Todellinen Proudhon kysyy, onko ihmiskunta näin yleisesti ja näin kauan voinut erehtyä, ja jos on, niin miksi. Hänen ratkaisunsa on, että kaikki erehdykset ovat tieteen vaiheita, että epätäydellisimmätkin väittämämme sisältävät joukon totuuksia, jotka riittävät tiettyyn määrään induktiivisia päätelmiä sekä tietyllä käytännön elämän alueella. Tuon päätelmämäärän ja alueen yli nämä totuudet johtaisivat teoreettisesti mielettömyyksiin ja käytännössä rappioon. Todellinen Proudhon voi vakuuttavasti sanoa, että epätäydellinenkin tieto moraalilaeista saattaa jonkin aikaa riittää yhteiskunnallisen edistyksen tarpeisiin.

Kriittinen Proudhon:

»Kun uusi tieto on tullut tarpeelliseksi, syntyy katkera kamppailu vanhojen ennakkoluulojen ja uuden idean välillä.»

Miten voi syntyä kamppailu sellaisen vastustajan kanssa jota *ei vielä* ole? Kriittinen Proudhon on kyllä sanonut, että uusi idea on tullut tarpeelliseksi, mutta hän ei ole sanonut että se on jo *tullut, kehkeytynyt*.

Joukkomainen Proudhon:

»Heti kun korkeampi tieto on käynyt välttämättömäksi, *se ei milloinkaan puutu*», se siis on käsillä. »*Tällöin* kamppailu alkaa.»

Kriittinen Proudhon väittää, että »ihmisen määrätehtävä on askel askeleelta selvittää asiat itselleen», ikään kuin ihmisellä ei olisi aivan toista määrätehtävää, nimittäin tehtävää olla ihminen, ja ikään kuin »askeleitainen» valistuminen välttämättä jo veisi askeleen eteenpäin. Voin kulkea askel askeleelta ja kuitenkin päätyä samaan kohtaan josta lähdin. Epäkriittinen Proudhon ei puhu »määrätehtävästä». Hän sanoo ihmisen *ehtona* (condition) olevan selvittää asiat itselleen *vaiheittain*

(par degrés) eikä *askel kerrallaan* (pas à pas). Kriittinen Proudhon sanoo itselleen:

»Niiden periaatteiden joukossa, joilla yhteiskunta lepää, on muuan, jota se ei ymmärrä, jonka sen tietämättömyys on turmellut ja joka on kaiken pahan syy. Ja kuitenkin *tätä* periaatetta kunnioitetaan» ja »kuitenkin sitä halutaan, sillä muuten sillä ei olisi vaikutusta. Tämä periaate, joka on *olemuksensa osalta* tosi, mutta sen suhteen väärä miten sen käsitämme... mikä se on?»

Ensimmäisessä lauseessa kriittinen Proudhon sanoo että tuo periaate on yhteiskunnan rappeuttama ja väärin käsittämä, siis se on sinänsä oikea. Toisessa lauseessa hän mielihyvin myöntää, että se on olemukseltaan tosi. Tästä huolimatta hän syyttää yhteiskuntaa siitä, että se haluaa ja kunnioittaa »tätä periaatetta». Joukkomainen Proudhon puolestaan ei moiti sitä, että tätä periaatetta halutaan ja kunnioitetaan; hän moittii sitä, että tätä periaatetta halutaan ja kunnioitetaan sellaisena joksi tietämättömyytemme sen on vääristänyt («ce principe... tel que notre ignorance l'a fait, est honoré»). Kriittisen Proudhonin mielestä periaatteen *olemuksen* epätosi hahmo on *tosi*. Joukkomainen Proudhon huomaa, että vääristyneen periaatteen olemuksena on väärä käsityksemme, mutta että periaate *kohteensa* (objet) suhteen on tosi, aivan samalla tavoin kuin alkemian ja astrologian olemuksena on kuvittelumme, mutta niiden kohteet — taivaankappaleiden liike ja kappaleiden kemialliset ominaisuudet — ovat tosia.

Kriittinen Proudhon jatkaa yksinpuheluaan:

»Tutkimuksemme kohteena on sosiaalisen periaatteen laki, sen määrittäminen. Tässä kohdin poliitikot, ts. sosiaalisen tieteen miehet, ovat täydellisen epäselvyyden vankeja. Mutta jokaisen erehdyksen takana on totuus, ja heidänkin kirjoistaan löydämme totuuden, jonka he tietämättään ovat maailmaan tuoneet.»

Kriittinen Proudhon päättelee mitä hurjapäisimmällä tavalla. Siitä että poliitikot ovat tietämättömiä eivätkä ole asioista selvillä, siirtyy hän täysin mielivaltaisesti siihen, että jokaisen erehdyksen perustana on totuus. Viimeksi sanottua ei tietenkään voi epäillä; onhan jokaisen erehdyksen perustana totuus, todellisuus erehty-

vän henkilön persoonan muodossa.* Siitä että jokaisen erehdyksen *perustana* on totuus, päättelee hän edelleen, että totuus voidaan löytää poliitikkojen *kirjoista*. Vihdoin hän antaa poliitikkojen jopa tuoda tämän totuuden *maailmaan*. Mutta jos he olisivat tuoneet sen *maailmaan*, ei sitä tarvitsisi etsiä heidän *kirjoistaan*.

Joukkomainen Proudhon:

»Poliitikot eivät ymmärrä toisiaan (ne s'entendent pas); siispä heidän erehdyksensä on subjektiivinen, heihin itseensä perustuva» (donc c'est en eux qu'est l'erreur). Heidän keskinäiset väärinkäsityksensä osoittavat heidän yksipuolisuutensa. He sotkevat »mieskohtaiset mielipiteensä ja terveen järjen» keskenään, ja »koska» — edellä mainitun päätelmän mukaan — »jokaisen erehdyksen *kohteena* on tosi todellisuus, on heidän kirjoihinsa sisällyttävä sen totuuden, jonka he tässä, siis kirjoissa, »tietämättään ovat esittäneet, mutta jota he eivät ole tuoneet maailmaan. (Dans leurs livres doit se trouver la vérité, qu'à leur insu ils y auront mise.)»

Kriittinen Proudhon kysyy: »Mitä on oikeudenmukaisuus, mikä on sen olemus, sen luonne, sen merkitys?» ikään kuin sillä olisi jokin sen olemuksesta ja luonteesta eroava, erillinen merkitys. Epäkriittinen Proudhon kysyy: »Mikä on sen periaate, sen luonne ja sen kaava (formule)?» Kaava on periaate tieteellisen kehittelyn periaatteena. Joukkomaisessa ranskankielessä sanat »formule» ja »signification»** olennaisesti eroavat toisistaan. Kriittisessä ranskankielessä ne lankeavat yhteen.

Varsin asiattomien tarkastelujensa jälkeen kriittinen Proudhon kokoaa kaikki voimansa ja huudahtaa:

»Koetetaanpa päästä hieman lähemmäksi kohdettamme.»

Epäkriittinen Proudhon, joka ajat sitten on tavoittanut kohteensa, sitä vastoin yrittää päästä yhä tarkempiin ja positiivisempiin kohteensa määrityksiin (d'arriver à quelque chose de plus précis et de plus positif).

»Laki» on kriittisen Proudhonin mielestä »oikeudenmukaisen *määrityksen*», epäkriittisen mielestä sen »*julistus*» (déclaration). Epäkriittinen Proudhon vastustaa käsitystä, että laki luo oikeuden. »Lain *määritys*» puolestaan

* Marxin leikkiä kriittisen kritiikin sanalla Wirklichkeit: se tarkoittaa yhtä hyvin totuutta kuin todellisuutta. *Suom.*

** — merkitys. *Toim.*

voi tarkoittaa yhtä hyvin että laki määritetään kuin että laki määrittää; aikaisemmin puhui kriittinen Proudhon muuten sosiaalisen periaatteen määrittämisestä viimeksi mainitussa mielessä. Mutta joukkomaisen Proudhoninhan ei sovi tehdä niin tarkkoja erotteluja.

Kun kriittisesti luonnehdittu ja todellinen Proudhon on näin eroteltu toisistaan, ei enää lainkaan ihmetytä että Proudhon n:o I yrittää *todistaa* aivan muuta kuin Proudhon n:o II.

Kriittinen Proudhon

»*pyrkii historian kokemusten kautta todistamaan*», että »mikäli oikeudenmukaisesta ja oikeasta muodostamamme idea on väärä, niin *ilmeisesti*» (tästä ilmeisyydestä huolimatta hän pyrkii todistamaan) sen kaikkien laissa tapahtuvien sovellutusten täytyy olla huonoja ja kaikkien laitostemme virheellisiä».

Joukkomainen Proudhon ei lainkaan halua todistaa sitä, mikä on ilmeistä. Sen sijaan hän sanoo:

»Mikäli oikeudenmukaisuudesta ja oikeasta muodostamamme idea on huonosti määritetty, epätäydellinen tai peräti väärä, ovat kaikki lainsäädännölliset sovellutuksemme *selvästi* huonoja» jne.

Mitä epäkriittinen Proudhon sitten tahtoo todistaa?

Hän jatkaa: »Tämä hypoteesi oikeudenmukaisuuden vääristymisestä käsityksissämme ja tämän seurauksena teoissamme olisi todistettu tosiseikka, mikäli ihmisten mielipiteet oikeudenmukaisuuden käsitteestä ja sen sovellutuksista eivät olisi pysyneet jatkuvasti samoina, mikäli niissä eri aikoina olisi tapahtunut muutoksia, lyhyesti: mikäli olisi tapahtunut aatteiden edistystä.»

Juuri tämä epävakaisuus, tämä muuttuvaisuus, tämä edistys »on se, minkä *historia* mitä silmiinpistävimmin osoittaa». Epäkriittinen Proudhon vetoaakin näihin historian silmiinpistäviin todistuksiin. Hänen kriittinen haamuunsa todistaa historian kokemusten avulla aivan toisen väittämän ja esittää myös itse nämä kokemukset toisin.

Todellisen Proudhonin mukaan Rooman valtakunnan tuhon ennustivat »viisaat» (les sages), kriittisen Proudhonin mukaan »filosofit». Kriittinen Proudhon luonnollisesti pitäne vain filosofeja viisaina miehinä. Todellisen Proudhonin mukaan roomalaiset »oikeudet olivat tuhatvuotisen oikeuskäytännön» tai »oikeudenkäytön pyhitämät» (ces droits consacrés par une justice dix fois sécu-

laire). Kriittisen Proudhonin mukaan Roomassa vallitsivat »tuhatvuotisen oikeudenmukaisuuden pyhittämät oikeudet».

Samaisen Proudhon n:o I:n mukaan Roomassa ajateltiin seuraavasti:

»Rooma... voitti politiikkansa ja jumaliensa välityksellä, jokainen kultin ja yleisen hengen uudistus olisi ollut typeryyttä ja häväistystä» (kriittisen Proudhonin mukaan 'sacrilège' tarkoittaa häväistystä ylipäänsä, ei pyhäinhäväistystä kuten joukkomaisessa ranskankielessä); »jos se olisi halunnut vapauttaa kansat; olisi se luopunut oikeudestaan.» »Niinpä Roomalla oli tosiasiat ja oikeus puolellaan», lisää Proudhon n:o I.

Epäkriittisen Proudhonin mukaan Roomassa ajateltiin perusteellisemmin. *Tosiasiat* esitettiin yksityiskohdaisesti:

»Orjat olivat Rooman varallisuuden hedelmällisin lähde; kansojen vapauttaminen olisi siis merkinnyt *sen rahatlanteen romahdusta.*»

Ja *oikeuden* osalta joukkomainen Proudhon lisää: »Rooman vaatimukset oikeutettiin kansainoikeudella (*droit des gens*).» Tämä tapa osoittaa sortotoimet oikeutetuiksi vastasi täydellisesti roomalaista oikeuskäsitystä. Katso joukkomaisia pandekteja: »*jure gentium servitus invasit*». (Fr. 4. D. 1. 1.)*

Kriittisen Proudhonin mukaan »epäjumalanpalvelus, orjuus ja velttous» muodostivat »Rooman instituutioiden perustan», instituutioiden summassa. Todellinen Proudhon sanoo: »Instituutioiden perustan muodostivat uskonnossa epäjumalanpalvelus, valtiossa orjuus ja yksityiselämässä epikuroalaisuus» ('*épicurisme*' ei tämänpuoleisessa ranskankielessä tarkoita samaa kuin 'mollesse', velttous). Näissä Rooman oloissa »esiintyi» mystisen Proudhonin mukaan »Jumalan sana», todellisen, rationalistisen Proudhonin mukaan »mies, joka *nimitti* itseään Jumalan sanaksi». Todellisen Proudhonin mukaan tämä mies kutsui uhripappeja »kyykäärmeiksi» (*vipères*), kriittisen Proudhonin mukaan hän käytti heistä »sirompaa ilmausta nimittäen heitä »käärmeiksi». Ensin mainitun

* Pandektit: roomalaisen oikeuden pääosat. »Orjuus levisi *kansainoikeuden* välityksellä» (»*Corpus iuris civilis*»). *Toim.*

mukaan hän puhui roomalaiseen tapaan »advokaateista», viimeksi mainitun mukaan saksalaiseen tapaan »oikeusoppineista».

Sanottuaan Ranskan vallankumouksen henkeä ristiriidan hengeksi lisää kriittinen Proudhon:

»Tämä riittää sen havaitsemiseksi, että vanhan sijaan astuneessa uudessa ei itsessään ollut mitään metodista ja harkittua.»

Hän jää väistämättä toistelemaan kriittisen kritiikin lempikategorioita, »vanhaa» ja »uutta». Hän päätyy väistämättä vaatimaan sitä mielettömyyttä, että »uudessa» *itsessään* on oltava jotakin metodista ja harkittua samalla tavoin kuin esimerkiksi ihmisessä on likaa. Todellinen Proudhon sanoo:

»Tämä riittää sen todistamiseksi, että vanhan tilalle asetettu asioiden järjestys sinänsä oli vailla metodia ja harkintaa (Reflexion).»

Kriittinen Proudhon, jonka Ranskan vallankumouksen muistelot ovat temmanneet mukaansa, tekee ranskan kielessä sellaisen *vallankumouksen* että hän kääntää »un fait physiquen»* »fysiikan tosiasiaksi» ja »un fait intellectuelin»** »oivalluksen tosiasiaksi». Tämän ranskan kielen vallankumouksen avulla kriittinen Proudhon onnistuu antamaan fysiikan haltuun kaikki luonnossa esiintyvät tosiasiat. Tällä tavoin luonnontiedettä yhtäältä liiaksi korostettuaan hän toisaalta vastaavassa määrin alentaa sen kieltämällä siltä oivalluksen ja erottamalla oivalluksen tosiasian fysiikan tosiasiaista. Lisäksi hän tekee kaiken tulevaisuudessa harjoitettavan psykologisen ja loogisen tutkimustyön tarpeettomaksi kohottamalla intellektuaalisen tosiasian välittömästi oivalluksen tosiasiaksi.

Kriittinen Proudhon, Proudhon n:o I, ei edes aavista mitä todellinen Proudhon, Proudhon n:o II, historiallisella päättelyllään haluaa osoittaa. Niinpä tämän päätelyn varsinaista sisältökään ei hänelle ole olemassa, nimittäin sen todistamista, että oikeuskäsitykset vaih-

* — fyysinen tosiasia. *Toim.*

** — intellektuaalinen, älyllinen tosiasia. *Toim.*

tuvat ja että oikeudenmukaisuus jatkuvasti *toteutuu* historiallisen positiivisen oikeuden *negaation* kautta.

»Yhteiskunnan pelasti sen periaatteiden *kieltäminen...* ja pyhimpien *oikeuksien loukkaaminen.*»

Tällä tavoin todellinen Proudhon todistaa, miten oikeus laajeni kristillisessä *käsityksessä* roomalaisen oikeuden negaation kautta, miten valloitusoikeuden negaatio johti kuntain oikeuteen ja miten koko feodaalioikeuden negaatio, Ranskan vallankumous, johti nykyiseen, edellistä laajempaan oikeuden tilaan.

Kriittinen kritiikki ei mitenkään voinut suoda Proudhonille kunniaa periaatteen toteutumisen lain löytämisestä periaatteen kieltämisen kautta. Tämä ajatus oli tietoisesti näin muotoiltuna ranskalaisten todellinen löytö.

KRIITTINEN HUOMAUTUS N:O 1

Jokaisen tieteen ensimmäinen kritiikki on välttämättä sidottu vastustamansa tieteen edellytyksiin. Niinpä Proudhonin teos »Mitä on omaisuus?» on *kansantaloustieteen* kritiikkiä kansantaloustieteen näkökannalta. — Meidän ei tässä tarvitse lähemmin puuttua kirjan oikeudelliseen osaan, joka kritisoi oikeutta oikeuden näkökannalta, koska kiinnostuksemme ensisijaisena kohteena on kansantaloustieteen kritiikki. — Kansantaloustieteen, myöskin Proudhonin käsityksen mukaisen *kansantaloustieteen* kritiikki siis ylittää tieteellisesti Proudhonin teoksen. Vasta Proudhon itse on tehnyt tämän työn mahdolliseksi, samalla tavoin kuin Proudhonin antaman kritiikin edellytyksenä olivat fysiokraattien¹²⁶ suorittama merkantiilijärjestelmän kritiikki, Adam Smithin esittämä fysiokraattien kritiikki, Ricardon esittämä Adam Smithin kritiikki sekä Fourierin ja Saint-Simonin työt.

Kansantaloustieteen kaikkien kehitelmien edellytyksenä on *yksityisomistus*. Tämä perusedellytys on kansantaloustieteelle kumoamaton tosiseikka, jota se ei aseta koetteelle ja jonka se jopa, kuten *Say* naiivisti myöntää,

mainitsee vain »sattumalta». Proudhon kuitenkin asettaa kansantaloustieteen perustan, *yksityisomistuksen*, kriittisesti tarkasteltavaksi — ensi kertaa päättäväisesti, armottomasti ja samalla tieteellisesti tarkasteltavaksi. Täten hän ottaa suuren tieteellisen edistysaskeleen, askeleen joka mullistaa kansantaloustieteen ja vasta tekee todellisen kansantaloutta käsittelevän tieteen mahdolliseksi. Proudhonin kirjoituksella »Mitä on omaisuus?» on nykyaikaiselle kansantaloustieteelle samanlainen merkitys kuin *Sieyèsin* kirjoituksella »Mitä on kolmas sääty?» on nykyaikaiselle politiikalle.

Proudhon ei tarkastele yksityisomistuksen edistyneitä muotoja, esimerkiksi työpalkkaa, kauppaa, arvoa, hintaa, rahaa jne. nimenomaan yksityisomistuksen muotoina siten kuin esimerkiksi »Deutsch-Französische Jahrbücherissa»¹²⁷ on tehty (katso F. Engelsin kirjoitusta »Kansantaloustieteen kritiikin peruspiirteitä»), vaan kumoaa kansantaloustieteilijöiden väitteet näiden kansantaloustieteellisten edellytysten avulla. Tämä vastaa täysin hänen yllä kuvattua, historiallisesti oikeutettua kantaansa.

Kansantaloustiede, joka pitää yksityisomistuksen olosuhteita inhimillisinä ja järkevinä olosuhteina, on alituisesti ristiriidassa oman perusedellytyksensä, yksityisomistuksen kanssa. Tämä muistuttaa teologia, joka alati tulkitsee uskonnollisia kuvitelmia inhimillisellä tavalla ja juuri siten alituisesti törmää perusedellytystään, uskonnon yli-inhimillisyyttä vastaan. Niinpä työpalkka esiintyy kansantaloustieteessä aluksi määräosuutena, joka on työn tuotteen mukainen. Työpalkka ja pääoman voitotulo ovat keskenään mitä ystävällisimmissä, toinen toistaan hyödyttävissä, näennäisen inhimillisissä suhteissa. Myöhemmin osoittautuu, että niiden väliset suhteet ovat mitä vihamielisimmät, *päinvastaiset* kuin oli puhe. Arvo määräytyy aluksi otaksuttavan järkevästi esineen tuotantokustannusten ja sen yhteiskunnallisen hyödyllisyyden perusteella. Myöhemmin arvo osoittautuu puhtaasti satunnaiseksi määreeksi, joka ei ole missään yhteydessä tuotantokustannuksiin eikä yhteiskunnalliseen hyötyyn. Työpalkan suuruuden näyttää aluksi määräävän vapaan työläisen ja vapaan kapitalistin vä-

linen vapaa sopimus. Myöhemmin osoittautuu, että työläisen on pakko antaa kapitalistin määrätä palkka ja että kapitalistin on pakko pitää se niin alhaisena kuin mahdollista. Neuvotteluosapuolen vapauden sijaan astuu pakko. Samoin on asia kaupan ja kaikkien muiden kansantaloustieteellisten suhteiden kohdalla. Kansantaloustieteilijät aavistavat silloin tällöin itse nämä ristiriidat, ja niiden kehitys muodostaa heidän keskinäisten kiistojensa pääsisällön. Mutta silloin kun he tiedostavat ne, syyttävät *he itse yksityisomistusta*, sen jotakin osittaista muotoa, itsessään (nimittäin heidän kuvitelmissaan) järkevän työpalkan, itsessään järkevän arvon, itsessään järkevän kaupan vääristäjäksi. Niinpä Adam Smith eräissä yhteyksissä polemisoi kapitalisteja vastaan, Destutt de Tracy rahanvaihtajia vastaan, Simonde de Sismondi tehdasjärjestelmää vastaan, Ricardo maanomistusta vastaan ja miltei kaikki nykyajan kansantaloustieteilijät *ei-teollisia* kapitalisteja vastaan, jotka ovat pelkkänä *kuluttajana* esiintyvä omaisuus.

Yhtäältä kansantaloustieteilijät siis silloin tällöin — nimittäin hyökätessään jotakin erityistä väärinkäytöstä vastaan — vetoavat taloudellisissa suhteissa esiintyvään inhimillisyyden näennäiskuvaan. Useimmiten he kuitenkin tarkastelevat näitä suhteita juuri inhimillisestä avoimesti *poikkeavina* tiukasti taloudellisina suhteina. He horjuvat tämän ristiriidan piirissä, sitä itse tiedostamatta.

Proudhon sitä vastoin on kerta kaikkiaan lopettanut tämän tiedostamattomuuden. Hän suhtautuu vakavasti kansantaloudellisten suhteiden *inhimillisyyden näennäiskuvaan* ja asettaa sen siekailematta näiden suhteiden *epäinhimillistä todellisuutta* vastaan. Hän pakottaa nämä suhteet olemaan todellisuudessa sitä mitä ne ovat omassa kuvitelmassaan itsestään, tai pikemminkin hän pakottaa ne luopumaan itsensä kuvitelmasta ja tunnustamaan todellisen epäinhimillisyytensä. Siksi hän on johdonmukaisesti esittänyt kansantaloudellisten suhteiden vääristäjäksi yksityisomistuksen ylipäänsä, eikä yksityisomistuksen jotakin muotoa kuten toiset kansantaloustieteilijät tekivät. Hän on pystynyt kaikkeen siihen, mihin kansantaloustieteen kritiikki kansantaloustieteen näkökannalta suoritettuna voi pystyä.

Herra Edgar, joka tahtoo *luonnehtia* kirjoituksen »Mitä on omaisuus?» *kantaa*, ei luonnollisesti puhu sanaakaan enempää kansantaloustieteestä kuin tämän kirjoituksen poikkeuksellisuudesta, joka on siinä, että kysymys *yksityisomistuksen olemuksesta* on asetettu kansantaloustieteen ja lainsäädännön elämäkysymykseksi. Kriittiselle kritiikille tämä kaikki on itsestään selvää. Proudhon ei yksityisomistuksen negaatiollaan ole tuottanut mitään uutta. Hän on vain laverrellut julki salaisuuden, josta kriittinen kritiikki on vaiennut.

Herra Edgar jatkaa heti luonnehtivan käänöksensä jälkeen: »Proudhon siis löytää jotakin absoluuttista, historian ikuisen perustan, jumalan, joka opastaa ihmiskuntaa. Tämä jumala on oikeudenmukaisuus.»

Proudhonin ranskalainen kirjoitus vuodelta 1844 ei edusta vuoden 1844 saksalaisen kehittelyn kantaa. Se edustaa Proudhonin kantaa, kantaa joka on myös lukemattomien sille suoraan vastakkaisten ranskalaisten kirjoittajien kanta ja joka siis on kriittiselle kritiikille sikäli edullinen, että keskenään vastakkaisimmatkin kannat voidaan luonnehtia samalla kynänvedolla. Tämän historiassa esiintyvän absoluutin vaivasta pääsemiseksi muuten tarvitaan vain Proudhonin itse osoittama laki, oikeudenmukaisuuden toteuttaminen sen negaation kautta. Kun Proudhon ei etene tähän saakka, niin syynä on se onnettomuus, että hän syntyi ranskalaisena eikä saksalaisena.

Herra Edgarille Proudhon on historiassa vallitsevan absoluutin ja oikeudenmukaisuuteen uskomisen johdosta muodostunut *teologiseksi* kohteeksi. Kriittinen kritiikki, joka *ex professo** on teologian kritiikkiä, voikin nyt käsitellä Proudhonia lausuakseen käsityksensä »uskonnollisista kuvitelmista».

»Jokaiselle uskonnolliselle kuvitelmalle on ominaista, että se asettaa dogmiksi sellaisen tilan, jossa toinen vastakohta lopulta esiintyy voittoaikana ja yksin totena.»

Tulemme näkemään miten uskonnollinen kriittinen kritiikki asettaa dogmiksi tilan, jossa toinen vastakohta,

* — virkansa puolesta. *Toim.*

»K r i t i i k k i», lopulta kaikkivaltiaana totuutena saa voiton toisesta, »joukosta». Koska oikeamielinen kritiikki on selvästi varannut itselleen absoluutin, historian jumalan osan, on Proudhon menetellyt sitäkin nurjemmin pitäessään joukkomaista oikeudenmukaisuutta absoluutiksi, historian jumalaksi.

KRIITTINEN HUOMAUTUS N:O 2

»Kurjuuden, köyhyyden tosiasia johtaa Proudhonin tarkastelemissaan yksipuolisuuteen. Hän katsoo tuon tosiasian olevan ristiriidassa tasa-arvoisuuden ja oikeudenmukaisuuden kanssa; tuo tosiasia antaa hänelle aseet. Näin tämä tosiasia muodostuu hänen esityksessään absoluuttiseksi, oikeutetuksi, ja omaisuuden tosiasia muodostuu epäoikeutetuksi.»

Tiedostamisen tyyneys sanoo meille, että Proudhon katsoo kurjuuden tosiasian olevan ristiriidassa oikeudenmukaisuuden kanssa, siis pitää sitä epäoikeutettuna. Samalla hengenvedolla se vakuuttaa, että samainen tosiasia muodostuu Proudhonin esityksessä absoluuttiseksi, oikeutetuksi.

Tähänastinen kansantaloustiede eteni yksityisomaisuuden liikkeen *kansoille* otaksuttavasti tuottamasta *varallisuudesta* yksityisomistusta puolusteleviin tarkasteluihinsa. Proudhon etenee päinvastaisesta, kansantaloustieteen sofistisesti salailemasta seikasta, yksityisomaisuusliikkeen synnyttämästä köyhyydestä yksityisomistuksen kieltäviin tarkasteluihinsa. Yksityisomistuksen ensimmäinen kritiikki lähtee luonnollisesti siitä tosiasiasta, joka merkitsee yksityisomistuksen ristiriitaisen olemuksen ilmenemistä kouraantuntuvimmassa, räikeimmässä, inhimillisiä tunteita välittömästi eniten kuohuttavassa muodossa — köyhyyden, kurjuuden tosiasiasta.

»Kritiikki sitä vastoin yhdistää molemmat, köyhyyden tosiasian ja omaisuuden tosiasian, yhdeksi ainoaksi, se tiedostaa niiden sisäisen keskinäisyhteyden, muodostaa ne kokonaisuudeksi; tämä kokonaisuus sellaisenaan on se, jonka olemassaolon edellytyksiä kritiikki tutkii.»

Kritiikki, joka toistaiseksi ei ole tajunnut mitään omaisuuden ja köyhyyden tosiasioista, »sitä vastoin»

asettaa omat, kuvitelmissaan tekemänsä toimitukset Proudhonin todellisia toimituksia vastaan. Se yhdistää *molemmat* tosiasiat *yhdeksi* ainoaksi, ja kun se on tehnyt *molemmat ainoaksi*, tiedostaa se molempien sisäisen yhteyden. Kritiikki ei voi kieltää ettei myös Proudhon tiedostaisi köyhyiden ja omaisuuden tosiasioiden välistä sisäistä yhteyttä; juuri tämän yhteyden johdostahan hän vaatii voittamaan omaisuuden voittaakseen köyhyiden. Proudhon tekee jopa enemmän. Hän osoittaa yksityiskohtaisesti, miten pääoman liike synnyttää köyhyiden. Kriittinen kritiikki sitä vastoin ei puutu moisiin pikkuseikkoihin. Se keksii, että köyhyys ja yksityisomistus ovat *vastakohtia*, mikä tiedetään jokseenkin laajalti. Se *muodostaa* köyhyydestä ja rikkaudesta *kokonaisuuden*, joka *»sellaisenaan* on se, jonka olemassaolon edellytyksiä se tutkii». Tämä tutkiskelu on varsin tarpeetonta, koska kritiikkihän juuri *muodosti* »kokonaisuuden sellaisenaan» eli sen *muodostaminen* itse on sen olemassaolon edellytys.

Kun kriittinen kritiikki tutkii »kokonaisuuden sellaisenaan» olemassaolon edellytyksiä, etsii se siis aidon teologisella tavalla kokonaisuuden olemassaolon edellytyksiä tuon kokonaisuuden *ulkopuolelta*. Kriittinen spekulatio liikkuu sen kohteen ulkopuolella, jota se väittää tutkivansa. *Koko vastakohtahan* ei ole mitään muuta kuin *molempien puolien liikettä*, ja kokonaisuuden olemassaolon edellytykset sisältyvät juuri näiden molempien puolien luontoon. Mutta kriittinen spekulatio väittää tämän todellisen, kokonaisuuden muodostavan liikkeen tutkimista voidakseen selittää, että kriittinen kritiikki tiedostamisen tyyneytenä on vastakohtan molempien ääripäiden yläpuolella ja että ainoastaan kritiikin toiminta, joka on muodostanut »kokonaisuuden sellaisenaan», myös pystyy ylittämään itse muodostamansa abstraktisuuden.

Proletariaatti ja rikkaus ovat vastakohtia. Sellaisina ne muodostavat eräänlaisen kokonaisuuden. Molemmat ovat yksityisomistuksen maailman luomuksia. Kysymys on siitä määräsäemasta joka kummallakin aineksella on vastakohtan piirissä. Ei riitä, että niiden selitetään olevan yhtenäisen kokonaisuuden kaksi puolta.

Yksityisomistuksen yksityisomistuksena, rikkautena, on pakko pitää yllä omaa olemassaoloaan ja siten myös vastakohtansa, proletariaatin olemassaoloa. Tämä on vastakohtaisuuden *positiivinen* puoli, omassa itsessään tyydytetty yksityisomistus.

Proletariaatin proletariaattina on päinvastoin pakko kumota itsensä ja siten myös sen proletariaattina olemista edellyttävän vastakohtadan, yksityisomistuksen. Tämä on vastakohtaisuuden *negatiivinen* puoli, sen sisäinen levottomuus, kumottu ja itsensä kumoava yksityisomistus.

Omistava luokka ja proletariaatin luokka osoittavat samaa inhimillistä itsevierautumista. Mutta ensin mainittu luokka tuntee olonsa tässä itsevierautuneisuudessa hyväksi ja varmaksi, näkee vieraantumisessa oman voimansa ja inhimillisen olemisen *näennäisyyden*. Viimeksi mainittu taas tuntee itsensä tässä vieraautuneisuudessa tuhotuksi, näkee siinä oman voimattomuutensa ja epäinhimillisen olemisensa todellisuuden. Tämä toinen luokka on Hegelin sanontaa käyttäksemme *kapina* kurjuuden keskellä kurjuutta vastaan, kapina johon sen välttämättä ajaa ristiriita sen inhimillisen *luonnon* ja sen elämänaseman välillä joka on tämän luonnon suoraa, päätävää ja laaja-alaista kieltämistä.

Vastakohtaisuuden sisällä yksityisomistaja on siis *konservatiivinen* ja proletaari *destruktiivinen* puoli. Edellinen tähtää toiminnallaan vastakohtaisuuden säilyttämiseen, jälkimmäinen sen hävittämiseen.

Yksityisomistus tosin ajautuu taloudellisessa liikkeessään kohti kumoutumistaan, mutta se tekee näin vain kehittymällä itsestään riippumatta, tiedostamattomasti, vastoin omaa tahtoaan ja noudattaen asiain luontoa, vain synnyttämällä proletariaattia proletariaattina tuota henkisestä ja fyysisestä kurjuudestaan tietoista kurjuutta sekä epäinhimillisyydestään tietoista ja siksi itsensä kumoavaa epäinhimillisyyttä. Proletariaatti panee täytäntöön tuomion, jonka yksityisomistus langettaa itselleen proletariaatin synnyttämällä, samalla tavoin kuin se panee täytäntöön tuomion jonka palkkatyö langettaa itselleen tuottamalla vierasta rikkautta ja omaa kurjuuttaan. Voitettuaan proletariaatti ei suinkaan muutu yhteiskunnan absoluuttiseksi puoleksi, sillä se pääsee

voittoon vain tehtyään lopun itsestään ja vastakohtasaan. Proletariaatin voiton jälkeen niin proletariaatti kuin sen olemassaolon aiheuttanut vastakohtakin, yksiyksiomistus lakkaavat olemasta.

Kun sosialistiset kirjoittajat näkevät tämän maailmanhistoriallisen tehtävän kuuluvan proletariaatille, ei tämä suinkaan johdu siitä, kuten kriittinen kritiikki väittää uskovansa, että he pitäisivät proletaareja *jumalina*. Asia on pikemminkin päinvastoin. Proletariaatti voi ja sen täytyy vapauttaa itsensä, koska vieraantuminen kaikesta inhimillisestä ja jopa inhimillisen *näennäisyydestäkin* on muotoutuneessa proletariaatissa käytännöllisesti katsoen päättynyt, koska proletariaatin elinehdoissa kaikki nykyisen yhteiskunnan elinehdot ovat saavuttaneet epäinhimillisyyden huipun, koska ihminen on proletariaatissa menettänyt itsensä mutta samalla sekä hankkinut teoreettisen tietoisuuden tästä menetyksestä että myös joutunut suoranaisesti — aivan väistämättömän, peittelemättömän, ehdottomasti pakottavan ja *välttämättömyyden* käytännöllisenä ilmauksena olevan *puutteen* vuoksi — kapinoimaan tuota epäinhimillisyyttä vastaan. Proletariaatti ei kuitenkaan voi vapauttaa itseään hävittämättä elämänehtojaan. Eikä se voi hävittää omia elämänehtojaan ettei hävitä samalla *kaikkia* nykyisen yhteiskunnan epäinhimillisiä elinehtoja, jotka ovat kiteytyneet sen omaksi asemaksi. Se ei turhaan käy *työn* kovaa mutta karaisevaa koulua. Ei ole kysymys siitä, mitä joku proletaari tai jopa koko proletariaatti eri yhteyksissä *kuvittelee* tavoitteekseen. On kysymys siitä, *mitä proletariaatti todellisuudessa on* ja mitä sen tämän *olemissensa* mukaisesti täytyy historiallisesti tehdä. Sen tavoitteen ja sen historiallisen toiminnan viitoittavat selkeällä ja kiistattomalla tavalla sen oma elämänasema ja nykyisen porvarillisen yhteiskunnan koko organisaatio. Tässä yhteydessä ei ole tarpeen puhua pitkälti siitä, että huomattava osa Englannin ja Ranskan proletariaattia on jo *tietoinen* historiallisesta tehtävästään ja työskentelee jatkuvasti kehittääkseen tämän tietoisuuden täyteen selvyyteensä.

»Kriittinen kritiikki» voi sitäkin vähemmän tajuta tätä, koska se on julistanut itsensä historian yksinomaises-

ti luovaksi ainesosaksi. Historialliset vastakohdat ja ne poistava toiminta ovat sen asia. Sen vuoksi ruumiillistumansa Edgarin suulla se antaa seuraavan *tiedotuksen*:

»Sivistyksen ja sivistyksettömyyden, omaisuuden ja omaisuudettomuuden, näiden *vastakohtien on täydellisesti jäätävä* kritiikin käsiteltäviksi, ellei niitä haluta *häväistä*.»

Omaisuus ja omaisuudettomuus on metafyyysisesti vihitty kriittisesti spekulatiiviseksi vastakohdiksi. Siis vain kriittisen kritiikin käsi voi niihin kajota vailla pyhäinhäväistystä. Kapitalistit ja työläiset älkööt puutuko keskinäiseen suhteeseensa.

Täysin olettamatta, että hänen kriittiseen vastakohdan käsitykseensä voitaisiin kajota ja että tämä pyhä asia voitaisiin häväistä, panee herra Edgar vastustajansa suuhun vastaväitteen, jollaisen vain hän itse saattaa esittää.

Kriittisen kritiikin kuviteltu vastustaja kysyy: »Onko sitten mahdollista käyttää toisia käsitteitä kuin ne, jotka jo ovat olemassa: vapaus, tasa-arvoisuus jne.? Vastaan» — huomatkaa mitä herra Edgar vastaa —, »että kreikan ja latinan kielet kuolivat silloin, kun niiden ilmaisemien ajatusten piiri lopahti.»

Nyt selviää, miksi kriittinen kritiikki ei esitä yhtäkään ajatusta *saksan* kielellä. Kritiikin ajatusten kieltä ei vielä ole, vaikka herra Reichardt vieraskielisiä sanoja kriittisesti käsittelemällä, herra Faucher englannin kieltä kriittisesti käsittelemällä ja herra Edgar ranskan kieltä kriittisesti käsittelemällä ovatkin uutterasti valmistelleet *uutta kriittistä* kieltä.

LUONNEHTIVA KÄÄNNÖS N:O 2

Kriittinen Proudhon:

»Maanviljelijät jakoivat maan keskenään; tasa-arvoisuus siunasi vain kunkin omistamat osuudet; tässä yhteydessä se siunasi omaisuuden.»

Kriittinen Proudhon panee maaomaisuuden syntymään heti maan jaon myötä. Hän suorittaa siirtymän omistusosuuksista omaisuuteen käyttämällä ilmausta »tässä yhteydessä».

Todellinen Proudhon:

»Maanviljelys muodosti *maan omistamisen* perustan... ei riittänyt taata työläiselle hänen työnsä hedelmät, mikäli ei samalla taattu hänelle tuotannon välinettä. Jotta heikompia olisi voitu suojella vahvempien hyökkäyksiltä, ...huomattiin välttämättömäksi merkitä pysyvät rajat maata omistavien välille.»

Tässä yhteydessä *tasa-arvoisuus* siis siunasi ennen muuta maan *omistusosuudet*.

»Uudisasukkaiden omistushalun ja himon havaittiin väestön lisääntyessä vuosi vuodelta kasvavan; uskottiin, että himo voidaan pysäyttää uusien ylittämättömien rajoitusten avulla. Siten maasta tuli omaisuutta, *tasa-arvoisuuden* tarpeen vuoksi... epäilemättä maan jako ei milloinkaan ollut maantieteellisesti tasavertaista... mutta periaate oli kuitenkin sama: *tasa-arvo* oli jo siunannut omistusosuudet, nyt se siunasi omaisuuden.»

Kriittisen Proudhonin mukaan

»muinaiset omaisuuden perustajat tarpeistaan huolehtiessaan eivät huomanneet, että omistusoikeutta samalla vastasi oikeus luovuttaa, myydä, lahjoittaa, hankkia ja menettää, mikä tuhosi sen *tasa-arvoisuuden*, joka oli heidän lähtökohtansa.»

Todellisen Proudhonin mukaan omaisuuden perustajien huoli tarpeistaan ei ollut syynä siihen, etteivät he nähneet tätä omaisuuden kehityskulkua. Pikemminkin he vain eivät ennalta huomanneet sitä. Mutta vaikka he olisivat voineetkin nähdä sen ennakolta, olisivat heidän senhetkiset tarpeensa kuitenkin ratkaisseet kaiken. Todellinen Proudhon on sitä paitsi liian joukkomainen asettaakseen luovutus-, myymis- ym. oikeudet »*omistusoikeutta*» vastaan eli yksittäiset lajit niiden sukua vastaan. Hän asettaa »*perintöosuuden saamisoikeuden*» »*sen luovuttamis- jne. oikeutta*» vastaan, mikä merkitsee todellista vastakohtaa ja edistysaskelta.

KRIITTINEN HUOMAUTUS N:O 3

»Mihin sitten nojaa Proudhonin antama todistus omaisuuden mahdottomuudesta? Aivan uskomatonta: samaan *tasa-arvoisuuden* periaatteeseen!

Herra Edgarin uskon herättämiseksi olisi riittänyt lyhyt tarkastelu. Herra Edgar ei voi olla tietämättä sitä,

että herra Bruno Bauer asetti kaikkien kehittelyjensä perustaksi »*äärettömän* itsetietoisuuden» ja käsitti tämän periaatteen jopa evankeliumien luovaksi periaatteeksi vaikka näiden ääretön tiedottomuus tuntuu olevan suorastaan ristiriidassa *äärettömän* itsetietoisuuden kanssa. Samalla tavoin käsittää Proudhon tasa-arvoisuuden sen kanssa suorastaan ristiriidassa olevan yksityisomistuksen luovaksi periaatteeksi. Jos herra Edgar hetken ajan vertailisi ranskalaista *tasa-arvoisuutta* ja saksalaista itsetietoisuutta keskenään, hän huomaisi että viimeksi mainittu periaate ilmaisee *saksaksi*, ts. abstraktissa ajattelussa, sen minkä ensin mainittu sanoo *ranskaksi*, ts. politiikan ja ajatuksekkaan havainnon kielellä. Itsetietoisuus on ihmisen tasa-arvoisuutta itsensä kanssa puhtaana ajattelun piirissä. Tasa-arvoisuus on ihmisen tietoisuutta itsestään käytännön piirissä, siis myös ihmisen tietoisuutta toisesta ihmisestä hänen vertaisenaan ja ihmisen suhtautumista toiseen ihmiseen hänen kanssaan tasavertaisena. Tasa-arvoisuus on inhimillisen olemuksen ykseyden, ihmisen lajitietoisuuden ja lajitoiminnan, ihmisen ja toisen ihmisen käytännöllisen identtisyiden ja siis myös ihmisten välisen yhteiskunnallisen tai inhimillisen suhteen ranskalainen ilmaus. Samalla tavoin kuin destruktiivinen kritiikki Saksassa oli pyrkinyt ratkaisemaan *itsetietoisuuden* periaatteen avulla kaiken määreisen ja vallitsevan ennen kuin se *Feuerbachin* hahmossa eteni havaitsemaan *todellisen ihmisen*, pyrki destruktiivinen kritiikki Ranskassa tekemään saman tasa-arvoisuuden periaatteen avulla.

»Proudhon kiivailee filosofiaa vastaan, mistä sinänsä emme häntä voi syyttää. Mutta miksi hän kiivailee? Hänen mielestään filosofia ei tähän mennessä ole vielä ollut kyllin käytännöllistä; se on asettunut *spekulaation* suuren hevosen selkään, mistä käsin *ihmiset* ovat näyttäneet sille aivan liian pieniltä. Mielestäni filosofia on ylikäytännöllistä, toisin sanoen se ei tähän asti ole ollut mitään muuta kuin vallitsevien olojen abstrakti ilmaus, se on aina jäänyt absoluuttisiksi otaksumiensa vallitsevien edellytysten vangiksi.»

Käsitys että filosofia on vallitsevien olojen abstrakti ilmaus on peräisin *Feuerbachilta*, ei herra Edgarilta. Feuerbach kuvasi ja todisti ensimmäisenä filosofian spekulaa-

tiiviseksi ja mystiseksi empiriaksi. Mutta herra Edgarpa osaa antaa tälle käsitykselle omaperäisen, kriittisen käänteen. Kun Feuerbach nimittäin päätelee, että filosofian on astuttava spekulatiion taivaasta alas inhimillisen kurjuuden syvyyksiin, kertoo herra Edgar sitä vastoin, että filosofia on ylikäytännöllistä. Mutta näyttää pikemminkin siltä, että filosofian juuri siksi täytyi kuvitella jättäneensä vallitsevat olot ja todelliset ihmiset kauas taakse, että se oli vain vallitsevien olojen transkendentti, abstrakti ilmaus, siis transkendenssinsa ja abstraktisuutensa johdosta, *kuvittelemansa* maailmasta *erkanemisen* johdosta. Kun filosofia toisaalta ei *todellisuudessa* eronnut maailmasta, se ei kyennyt langettamaan maailmalle mitään *todellista tuomiota*, ei voinut soveltaa siihen mitään reaalista erotteluvoimaa, ei siis voinut *käytännöllisesti* puuttua asioiden kulkuun, vaan joutui tyytymään korkeintaan in abstracto* käytäntöön. Filosofia oli ylikäytännöllistä vain siinä mielessä, että se leijaili käytännön yläpuolella. Kun kriittinen kritiikki tekee ihmiskunnasta hengettömän joukon, antaa se selvän osoituksen siitä, miten äärettömän pieniltä todelliset ihmiset spekulatiolle näyttävät. Vanhempi spekulatio on tältä osin samaa mieltä kritiikin kanssa. Katsokaamme esimerkiksi seuraavaa lausetta Hegelin »Oikeusfilosofias- ta»:

»Tarpeiden näkökannalta kutsutaan mielteiden konkreettista kokonaisuutta *ihmiseksi*; siis tässä ja *myöskin itse asiassa vain tässä yhteydessä* puhutaan ihmisestä tässä mielessä.»¹²⁸

Kun spekulatio muissa yhteyksissä puhuu ihmisestä, se ei tarkoita *konkreettista*, se tarkoittaa *abstraktia*, *ideaa*, *henkeä* jne. Herra Faucher kuvaamiensa Englannin olojen osalta ja herra Edgar kuvaamiensa ranskan kielen olojen osalta ovat antaneet vakuuttavia esimerkkejä filosofian tavasta ilmaista vallitsevia oloja.

»Proudhon on itsekkin käytännöllinen: hän huomaa että tasa-arvoisuuden käsite on omaisuutta puolustavien todistelujen perustana, ja itse viisastelee omaisuutta vastaan saman käsitteen perustalla.»

* — abstraktiin, abstraktisesti käsitettyyn. *Suom.*

Proudhon menettelee tässä aivan samoin kuin saksalaiset kriitikot, jotka jumalan olemassaolon todistusten perustaksi havaitsemastaan ihmisen kuvitelmasta käsin kiistävät juuri jumalan olemassaolon.

»Jos kerran tasa-arvoisuuden periaatteen seuraamukset ovat voimakkaammat kuin tasa-arvoisuus itse, niin miten Proudhon voi kohottaa tuon periaatteen äkilliseen voimaansa?»

Herra Bruno Bauerin mukaan itsetietoisuus on kaikkien uskonnollisten kuvitelmien perusta. Se on hänen mukaansa evankeliumien luova periaate. Miksi sitten itsetietoisuuden periaatteen seuraamukset olisivat voimakkaampia kuin periaate itse? Tähän vastataan saksaksi: vaikka itsetietoisuus onkin uskonnollisten kuvitelmien luova periaate, se on kuitenkin sellainen vain itsensä ulkopuolelle tulleen, itsensä kanssa ristiriitaisena, ulkoistettuna ja vieraantuneena periaatteena. Itseensä tullut, itsensä ymmärtävä, olemuksensa käsittävä itsetietoisuus on niin muodoin mahti yli oman itsestä vieraantumisen luomusten. Proudhonin asema on aivan sama; erottavana tekijänä luonnollisesti on se, että hän puhuu ranskaa ja me saksaa ja että hän siksi ilmaisee ranskalaisittain sen minkä me ilmaisemme saksalaisittain.

Proudhon esittää itselleen kysymyksen, miksi tasa-arvoisuus ei ole olemassa, vaikka se luovana järjen periaatteena on omaisuuden perustamisen pohja ja vaikka se pohjimmaisena järjen perusteena muodostaa kaikkien omaisuutta puolustavien todistelujen perustan, ja miksi pikemminkin sen negaatio, yksityisomistus, on olemassa. Siten hän tarkastelee omaisuuden tosiasiaa. Hän osoittaa »totuuden olevan se, että omaisuus instituutiona ja periaatteena on mahdoton» (s. 34), eli että *se on itsensä kanssa ristiriidassa* ja kaikilta osin ylittää itsensä, että se saksalaisittain sanottuna on ulkoistetun, itsensä kanssa ristiriitaisen, itsestään vieraantuneen tasa-arvoisuuden olemassaolo (Dasein). Proudhon todistaa oikein, että Ranskan todelliset olot ja tietoisuus tästä vieraantumisesta viittaavat vieraantumisen todelliseen ylittämiseen.

Kieltäessään yksityisomistuksen Proudhon näkee tarpeelliseksi samalla *historiallisesti* oikeuttaa yksityisomis-

tuksen olemassaolon. Kuten kaikki ensimmäiset tämän-tyyppiset kehittelyt on hänenkin kehittelynsä pragmaattista, ts. hän olettaa että muinaiset sukupolvet halusivat tietoisesti ja harkiten toteuttaa instituutioissaan tasa-arvoisuuden, joka Proudhonille edustaa ihmisolemusta.

| »Päädymme aina samaan seikkaan... Proudhon kirjoittaa proletariin intressin mukaisesti.»

Hän ei kirjoita itseriittoisen kritiikin intressin mukaisesti, hänen lähtökohtanaan ei ole mikään abstrakti, tekaistu intressi. Hänen lähtökohtanaan on joukkomainen, todellinen, historiallinen intressi, joka pyrkii *kritiikkiä* pitemmälle, nimittäin *kriisiin*. Proudhon ei vain kirjoita proletariin intressistä käsin; hän itse on proletaari, ouvrier.* Hänen teoksensa on Ranskan proletariaatin tieteellinen manifesti. Siten sillä on aivan toinen historiallinen merkitys kuin jonkun kriittisen kriitikon kirjallisilla tekeleillä.

»Proudhon kirjoittaa niiden intressin mukaisesti, joilla ei ole mitään; omistaa ja olla omistamatta mitään ovat hänelle absoluuttisia kategorioita. Omistaminen on hänelle korkeinta, koska samanaikaisesti omistamattomuus esiintyy hänelle ajattelun korkeimpana kohteena. Proudhon tuumii, että jokaisella ihmisellä on oltava jotakin, mutta yhtä paljon kuin toisella. Mutta ajatellaanpa, että olen kiinnostunut siitä, mitä minulla on, vain siltä osin jota toisella ei ole, joka on enemmän kuin se mitä toisella on. Tasa-arvoisuuden vallitessa omistaminen ja itse tasa-arvoisuus muodostuu joksikin minulle yhdentekeväksi.»

Herra Edгарin mukaan *omistaminen* ja *omistamattomuus* ovat Proudhonille absoluuttisia *kategorioita*. Kriittinen kritiikki näkee kaikkialla vain kategorioita. Omistaminen ja omistamattomuus, työpalkka, palkkaehdot, hätä ja tarve, tarpeen tyydyttämiseksi tehty työ eivät siten herra Edгарin mukaan ole mitään muuta kuin kategorioita.

Jos yhteiskunnan tarvitsisi vapautua vain omistamisen ja omistamattomuuden *kategorioista*, niin miten helpoksi kuka tahansa herra Edgaria huonompikin dialektikko tekisi sille näiden kategorioiden »voittamisen» ja »ylittämisen»! Mutta herra Edgar katsoo tämänkin

* — työläinen. *Toim.*

siinä määrin pikkuasiaksi, että hän ei edes näe vaivan arvoiseksi ryhtyä Proudhonin vastapainoksi *selittämään* omistamisen ja omistamattomuuden kategorioita. Mutta omistamattomuus ei ole pelkkä kategoria; se on kerrassaan lohdutonta todellisuutta. Ihminen, jolla ei ole mitään, ei nykyisin ole mitään. Hänet on temmattu eroon olemassaolosta yleensä ja inhimillisestä olemassaolosta sitäkin enemmän. Omistamattomuuden tila merkitsee ihmisen täydellistä erottamista hänen esineellisyydestään. Niinpä näyttää olevan täysin oikein, että omistamattomuus on Proudhonin ajattelun tärkein kohde. Tämä on sitäkin enemmän paikallaan, mitä vähemmän tätä kohdetta oli ajateltu ennen häntä ja sosialistisia kirjoittajia yleensä. Omistamattomuus on kaikkein epätoivoisinta *spiritualismia*, täydellistä ihmisen epätodellisuutta, täydellistä epäihmisen todellisuutta, jonkin olemista ihmisellä varsin positiivisella tavalla, sitä että on nälkä, on kylmä, on sairauksia, on rikollisuutta, on tylsistyneisyyttä, ennen muuta sitä että on epäinhimillisyyttä ja luonnonvastaisuutta. Mutta jokainen kohde, joka ensi kerran asetetaan ajattelun kohteeksi täysin tietoisina sen tärkeudesta, on *ajattelun tärkein kohde*.

Se, että Proudhon haluaa poistaa omistamattomuuden ja vanhan omistamistavan, on aivan sama asia kuin se, että hän haluaa poistaa ihmisen käytännössä vieraantuneen suhteen *esineelliseen olemukseensa*, poistaa inhimillisen itsevieraantumisen *kansantaloudellisen* ilmauksen. Mutta koska hänen kansantaloustieteeseen suuntaamansa kritiikki jää vielä kansantaloustieteen edellytysten vangiksi, uudelleen suoritettava esineellisen maailman haltuunotto käsitetään vielä *omistusosuuksien* kansantaloudellisessa muodossa.

Proudhon nimittäin ei aseta vastakkain omistamattomuutta ja omistamista, vaikka kriittinen kritiikki pance hänet näin tekemään. Hän asettaa vanhan omistamistavan, *yksityisomistuksen, omistusosuuksia** vastaan. Omis-

* Tässä, kuten muuallakin, on saksan kielen termi Besitz, termin Eigentum (omaisuus) lievempi vastike, suomennettu »omistusosuusiksi». Voisi käyttää myös esim. ilmausta »omaisuuden hallinta». Besitz ei viittaa instituutioksi muodostuneeseen omaisuuteen. *Suom.*

tusosuudet hän julistaa »yhteiskunnallisiksi funktioiksi». Funktioissa, teoissa ja toimissa, on »kiinnostavinta» omien olemusvoimieni käyttäminen ja toteuttaminen eikä toisen »pois sulkeminen» sen muodossa, mitä toisella ei ole.

Proudhon ei onnistunut kehittämään ajatustaan sitä vastaavalla tavalla. »*Tasavertaisten omistussuhteiden*» kuvitelma on sen seikan kansantaloudellinen, siis itsekin vielä vieraantunut ilmaus, että *kohde, esine olemisena ihmistä varten, ihmisen esineellisenä olemisena on samalla ihmisen olemassaoloa toista ihmistä varten, hänen inhimillinen suhteensa toiseen ihmiseen, ihmisen yhteiskunnallista suhtautumista ihmiseen.* Proudhon ylittää kansantaloudellisen vieraantumisen kansantaloudellisen vieraantumisen sisällä.

LUONNEHTIVA KÄÄNNÖS N:O 3

Kriittisen Proudhonin hallussa on myös *kriittinen omistaja*, joka

»itse tunnustaa, että hänelle työtä tehneet menettivät sen, minkä hän anasti».

Joukkomainen Proudhon sanoo joukkomaiselle omistajalle:

»Sinä siis olet työskennellyt! Sinäkö et koskaan ole pannut toisia työskentelemään itsesi hyväksi? Miten he siis ovat sinun hyväksesi työskennellessään menettäneet sen minkä sinä olet itsellesi hankkinut, silloin kun et ole työskennellyt heidän hyväksesi?»

Kriittisen Proudhonin mielestä Say tarkoittaa ilmauksella »luonnollinen varallisuus» »luonnollisia omaisuuksia». Kuitenkin Say kaikki väärinkäsitykset välttääkseen selvästi sanoo »Kansantaloustieteen esitys» kirjansa tiivistelmässä, että han tarkoittaa »richessellä» »arvojen summaa» eikä omaisuutta tai omistussuhteita. Kriittinen Proudhon luonnollisesti uudistaa Sayn samalla tavoin kuin herra Edgar puolestaan uudistaa Proudhonin. Niinpä Say hänen mukaansa »välittömästi esittää johtopäätöksensä oikeuden ottaa avomaa omaisuudeksi»,

koska maa-alueiden haltuunotto on helpompaa kuin ilman ja veden. Say ei missään tapauksessa päättele, että maan suuremmasta haltuunoton mahdollisuudesta seuraa maan omistuksen *oikeus*. Sen sijaan hän sanoo selvästi: »Maanomistajien *oikeudet* pohjautuvat *ryöstöön*.» (»*Traité d'économie politique*», 3. laitos, I osa, s. 136, huomautus¹²⁹). Tämän vuoksi maanomistusoikeuden säätäminen edellyttää Sayn mukaan »lainsäädännön myötävaikutusta» ja »positiivista oikeutta». Todellinen Proudhon ei pane Saytä »heti» *päättelemään* maanomistusoikeutta maan haltuunoton helppoudesta. Hän syyttää Saytä siitä, että tämä asettaa oikeuden *tilalle* mahdollisuuden ja *sekoittaa* mahdollisuutta koskevan kysymyksen oikeutta koskevaan kysymykseen:

»Say pitää mahdollisuutta oikeutena. Ei tutkita, miksi haltuunoton kohteena oli maa eikä vesi ja ilma; halutaan tietää, minkä *oikeuden* turvin ihminen otti tämän rikkauten haltuunsa.»

Kriittinen Proudhon jatkaa:

»Tähän on *vain* huomautettava, että otettaessa haltuun maapalanen otetaan haltuun myös muut luonnonaineokset, ilma, vesi, tuli: Terra, aqua, aëre et igne interdicti sumus*.»

Todellinen Proudhon ei »*vain*» huomauta tästä. Itse asiassa hän sanoo kiinnittäneensä sivumennen (en passant) »huomiota» ilman ja veden haltuunottoon. Kriittiseltä Proudhonilta löydämme roomalaisen pannaanjulistuksen, jota on käytetty käsittämättömällä tavalla. Hän unohtaa sanoa, keitä ovat »*me*», jotka on erotettu. Todellinen Proudhon osoittaa sanansa omistamattomille:

»Proletaarit, ...omaisuus *julistaa meidät pannaan*, terra etc. interdicti sumus.»

Kriittinen Proudhon väittelee Charles Comtea vastaan seuraavasti:

»Charles Comten mielestä ihminen elääkseen tarvitsee ilmaa, ravintoa ja vaatteita. Eräät näistä, kuten ilma ja vesi, ovat loppuunkulumattomia ja siis pysyvät aina yhteisomaisuutena. Toisia on saatavissa vähäisemmässä määrin ja niistä tulee yksityisomaisuutta. Charles Comten todistelun perustana siis ovat rajoittunei-

* — maasta, vedestä, ilmasta ja tulesta on meidät erotettu (muinaisroomalainen maastakarkotuksen kiertoilmaus). *Toim.*

suuden ja rajattomuuden käsitteet. Ehkäpä hän olisi päätenyt toiseen tulokseen, jos hän olisi asettanut pääkategorioiksi ei-välttämättömyyden ja välttämättömyyden käsitteet.»

Miten lapsellista kriittisen Proudhonin väittelyä! Hän vaatii Charles Comtea luopumaan todistuksen lähtökohdan muodostavista kategorioista ja loikkaamaan toisiin kategorioihin, jotta hän ei päätyisi omiin tuloksiinsa, vaan »*ehkäpä*» päätyisi kriittisen Proudhonin tuloksiin.

Todellinen Proudhon ei vaadi Charles Comtelta tällaisia. Hän ei selvitä välejään Comten kanssa »*ehkäpä*» sanalla, vaan lyö Comten hänen omilla kategorioillaan.

Proudhon sanoo: Charles Comten lähtökohtana on, että ilma, ravinto ja tietyissä ilmasto-oloissa vaatetus ovat välttämättömiä siksi, että elämä ei lakkaisi, ei itse elämistä varten. Sen vuoksi ihmisen hengissä pysyäkseen (Charles Comten mukaan) on lakkaamatta otettava luonnosta haltuunsa erilaisia esineitä. Kaikki nämä esineet eivät ole olemassa samoissa määräsuhteissa.

»Taivaankappaleiden valoa, ilmaa ja vettä on saatavilla niin suuri määrä, että ihminen ei sanottavasti lisää tai vähennä niitä; kukin voi siis *toisen nautintoa millään osin vahingoittamatta* ottaa niitä haltuunsa niin paljon kuin hänen tarpeensa vaativat.»¹³⁰

Proudhonin lähtökohtana ovat Comten omat määrittäykset. Aluksi hän osoittaa tälle, että myös maa on ensi käden tarpeiden kohde, johon jokaisella on oltava vapaa nautinto-oikeus, Comten esittämä ehto huomioon ottaen: »*toisen nautintoa vahingoittamatta*». Miksi maasta sitten on tullut yksityisomaisuutta? Charles Comte vastaa tämän johtuvan siitä, että maata *ei ole rajattomasti*. Mutta hänen olisi tullut päätellä päinvastoin, että koska sitä *on rajoitetusti*, sitä ei voida haltuunottaa. Ilman ja veden haltuunotto ei aiheuta kenellekään vahinkoa, koska niitä aina jää kylliksi jäljelle, koska ne ovat rajattomat. Sen sijaan maan mielivaltainen haltuunotto vahingoittaa toisen nautintoa juuri siksi, että maata *on rajoitetusti*. Charles Comten todistelutapa käy hänen väitettään vastaan.

»Proudhon» (nimittäin kriittinen Proudhon) »päättelee Charles Comten lähtevän käsityksestä, että kansakunta voi olla maan omis-

taja, vaikka edes kansakunnalla ei voida sanoa olevan oikeutta käyttää ja väärinkäyttää maata, mikäli omistus tuo muassaan käytön ja väärinkäytön oikeuden — jus utendi et abutendi re sua*.»

Todellinen Proudhon ei puhu jus utendi et abutendista, jonka omistusoikeus »toisi muassaan». Hän on liian joukkomainen puhuakseen omistusoikeudesta, jonka omistusoikeus tuo muassaan. Jus utendi et abutendi re sua nimittäin on omistusoikeus itse. Niinpä Proudhon suoraan kieltää sen että kansalla olisi omistusoikeus maa-alueeseensa. Niille, joiden mielestä tämä on liioittelua, hän vastaa, että kaikkina aikoina on suojeluherruus, pakkoverot, kruununvaatteet, päivätyöpakko jne. johdettu kuvitellusta kansallisomaisuuden oikeudesta.

Todellinen Proudhon päättelee Charles Comtea vastaan seuraavasti: Comte tahtoo esittää miten omaisuus syntyy ja aloittaa edellyttämällä kansakunnan omistajaksi. Hän lankeaa petitio principiihin.** Hän panee valtion myymään tiluksia ja teollisuudenharjoittajan ostamaan niitä; hän siis asettaa ennakolta ne omistussuhteet, jotka hän haluaa todistaa.

Kriittinen Proudhon kääntää ranskalaisen *kymmenjärjestelmän* nurin niskoin. Hän säilyttää *frangin*, mutta korvaa *centimen* »kolmella kreuzerilla».

»Proudhon» (kriittinen Proudhon) »jatkaa: Kun luovun maapalasta, en vain riistä itseltäni satoa, vaan otan lapsiltani ja lastenlapsiltani pois pysyvän hyötylähteen. Maalla ei ole arvoa vain nykyhetkelle, sillä on myös potentiaalista, tulevaisuuden arvoa.»

Todellinen Proudhon ei sano, että maalla on arvoa myös huomispäivänä eikä vain tänään. Hän asettaa täyden, nykyisen arvon potentiaalista, tulevaisuuteen liittyvää arvoa vastaan, viimeksi mainittu riippuu siitä, missä määrin osaan käyttää maata hyödykseni. Hän sanoo:

»Tuhotkaa maa, tai myykää se, mikä teidän kannaltanne on sama asia. Ette tällöin vain luovu yhdestä, kahdesta tai useam-

* — oikeus käyttää ja väärinkäyttää omaansa. *Toim.*

** — todistusvirhe, sellaisen perusteen käyttäminen päätelyssä, joka on ainakin yhtä suuressa määrin todistamisen tarpeessa kuin haluttu lopputulos. *Toim.*

masta sadosta, vaan hävitätte kaikki tuotteet jotka te, lapsenne ja lastenlapsenne maasta voitte saada.»

Proudhon ei pyri korostamaan yhden sadon ja pysyvän hyödyn välistä vastakohtaa — myös pellostaa saamani rahat voivat pääomana muodostua »pysyväksi hyötylähteeksi». Häntä askarruttaa kunkinhetkisen arvon vastakohtaisuus sille arvolle, jonka maa voi saada jatkuvan viljelyn ansiosta.

»Charles Comten mukaan esineelle työllä antamani uusi arvo on minun omaisuuttani. Proudhon» (kriittinen Proudhon) »haluaa kumota tämän seuraavasti: *Tämän mukaan* ihminen siis lakkaisi olemasta omistaja heti kun hän lakkaa tekemästä työtä. Tuotteen omistuksesta ei voi lainkaan seurata tuotteen perustana olevan aineen omistus.»

Todellinen Proudhon:

»Työläinen ottakoon haltuunsa työnsä tuotteet, mutta en käsitä että tuotteiden omistuksesta seuraisi aineen omistaminen. Kun yksi kalastaja osaa pyydystää samalla rannalla enemmän kaloja kuin toiset, tuleeko hänestä taitonsa ansiosta sen rantakaistan omistaja, jolla hän kalastaa? Onko metsästäjän taidokkuutta milloinkaan pidetty koko kantonin riistan omistusoikeutena? Asia on samoin maanviljelyn suhteen. *Omistusosuuksien* muuttaminen *omaisuudeksi* edellyttää *muutakin* kuin pelkkää työtä. Muutoin ihminen lakkaisi olemasta omistaja heti kun hän lakkaa olemasta työläinen.»

Cessante causa, cessat effectus.* Mikäli omistaja on omistaja vain työläisenä, lakkaa hän olemasta omistaja heti kun hän lakkaa olemasta työläinen.

»Siten *lain* mukaan *nautinta* luo omaisuuden; *työ* on vain havainnollinen merkki, materiaallinen teko *joka tekee* valtauksen *huomatuksi*.»

»Työn välittämän haltuunoton järjestelmä», Proudhon jatkaa, »on siis *ristiriidassa lain kanssa*, ja kun tämän järjestelmän kannattajat viittaavat järjestelmään lait selittääkseen, *kiistävät he itsensä*.»

On *petitio principii*, että tämän käsityksen mukaan myös esimerkiksi maan uudisraivaus »luo maan täydellisen omistuksen». Itse asiassa tällöin luodaan uutta materiaa tuotantokykyä. Mutta tarkoituksena oli todistaa, että tällöin on luotu itse materiaa omistus. Ihminen ei ole luonut materiaa itseään. Hän jopa luo materiaa kaiken tuotantokyvyn vain edellyttäen, että on materia.

* — kun syy lakkaa, lakkaa vaikutuskin. *Toim.*

Kriittinen Proudhon tekee *Gracchus Babeufista vapauden* esitaistelijan, joukkomaisen Proudhonin mukaan hän on *tasa-arvon* esitaistelija (partisan de l'égalité).

Kriittisen Proudhonin on arvioitava *Homeroksen* Iliaksesta saama palkkio. Hän sanoo:

»Homerokselle antamani palkkion ja sen mitä hän on *minun hyväkseni tehnyt* on oltava tasavertaiset. Miten hänen suorituksensa arvo voidaan määrittää?»

Kriittinen Proudhon on korkealla kansantaloustieteellisten pikkuseikkojen yläpuolella eikä tiedä että esineen *arvo* ja se miten se *koituu toisen hyväksi* ovat varsin erilaisia seikkoja. Todellinen Proudhon sanoo:

»Runoilijan palkkion tulee olla tasavertainen hänen *tuotteensa* kanssa. Mikä siis on tämän tuotteen arvo?»

Todellinen Proudhon otaksuu että Iliaksella on ääretön *hint*a (tai vaihtoarvo, prix). Kriittisen Proudhonin mielestä sillä on ääretön *arvo*. Todellinen Proudhon asettaa Iliaksen *vaihtoarvon* (valeur échangeable) sen *kansantaloudellista* arvoa (valeur intrinsique) vastaan. Kriittinen Proudhon asettaa sen »vaihdanta-arvon» sen »sisäistä arvoa», siis sen runoarvoa vastaan.

Todellinen Proudhon:

»Materiaalisen palkkion ja lahjakkuuden välillä ei ole mitään yhteistä mittaa. *Tässä* suhteessa kaikki tuottajat ovat samassa asemassa. Siten kaikki heidän välisensä vertailut ja omaisuuden luokitukset ovat mahdottomia.» (»Entre une récompense matérielle et le talent il n'existe pas de commune mesure: sous ce rapport la condition de tous les producteurs est égale; conséquemment toute comparaison entre eux et toute distinction de fortunes est impossible.»)

Kriittinen Proudhon:

»*Suhteellisesti* katsoen tuottajat ovat samassa asemassa. Lahjakkuutta... ei voida punnita materiaalisesti... Kaikki tuottajien keskinäiset vertailut, kaikki *ulkoiset luokitukset* ovat mahdottomia.»

Kriittisen Proudhonin mukaan

»tieteen mies *tuntee* itsensä yhteiskunnassa *tasa-arvoiseksi*, koska hänen lahjakkuutensa ja oivalluksensa on *vain* yhteiskunnallisen oivalluksen tuote».

Todellinen Proudhon ei missään puhu lahjakkuuden tunteista. Hän esittää, että lahjakkuuden täytyy noudattaa yhteiskunnallista tasoa. Yhtä vähän hän väittää lahjakasta miestä *vain* yhteiskunnan tuotteeksi. Hän väittää päinvastoin:

»Lahjakas mies on auttanut sinänsä tuottamaan hyödyllisen työkalun... hän on vapaa työläinen ja kasautunutta yhteiskunnallista pääomaa.»

Kriittinen Proudhon jatkaa:

»Hänen on lisäksi oltava yhteiskunnalle kiitollinen siitä, että se vapauttaa hänet muista töistä jotta hän voi omistautua tieteelle.»

Todellinen Proudhon ei missään yhteydessä vetoa lahjakkaan miehen kiitollisuuteen. Hän sanoo:

»Taiteilija, oppinut ja runoilija saavat oikeudenmukaisen palkkionsa jo siten, että yhteiskunta sallii heidän omistautua yksinomaan tieteelle ja taiteelle.»

Vihdoin kriittinen Proudhon esittää sen ihmeen, että 150 työläisen yhteisö voi pitää yllä yhden *»marsalkan»* ja siis kaiketi myös yhden *armeijan*. Todellisen Proudhonin mukaan marsalkka on *»kengitysseppä»* (maréchal).

KRIITTINEN HUOMAUTUS N:O 4

»Jos hän» (Proudhon) »kerran pitää kiinni palkan käsitteestä ja jos hän kerran näkee yhteiskunnan laitokseksi, joka antaa meille työtä ja maksaa meille työstä, on hänellä sitäkin vähemmän perusteita otaksua aika tämän maksun mitaksi, koska hän hieman aikaisemmin on *Hugo Grotiukseen* yhtyen esittänyt että aika on kohteen *käyppyden* (geltung) kannalta samantekevä.»

Tämä on ainoa kohta, jossa kriittinen kritiikki yrittää ratkaista tehtävänsä ja osoittaa että Proudhon kansantaloudelliselta kannalta esiintyy väärin kansantaloustiedettä vastaan. Tässä kritiikki *nolaa itsensä* todella kriittisellä tavalla.

Proudhon oli Hugo Grotiukseen yhtyen esittänyt, että *nautinta* ei ole mikään peruste muuttaa *omistusosuu-*
det omaisuudeksi, muuttaa *»oikeusperiaate»* toiseksi. Yhtä vähän voi aika muuttaa totuuden, että kolmion kulmien

summa on yhtä kuin kaksi suorakulmaa, totuudeksi, että ne ovat yhtä kuin kolme suorakulmaa.

Proudhon huudahtaa: »Ette koskaan pysty osoittamaan, että ajan kesto, joka sinänsä ei luo mitään, ei vaihda mitään toiseksi, eikä muuta mitään, voi *muuttaa* hyödyn *nauttijan omistajaksi*.»

Herra Edgar päättelee: Kun Proudhon sanoo että pelkkä ajan kesto ei voi *muuttaa* oikeusperiaatetta toiseksi eikä ylipäänsä voi sinänsä vaihtaa toiseksi tai muuttaa mitään, niin tällöin hänen esityksensä on epäjohdonmukainen, koska hän asettaa *työajan* työn tuotteen kansantaloudellisen *arvon* mitaksi. Herra Edgar onnistuu esittämään tämän kriittisesti kriittisen huomautuksen siten, että hän kääntää sanan »valeur»* sanaksi »Geltung»** ja niin muodoin voi viitata sillä niin oikeusperiaatteen käyppyteen kuin työn tuotteen kaupalliseen arvoon samassa mielessä. Hän onnistuu tässä, koska hän samastaa ajan tyhjän keston ja täytetyn työajan. Jos Proudhon olisi sanonut että aika ei voi muuttaa karpästä häräksi, olisi kriittinen kritiikki yhtä oikeutetusti voinut päätellä, että siispä Proudhonilla ei ole lupaa asettaa työaika työpalkan mitaksi.

Jopa itse kriittisen kritiikin on tajuttava, että *työaika*, jonka esineen tuottaminen *maksaa*, kuuluu esineen tuotantokustannuksiin ja että esineen *tuotantokustannukset* ovat se mitä esine *maksaa* ja jota vastaan se siis voidaan *myydä kilpailun* vaikutukset poislukien. Kansantaloustieteilijät sisällyttävät tuotantokustannuksiin työajan ja työn aineksen ohella myös maanomistajan korot sekä kapitalistin pääomankorot ja voiton. Proudhon jättää viimeksi mainitut pois, koska hän jättää pois yksityisomistuksen. Siis vain työaika ja vastaavat maksut jäävät jäljelle. Proudhon asettaa työajan, inhimillisen toiminnan välittömänä toimintana olemassaolon, työpalkan mitaksi ja tuotteen arvon määrittäjäperusteeksi. Tällöin hän asettaa inhimillisen puolen ratkaisevaksi. Vanhassa kansantaloustieteessä pääoman ja maaomaisuuden esineenomainen mahti oli ratkaiseva. Proudhon siis antaa vielä

* — »arvo». *Toim.*

** — »käyppyy». *Toim.*

kansantaloudellisella ja siksi ristiriitaisella tavalla ihmiselle takaisin tämän oikeudet. Miten oikein hän menettelee kansantaloudelliselta kannalta, näkyy siitä että uuden kansantaloustieteen perustanlaskija, *Adam Smith*, esittää heti teoksensa »Kansojen varallisuus»¹³¹ ensimmäisillä sivuilla, että *ennen* yksityisomistuksen keksimistä, siis edellytyksellä että *yksityisomistusta ei ole olemassa, työaika* muodosti *työpalkan* ja tuolloin vielä siitä erottamatta jääneen *työn tuotteen arvon* mitan.

Mutta ajatelkoonpa kriittinen kritiikki hetken ajan, että Proudhon ei edellytä lähtökohdakseen työpalkkaa. Uskooko se, että esineen tuottamiseen vaadittava aika *ei koskaan* ole olennainen osa esineen »käyppyyttä»? Uskooko se, että aika ei jossain vaiheessa enää olekaan minkään *arvoinen*?

Välittömän materiaalsen tuotannon piirissä päätös esineen tuottamisesta tai tuottamatta jättämisestä, ts. päätös esineen *arvosta*, riippuu olennaisesti työajasta, jonka esineen tuottaminen ottaa. Riippuu nimittäin ajasta, onko yhteiskunnalla aikaa kehittyä inhimillisellä tavalla.

Ja eikö *henkisessäkin* tuotannossa ole niin, että mikäli muissa suhteissa toimin järkevästi, on minun otettava henkisen teoksen laajuuden, luonnoksen ja suunnitelman yhteydessä huomioon se aika, joka teoksen tuottamiseen vaaditaan. Ellen näin tee, aiheutan itselleni ainakin sen vaaran, että kohteestani ideana ei koskaan tule kohdetta todellisuudessa ja että se siis voi saada vain *kwitellun* esineen *arvon*, ts. kuvitellun arvon.

Kansantaloudelliselta kannalta suoritettu kansantaloustieteen kritiikki myöntää kaikki inhimillisen toiminnan olemuksen määreet. Mutta se myöntää ne vain vieraantuneessa, ulkoistuneessa muodossa: siten se tässä esimerkiksi muuttaa ajan merkityksen *inhimilliselle työlle* sen merkitykseksi *työpalkalle*, palkkatyölle.

Herra Edgar jatkaa:

»Pakottaakseen lahjakkuuden mainittuihin mittoihin Proudhon käyttää väärin vapaan kauppasuhteen käsitettä ja väittää, että yhteiskunnalla ja sen yksittäisillä jäsenillä toki on oikeus hylätä lahjakkuuden aikaansaannokset.»

Proudhonilla on vastauksensa kysymykseen lahjakkuudesta, joka kansantaloustieteen maaperällä *fourieristien* ja *saint-simonistien* suulla esittää liioiteltuja *palkkiovaatimuksia* ja asettaa oman kuvitelmansa äärettömästä arvostaan tuotteidensa *vaihtoarvon* mitaksi. Proudhon vastaa juuri siten kuin kansantaloustiede vastaa kaikkiin vaatimuksiin hinnasta, joka halutaan asettaa niin kutsuttua luonnollista hintaa ts. tarjotun esineen tuotantokustannuksia paljon korkeammalle — hän vetoaa vapaaseen kauppasuhteeseen. Mutta hän ei käytä tätä suhdetta *väärin* kansantaloudellisessa mielessä. Pikemminkin hän otaksuu todelliseksi sen, mikä kansantaloustieteilijöiden taholla on vain nimellistä ja kuviteltua: sopimuksen osapuolien *vapauden*.

LUONNEHTIVA KÄÄNNÖS N:O 4

Lopuksi kriittinen Proudhon uudistaa *ranskalaisen yhteiskunnan* muokkaamalla sekä Ranskan proletaarit että Ranskan porvariston uuteen asuun.

Hän kieltää Ranskan proletaarien »*voiman*», kun todellinen Proudhon syyttää näitä *hyveen* (vertu) puutteesta. Hän tekee heidän *työtaitavuutensa* ongelmalliseksi taitavuudeksi — »*ehkä te olette työssänne taitavia*» —, kun taas todellinen Proudhon tunnustaa ehdoitta heidän taitavuutensa (*prompts au travail vous êtes etc.*). Hän muuttaa ranskalaiset porvarit *hengettömiksi* porvarismiehiksi, kun todellinen Proudhon asettaa epäjalot porvarit (*bourgeois ignobles*) polttomerkittyjä jalosukuisia (*nobles flétris*) vastaan. Hän muuttaa porvarin hyvin selviävästä porvarismiehestä (*bourgeois juste-milieu*) »*hyviksi* porvarisherroiksemme», mistä Ranskan porvaristo hänelle olkoon kiitollinen. Kun todellinen Proudhon samassa yhteydessä esittää ranskalaisen porvarin »*pahan tahdon*» (*la malveillance de nos bourgeois*) »*kasvavan*», kasvattaa toinen johdonmukaisesti »*porvarisherrojemme suruttomuutta*». Todellisen Proudhonin porvarin suruttomuus on niin vähäistä, että hän hokee itsekseen: »*Älkäämme pelätkö! Älkäämme pelätkö!*» Siten puhuu sellainen ihminen, joka haluaa järkeillä pelkonsa ja huolensa pois.

Luomalla todellisen Proudhonin käännöksen avulla kriittisen Proudhonin kriittinen kritiikki on osoittanut joukolle, millainen on kriittisesti suoritettu käännös. Se on antanut näytteen »käännöksestä sellaisena kuin sen pitää olla». Niinpä aivan oikein se vastustaa huonoja, joukkomaisia käännöksiä:

»Saksalainen lukijakunta haluaa hankkia kirjakauppiaalta tavaroita pilkkahintaan, kustantaja siis haluaa huokean käännöksen, käääntäjä ei halua nääntyä nälkään työnsä ääressä, hän ei edes voi suorittaa työtään tarkasti ja tyynesti» (kaikella tiedostamisen tyyneydellä) »koska kustantajan on nopein käännöstoimiuksin ehätettävä kilpailijoidensa edelle; jopa käääntäjä saa pelätä kilpailua, pelätä että toinen henkilö tarjoutuu tekemään työn huokeammin ja nopeammin — ja niinpä hän sanelee käsikirjoituksensa kylmiltään jollekin kirjuri-paralle, ja sanelee sen vielä niin nopeasti kuin mahdollista, jottei hän turhaan suorittaisi tunti-perustein laskettua kirjurin-palkkaa — ja hän on riemuissaan, mikäli hän voi seuraavana päivänä ajoissa tehdä tekstiä tiukkaavan latojan tyytyväiseksi. Käännökset, joita meille tulvii, ovat muuten vain Saksan kirjallisuuden nykyisen *impotenssin* ilmaus», jne. (VIII nide, s. 54, »Allgemeine Literatur-Zeitung».)

KRIITTINEN HUOMAUTUS N:O 5

»Proudhon esittää todistuksen omaisuuden mahdottomuudesta sen seikan perusteella, että erityisesti korko- ja voittojärjestelmä sekä kulutuksen ja tuotannon välinen epäsuhte riuduttavat ihmiskunnan. Todistuksen vastapari puuttuu: nimittäin sen osoittaminen, että yksityisomaisuus on historiallisesti mahdollinen.»

Kriittisellä kritiikillä on onnekasta vaistoa olla perehtymättä Proudhonin esityksiin korko- ja voittojärjestelmästä jne., siis Proudhonin merkittävimpiin esityksiin. Tässä kohdin nimittäin ei Proudhonin kritiikkiä edes näennäisesti enää voida suorittaa vailla ehdottoman positiivisia tietoja yksityisomaisuuden liikkeestä. Kriittinen kritiikki yrittää korvata voimattomuutensa huomauttamalla, että Proudhon ei ole esittänyt todistusta omaisuuden historiallisesta mahdollisuudesta. Miksi kritiikki, joka ei esitä mitään muuta kuin sanoja, vaatii muita esittämään sille *kaiken*?

»Proudhon osoittaa omaisuuden mahdottomaksi sillä perusteella, että työläinen ei voi työpalkallaan ostaa tuotettaan takaisin. Proudhon ei esitä tälle tyhjentävää perustetta viitatessaan pää-

oman olemukseen. Työläinen ei voi ostaa tuotettaan takaisin, koska tuote on aina yhteisöllinen, mutta työläinen itse on vain maksunsa yksityisesti saanut ihminen.»

Vastakohtana Proudhonin päättelylle herra Edgar olisi voinut vielä tyhjentävämmiin esittää, että työläinen ei voi ostaa tuotettaan takaisin kun hänen ylipäänsä täytyy ostaa se takaisin. Ostamisen määritykseen jo sisältyy, että työläinen suhtautuu tuotteeseensa hänestä irtautuneena, vieraantuneena esineenä. Herra Edgarin tyhjentävä peruste ei muun muassa tyhjentävästi vastaa kysymykseen, miksi kapitalisti, joka itse ei ole mitään muuta kuin yksittäinen ihminen ja lisäksi maksunsa voiton ja koron muodossa saanut ihminen, voi ostaa takaisin enemmänkin kuin työn tuotteen. Tämän selittääkseen on herra Edgarin selitettävä työn ja pääoman välinen suhde, siis viitattava pääoman olemukseen.

Edellä lainattu kriittinen kohta osoittaa mitä havainnollisimmin, miten kriittinen kritiikki välittömästi asettaa toiselta kirjoittajalta juuri oppimansa kriittisesti muovattuna, itse keksimänään viisautena samaa kirjoittajaa vastaan. Kriittinen kritiikki on nimittäin ottanut Proudhonilta itseltään sen perusteen, jota Proudhon ei muka esittänyt ja jonka herra Edgar esittää. Proudhon sanoo:

»Divide et impera*... erottaa työläiset toisistaan, ja on varsin mahdollista että jokaiselle erilliselle työläiselle maksettu päiväpalkka ylittää jokaisen yksittäisen tuotteen arvon. Mutta tästä ei ole kysymys... Kun olette suorittaneet maksun kaikista yksityisistä voimista, ette vielä ole suorittaneet maksua kollektiivi-voimasta.»

Proudhon huomautti ensimmäisenä siitä, että vaikka jokaisesta yksittäisestä työstä suoritettaisiinkin täysin maksu, ei yksittäisten työläisten palkkojen summa ole maksu heidän tuotteeseensa esineellistyneestä kollektiivi-voimasta. Työläiselle ei siis makseta sillä perusteella että hän olisi kollektiivisen työvoiman osa. Herra Edgar kääntää tämän siihen muotoon, että työläinen ei ole muuta kuin yksittäinen, maksunsa saanut ihminen. Kriittinen kritiikki siis asettaa Proudhonin yleisen ajatuksen saman

* — Hajota ja hallitse. Toim.

Proudhonin myöhemmin *konkreettisesti* kehrittelemää samaa ajatusta vastaan. Se ottaa tämän ajatuksen kriittisellä tavalla haltuunsa ja julistaa seuraavalla lauseella *kriittisen sosialismin* salaisuuden:

»Tämän päivän työläinen *ajattelee* vain itseään, ts. hän sallii maksun hänelle tapahtua vain hänen persoonansa osalta. *Hän itse* ei ota huomioon sitä valtavaa ja mittaamatonta voimaa, joka syntyy hänen ja muiden voimien yhteisvaikutuksesta.»

Kriittisen kritiikin mukaan kaikki paha piilee vain työläisen *»ajattelussa»*. Tosin Englannin ja Ranskan työläiset ovat muodostaneet yhteenliittymiä, joissa he keskenään perehtyvät tarpeisiinsa *ihmisinä* eikä vain välittömiin tarpeisiinsa *työläisinä* ja joissa he lisäksi osoittavat varsin perusteellista ja laajaa tietoisuutta heidän yhteistoimintansa perusteella syntyvästä *»valtavasta»* ja *»mittaamattomasta»* voimasta. Mutta nämä *joukkomaiset*, kommunistiset työläiset, jotka toimivat esimerkiksi Manchesterin ja Lyonin työpajoissa, eivät usko voivansa pohtia *»puhtaan ajattelun»* avulla teollisuusherrojaan ja omaa käytännöllistä ahdinkoaan olemattomiin. He aistivat varsin tuskallisesti *olemisen* ja *ajattelun*, *tietoisuuden* ja *elämän* välisen *eron*. He tietävät, että omaisuus, pääoma, raha, palkkatyö jms. eivät lainkaan ole mitään ideaalisia hourekuvia, vaan ovat heidän itsevieraantumisenensa varsin käytännöllisiä, varsin esineellisiä tuotteita, jotka myös on poistettava käytännöllisellä, esineellisellä tavalla jotta ihminen tulisi ihmiseksi joukkomaisessa *olemisessa*, elämässä, eikä vain *ajattelussa*, *tietoisuudessa*. Kriittinen kritiikki sitä vastoin opettaa heille, että he todellisuudessa lakkaavat olemasta palkkatyöläisiä, kun he ajatuksissa ylittävät palkkatyön ajatuksen, kun he ajatuksissa lakkaavat pitämästä itseään palkkatyöläisinä ja tämän mahtavan kuvitelman mukaisesti kieltäytyvät ottamasta enää vastaan maksua persoonastaan. Absoluuttisina idealisteina, eteerisinä olioina he sitten luonnollisesti voivatkin elää puhtaan ajatuksen eetterillä. Kriittinen kritiikki opettaa heille, että he poistavat todellisen pääoman kun he *ajattelun* tietä voittavat pääoman kategorian ja että he muuttuvat *todellisesti* ja tekevät itsestään todellisia ihmisiä kun he

tietoisuudessa muuttavat »*abstraktin Minänsä*» ja hylkäävät epäkriittisinä toimituksina kaikki heidän *todellisen* olemassaolonsa, heidän olemassaolonsa todellisten ehtojen, ts. heidän *todellisen Minänsä* todelliset muutokset. »*Henki*», joka näkee todellisuudessa vain kategorioita, palauttaa luonnollisesti myös kaiken inhimillisen toiminnan ja käytännön kriittisen kritiikin dialektiseksi ajatteluprosessiksi. Juuri tämä erottaa *kriittisen kritiikin* sosialismin *joukkomaisesta* sosialismista ja kommunistista.

Mahtavien esitystensä jälkeen herra Edгарin on luonnollisesti todettava, että Proudhonin esittämältä kritiikiltä »puuttuu tietoisuus».

»*Mutta Proudhon haluaa olla myös käytännöllinen.*» »Hänhän uskoo tiedostaneensa.» Tiedostamisen tyyneys huudahtaa voitonriemuisesti: »Ja kuitenkin meidän on vielä nytkin todettava, että häneltä puuttuu *tiedostamisen tyyneys.*» »Lainamme eräitä kohtia hänen teoksestaan osoittaaksemme, miten vähän hän on pohtinut asennetaan yhteiskuntaan.»

Lainamme myöhemmin eräitä kohtia kriittisen kritiikin töistä (katso »*Köyhäinpankkia*» ja »*Mallimaatila*») osoittaaksemme, että se ei vielä ole perehtynyt yksinkertaisimpiinkin kansantaloudellisiin suhteisiin, puhumattakaan siitä, että se olisi niitä pohtinut, ja että se siis tyypillisellä kriittisellä tyyllillään tunsi tehtäväkseen ottaa Proudhonin arviointinsa kohteeksi.

Kun nyt siis *kaikki joukkomaiset vastakohdat* ovat muodostuneet kriittisen kritiikin, tiedostamisen tyyneyden »asiaksi» ja kun se on ottanut valtaansa koko todellisuuden kategorioiden muodossa sekä palauttanut kaiken inhimillisen toiminnan spekulatiiviseksi dialektiikaksi, tulemme näkemään miten se jälleen synnyttää maailman spekulatiivisesta dialektiikasta. On selvää, että mikäli kriittis-spekulatiivisen luomistapahtuman ihmeiden »häpäisy» halutaan välttää, voidaan ne esittää maalliselle joukolle vain *mysteereiden* muodossa. Niinpä kriittinen kritiikki esiintyy Višnu-Szeligaksi ruumiillistuneena *salaisuuksien kaupustelijana*¹³².

V l u k u

KRIITTINEN KRITIIKKI SALAISUUKSIEN KAUPUSTELIJANA ELI KRIITTINEN KRITIIKKI HERRA SZELIGANA

Szeliga-Višnu-inkarnaatiossaan »kriittinen kritiikki» tarjoaa »Pariisin salaisuudet» teoksen apoteoosin. Eugène Sue julistetaan kriittiseksi kriitikoksi. Kunhan hän kuulee tämän, voi hän huudahtaa kuten Molièren bourgeois gentilhomme:

»Johan nyt, yli neljäkymmentä vuotta olen puhunut proosaa tietämättä sitä: ja olen Teille mitä suurimmassa määrin kiitollinen siitä että olette selittäneet minulle tämän.»¹³³

Herra Szeliga edeltää kritiikkiään *esteettisellä* prologilla.

»Esteettinen prologi» selittää seuraavasti »kriittisen» eepoksen ja erityisesti »Pariisin salaisuudet» teoksen yleisen merkityksen:

»Eepos synnyttää ajatuksen, ettei nykyhetki sinänsä ole mitään, ei myöskään vain» (*ei mitään, ei myöskään vain!*), »*mennetsyyden ja tulevaisuuden* välinen ikuinen *erottaja*, vaan» (ei mitään, ei myöskään vain, vaan) »vaan yhä uudestaan *täyttyvä!* *halkeama*, joka erottaa *kuolemattomuuden katoavaisuudesta... Tämä on 'Pariisin salaisuuksien' yleinen merkitys*».

»Esteettinen prologi» väittää edelleen, että »*kriitikko* voi, jos haluaa, olla myös *runoilija*».

Herra Szeligan koko kritiikki todistaa tämän väitteen. Tuo kritiikki on kaikissa momenteissaan »*runoilua*».

Se on myös »*vapaan taiteen*» tuote sen määritelmän mukaan, joka viimeksi mainitusta on annettu »esteettisessä prologissa», ts. se »*keksii jotain aivan uutta, aiemmin ehdottomasti olematonta*».

Se on lopuksi jopa *kriittinen eepos*, sillä se on »yhä uudestaan täyttyvä halkeama, joka erottaa kuolemattomuuden»—herra Szeligan kriittisen kritiikin—»*katoavaisuudesta*», herra Eugène Suen romaanista.

1. »SIVILISAATIOSSA TAPAHTUVAN VILLIITYMISEN
SALAISUUS» JA »VALTIOLLISEN OIKEUDETTOMUUDEN
SALAISUUS»

Feuerbach on tunnetusti käsittänyt kristilliset mielteet lihaksitulemisesta, kolminaisuudesta, kuolemattomuudesta jne. lihaksitulemisen salaisuudeksi, kolminaisuuden salaisuudeksi, kuolemattomuuden salaisuudeksi. Herra Szeliga käsittää kaikki nykyiset maailman asiointilat salaisuuksiksi. Mutta kun *Feuerbach* on paljastanut *todellisia salaisuuksia*, niin herra Szeliga muuttaa todelliset *trivialiteetit salaisuuksiksi*. Hänen taitonsa ei piile kätkeytyn paljastamisessa, vaan paljastetun kätkemisessä.

Niinpä hän julistaa sivilisaatioissa tapahtuvan villiitymisen (rikolliset), kuten myös valtiollisen oikeudettomuuden ja epätasa-arvoisuuden *salaisuuksiksi*. Sosialistinen kirjallisuus, joka on paljastanut nämä salaisuudet, on siis joko jäänyt herra Szeligalle salaisuudeksi, tai sitten hän haluaa muuttaa sen tunnetuimmat tulokset »kriittisen kritiikin» yksityissalaisuudeksi.

Meidän ei siis ole tarpeen ruotia lähemmin herra Szeligan pohdintoja näistä salaisuuksista. Poimimme esiin vain joitakin helmiä.

»Lain ja tuomarin edessä kaikki on *tasa-arvoista*, korkea ja alhainen, rikas ja köyhä. Tämä lause on ylimpänä *valtion* uskontunnustuksessa».

Valtion? Useimpien valtioiden uskontunnustus alkaa päinvastoin sillä, että korkea ja alhainen, rikas ja köyhä asetetaan *eriarvoisiksi lain* edessä.

»Jalokivienleikkaaja Morel ilmaisee naiivissa oikeudenmukaisuudessaan salaisuuden» (nimittäin köyhän ja rikkaan vastakohtaisuuden salaisuuden) »hyvin selvästi; hän sanoo: Kunpa rikkaat tietäisivät! Kunpa rikkaat tietäisivät! Onnettomuus on siinä, etteivät he tiedä, mitä köyhyys on.»

Herra Szeliga ei tiedä, että Eugène Sue suorittaa kohteliaisuudesta ranskalaista porvaristoa kohtaan *anakronismin*, kun hän sijoittaa porvarin moton Ludvig XIV:n ajalta: »Ahl kunpa kuningas tietäisi sen!» muuntuneessa muodossa: »Ahl kunpa rikas tietäisi sen!» »tosi perustus-

lain»¹³⁴ aikaisen työläisen Morelin suuhun. Ainakin Englannissa ja Ranskassa on tämä *naiivi* rikkaan ja köyhän välinen suhde lakannut. Rikkauden tieteelliset edustajat, kansantaloustieteilijät, ovat levittäneet hyvin yksityiskohtaista tietoutta köyhyyden fyysisestä ja moraalisesta kurjuudesta. Hyvikkeeksi he ovat todistaneet, että tämä kurjuus saa jäädä silleen, koska nykyisten olojen on jätävä silleen. Huolellisuuttaan he ovat jopa laskeneet ne *mittasuhteet*, joihin köyhien pitää vähentyä kuolintausten kautta rikkauden hyväksi ja omaksi hyväkseen.

Kun Eugène Sue kuvaa *rikollisten* kapakoita, lymy- paikkoja ja kieltä, löytää herra Szeliga sen »*salaisuuden*», ettei tekijän tarkoituksena ollut kuvata tätä kieltä tai näitä lymy- paikkoja, vaan

»pahan kannustimien salaisuuden jne. tuntemisen opettaminen». »Juuri vilkkaimmin kansoitetuilla paikoilla... rikolliset ovat aivan *kotonaan*».

Mitä luonnontutkija sanoisi, jos hänelle todistettaisiin, ettei mehiläiskenno kiinnostakaan häntä mehiläiskennona, ettei se ole mikään salaisuus sille, joka ei ole tutkinut sitä, koska mehiläiset ovat »juuri» ulkoilmassa ja kukissa »aivan kotonaan»? Rikollisten lymy- paikoissa ja rikollisten kielessä heijastuu rikollisen luonne, ne ovat palanen hänen olemassaoloon, niiden kuvaaminen kuuluu hänen kuvaamiseen aivan kuin *petite maisonin** kuvaaminen kuuluu *femme galanten*** kuvaamiseen.

Rikollisten lymy- paikat eivät ole tällainen »salaisuus» vain pariisilaisille ylipäänsä, vaan jopa Pariisin poliisille, jopa niin, että tälläkin hetkellä kantakaupunkiin raivataan valoisia ja leveitä katuja, jotta poliisi pääsisi käsi- si noihin lymy- paikkoihin.

Lopuksi Eugène Sue selittää itse, että mitä yllä mainittuihin kuvauksiin tulee, laski hän lukijoiden »pelokkaan uteliaisuuden» varaan. Herra Eugène Sue on kaikissa romaaneissaan rakentanut tämän lukijoiden pelokkaan uteliaisuuden varaan. Muistettakoon vain teokset »Atar Gull», »Salamandre», »Plick et Plock» jne.

* — pieni talo (salaisia huvituksia varten). *Toim.*

** — kevytkenkäinen nainen. *Toim.*

2. SPEKULATIIVISEN KONSTRUKTION SALAISUUS

»Pariisin salaisuudet» teoksen kriittisen esityksen salaisuus on *spekulatiivisen, hegeliläisen konstruktion* salaisuus. Sen jälkeen kun herra Szeliga on selittänyt »sivilisaatiossa tapahtuvan villiytymisen» ja valtiollisen oikeudettomuuden »salaisuuksiksi», ts. liuottanut ne kategoriaan »salaisuus», antaa hän »salaisuuden» nyt aloittaa *spekulatiivisen elämänsä*. Muutamat sanat riittävät spekulatiivisen konstruktion luonnehtimiseksi yleensä. Herra Szeligan suorittama »Pariisin salaisuudet» teoksen tulkinta tarjoaa spekulatiivisen konstruktion sovellutuksen *yksityiskohdissaan*.

Kun muodostan todellisista omenoista, päärynöistä, mansikoista ja manteleista yleisen mietteen: »hedelmä», kun jatkan tästä ja *kuvittelen*, että todellisista hedelmistä saamani abstrakti mielle, »hedelmä yleensä», on ulkopuolellani olemassaoleva olemus, jopa päärynän, omenan jne. *tos*i olemus, silloin selitän — *spekulatiivisesti ilmaisten* — »hedelmän yleensä» päärynän, omenan, mantelin jne. *substanssiksi*. Sanon siis, että päärynälle on epäolennaista olla päärynä, omenalle epäolennaista olla omena. Olennainen näissä olioissa ei olisi-kaan niiden todellinen, aistimellisesti havaittava olemassaolo, vaan minun niistä abstrahoimani ja niihin sijoittamani olemus, »hedelmä yleensä» -mietteeni olemus. Selitän silloin omenan, päärynän, mantelin jne. »hedelmän yleensä» pelkiksi olemassaolotavoiksi, *moduksiksi*. Ääreellinen, aistien tukema ymmärrykseni *erottaa* kuitenkin omenan päärynästä ja päärynän mantelista, mutta spekulatiivinen järkeni selittää tämän aistimellisen eroavuuden epäolennaiseksi ja yhdentekeväksi. Se näkee omenassa *samaa* kuin päärynässä ja päärynässä *samaa* kuin mantelissa, nimittäin »hedelmän yleensä». Erilliset todelliset hedelmät ovat enää vain *näennäis*-hedelmiä, joiden *tos*i olemuksena on »substanssi» — »hedelmä yleensä».

Tällä tavoin ei päästä mihinkään erityiseen *määreiden rikkauteen*. Mineralogi, jonka koko tiede rajoittuisi siihen, että kaikki mineraalit ovat todellisuudessa mineraali yleensä, olisi mineralogi *mielikuvituksessaan*, Jokaisen

mineraalin kohdalla spekulatiivinen mineralogi sanoo: »m i n e r a a l i y l e e n s ä», ja hänen tieteensä rajoituu tämän sanan toistamiseen yhtä monta kertaa kuin todellisia mineraaleja on olemassa.

Tehtyään erilaisista todellisista hedelmistä *yhden* abstraktion »hedelmän»—»hedelmän yleensä», täytyy spekulaaation, saadakseen todellisen sisällön näennäisyyttä, yrittää jollain tapaa palata »h e d e l m ä s t ä y l e e n s ä», *substanssista* takaisin todellisiin erilajisiin profaaneihin hedelmiin, päärynään, omenaan, manteliin jne. Yhtä helppoa kuin on synnyttää eri hedelmistä abstrakti mielle »h e d e l m ä y l e e n s ä», yhtä vaikeaa on synnyttää abstraktista mielteestä »h e d e l m ä y l e e n s ä» todellisia hedelmiä. On jopa mahdotonta päästä abstraktiosta abstraktion *vastakohtaan*, jollei *luovuta* abstraktiosta.

Spekulatiivinen filosofi luopuu siksi taas abstraktiosta »h e d e l m ä y l e e n s ä», mutta hän luopuu siitä *spekulatiivisella, mystisellä* tavalla, nimittäin sillä näennäisyydellä *ettei* hän luopuisi siitä. Tällöin hän todellisuudessa siirtyykin vain abstraktiosta näennäisyyteen. Hän päättelee suunnilleen seuraavasti:

Jos omena, päärynä, manteli tai mansikat eivät todellisuudessa ole muuta kuin »substanssi», »hedelmä yleensä», silloin on kysyttävä, miten »hedelmä yleensä» näyttäytyy milloin omenana, milloin päärynänä, milloin mantelina, mistä tämä *moninaisuuden näennäisyys*, joka niin ilmeisesti on ristiriidassa *ykseyttä*, »substanssia yleensä», »hedelmää yleensä» koskevan spekulatiivisen intuitioni kanssa?

Tämä johtuu siitä, vastaa spekulatiivinen filosofi, että »hedelmä yleensä» ei ole mikään kuollut, erilaistumaton, lepäävä, vaan elävä, itseään itsessään erotteleva, liikkuva olemus. Profaanien hedelmien moninaisuus ei ole merkityksellinen ainoastaan *minun* aistimellisen ymmärrykseni, vaan itse »hedelmän yleensä», spekulatiivisen järjen kannalta. Eri profaanit hedelmät ovat »hedelmän yleensä» eri elämänilmauksia, ne ovat kiteytyviä, joita »hedelmä yleensä» muodostaa. Siis esim. omenassa »hedelmä yleensä» antaa itselleen omenamaisen, päärynässä päärynämäisen olemassaolon. Enää ei siis tarvitse sanoa,

kuten substanssin kannalta piti: päärynä on »hedelmä yleensä», omena on »hedelmä», manteli on »hedelmä», vaan päinvastoin: »hedelmä yleensä» asettaa itsensä päärynänä, »hedelmä yleensä» asettaa itsensä omenana, »hedelmä yleensä» asettaa itsensä mantelina, ja ne erot, jotka erottavat omenaa, päärynää ja mantelia toisistaan, ovat juuri »hedelmän yleensä» itse-erotuksia ja tekevät erityisistä hedelmistä juuri »hedelmän yleensä» elämänproessin erilaisia jäseniä. »Hedelmä yleensä» ei siis enää ole mikään sisällötön, eroja vailla oleva ykseys, se on *ykseyttä* hedelmien kaikkeutena, »totaliteettina», hedelmien, jotka muodostavat »*elimellisesti jäsentyneen järjestyssarjan*». Tämän järjestyssarjan jokaisessa jäsenessä »hedelmä yleensä» antaa itselleen kehittyneemmän, selvemmin julkituodun olemassaolon, kunnes se lopulta kaikkien hedelmien »yhteenvetona» on samalla elävä *ykseys*, joka sisältää jokaisen näistä hedelmistä yhtä hyvin itseensä liuentuneina kuin synnyttää ne itsestään, kuten esim. kaikki ruumiin jäsenet jatkuvasti liuottavat itseään vereen ja syntyvät jatkuvasti verestä.

Kun kristinusko siis tietää vain *yhdestä* jumalan lihaksitulemisesta, niin spekulatiivisella filosofialla on yhtä paljon lihaksitulemisia kuin olioitakin, aivan kuten äsken jokaisella hedelmällä oli yksi substanssin, absoluuttisen hedelmän, lihaksituleminen. Spekulatiivisen filosofin pääintressinä on siis tuottaa todellisten profaanien hedelmien *olemassaolo* ja sanoa salaperäisellä tavalla, että on olemassa omenia, päärynöitä, manteleita ja rusinoita. Mutta ne omenat, päärynät, mantelit ja rusinat, jotka löydämme uudelleen spekulatiivisessa maailmassa, ovat enää vain *näennäisomenoita*, *näennäispäärynöitä*, *näennäismanteleita* ja *näennäisrusinoita*, sillä ne ovat »hedelmän» yleensä, tuon abstraktin *ymmärrysoleennon elämänmomentteja*, siis itsekkin abstrakteja *ymmärrysolentoja*. Siis tässä spekulatiivisessa meitä ilahduttaa se, että kaikki todelliset hedelmät löydetään jälleen, mutta hedelminä, joilla on korkeampi mystinen merkitys, jotka ovat kasvaaneet esiin aivojemme eetteristä eivätkä aineellisesta perustasta ja jotka ovat »hedelmän yleensä», *absoluuttisen subjektin* inkarnaatioita. Kun siis palaamme abstrak-

tiosta, *yliluonnollisesta* ymmärrysoleennosta »hedelmä yleensä», takaisin todellisiin *luonnollisiin* hedelmiin, annamme sitä vastoin myös luonnollisille hedelmille yliluonnollisen merkityksen ja muutamme ne pelkiksi abstraktioiksi. Pääintressinämme on juuri osoittaa »hedelmän yleensä» *ykseys* kaikissa sen elämänilmauksissa, omenassa, päärynässä, mantelissa, todistaa näiden hedelmien *mystinen keskinäisyhteys*, ja myös se, kuinka jokaisessa näissä »hedelmä yleensä» toteuttaa itseään *asteittain* ja *välttämättä*, esim. siirtyy olemassaolostaan rusinana olemassaoloonsa mantelina. Profaanien hedelmien arvo *ei* näin *enää* koostu niiden *luonnollisista* ominaisuuksista, vaan niiden *spekulatiivisesta* ominaisuudesta, jonka avulla ne astuvat määrätulle paikalle »*a b s o l u u t t i s e n h e d e l m ä* n» elämänprosessissa.

Tavallinen ihminen ei luule sanovansa mitään poikkeuksellista sanoessaan, että on olemassa omenia ja päärynöitä. Mutta kun filosofi on ilmaissut nämä olemassaolot spekulatiivisella tavalla, hän on sanonut jotakin *poikkeuksellista*. Hän on suorittanut *ihmeen*, hän on tuottanut epätodellisesta *ymmärrysoleennosta* »hedelmä yleensä» todelliset *luonnonolennot*, omenan, päärynän jne. ts. hän on *omasta abstraktista ymmärryksestään*, jonka hän mieltää absoluuttiseksi subjektiksi itsensä ulkopuolella, tässä tapauksessa »hedelmäksi yleensä», *luonut* nämä hedelmät, ja jokaisessa olemassaolossa, jonka hän lausuu julki, toteuttaa hän luomisaktin.

On selvää, että spekulatiivinen filosofi saa tämän jatkuvan luomisen aikaan vain sikäli kun hän esittää omenan, päärynän jne. yleisesti tunnetut, todellisessa havainnoinnissa esiintyvät ominaisuudet itse *keksiminnään* määreinä, sikäli kun hän antaa sille, mitä vain abstrakti ymmärrys voi luoda, nimittäin abstraktille ymmärryskaaviolle, todellisen olion *nimen*; sikäli kun hän lopulta selittää *oman* toimintansa, jonka avulla hän *siirtyy* omenan mielteestä päärynän mielteeseen, absoluuttisen subjektin, »hedelmän yleensä», *itsetoiminnaksi*.

Tämä operaatio on spekulatiivisella kielellä *substanssin* käsittäminen *subjektiksi*, *sisäiseksi prosessiksi*, *absoluuttiseksi persoonaksi*, ja tämä käsittäminen muodostaa *Hegelein* metodin olennaisen luonteenpiirteen.

Nämä edeltävät huomautukset olivat tarpeen herra Szeligan ymmärrettäväksi tekemiseksi. Kun herra Szeliga on tähän asti liuottanut todelliset olosuhteet, kuten esim. oikeuden ja sivilisaation, salaisuuden kategoriaan ja tehnyt näin »s a l a i s u u d e s t a» yleensä substanssin, kohooa hän vasta nyt tosi spekulatiiviselle, *hegeliläiselle* tasolle ja muuttaa »s a l a i s u u d e n» yleensä itsenäiseksi subjektiksi, joka *inkarnoituu* todellisissa olosuhteissa ja henkilöissä, ja jonka elämänilmaisuja ovat kreivit-täret, markiisit, grisetit, vahtimestarit, notaarit, puoskarit ja rakkausjuonet, tanssiaisit, puuovet jne. Sen jälkeen kun hän on synnyttänyt »s a l a i s u u d e n» kategorian todellisesta maailmasta, synnyttää hän todellisen maailman tästä kategoriasta.

Spekulatiivisen konstruktion salaisuudet herra Szeligan esityksessä tulevat *sitäkin silminnähtävimmiksi*, että hänellä on kiistämättä *kaksinkertainen* etevämyyys *Hegeliin* verraten. Yhtäältä Hegel osaa sofistisella mestaruudella esittää sen prosessin, jonka välityksellä filosofi siirtyy aistimellisen havainnoinnin ja mielteiden kautta esineestä toiseen, kuvitteellisen ymmärrysolennon itsensä, absoluuttisen subjektin prosessiksi. Mutta toisaalta Hegel antaa *spekulatiivisen* esityksen puitteissa usein *todellisen*, itse *asian* tavoittavan esityksen. Tämä todellinen kehittäly spekulatiivisen kehittelyn *sisällä* johtaa lukijan harhaan sikäli, että hän pitää spekulatiivista kehittälyä todellisena ja todellista kehittälyä spekulatiivisena.

Herra Szeligan kohdalla molemmat vaikeudet karsiutuvat pois. Hänen dialektiikkansa on vailla kaikkea teeskentelyä ja vääristelyä. Hän suorittaa tempunsa ylistettävällä kunniallisuudella ja kunnan miehen suuruudella. Samalla hän ei *missään* kehittäly *todellista sisältöä*, joten hänen spekulatiivinen konstruktionensa esiintyy meille alastomassa kauneudessaan ilman mitään häiritseviä lisiä ja kaksiselitteisiä peittelyjä. Herra Szeligan kohdalla osoittautuu myös loistavasti, kuinka spekulatio yhtäältä luo näennäisen vapaasti itsestään käsin kohteensa a priori, toisaalta taas — koska se haluaa sofistisoida pois järkevän ja luonnollisen riippuvuuden *kohteesta* — joutuu mitä järjettömimpään ja luonnottomimpaan kohteen *alamaisuuteen*, jonka satunnaisimmat

ja yksilöllisimmät määreet sen on konstruoitava absoluuttisen välttämättöminä ja yleisinä.

3. »SIVISTYNEEN YHTEISKUNNAN SALAISUUS»

Sen jälkeen kun Eugène Sue on johtanut meidät yhteiskunnan alimpiin kerroksiin esittäen esim. rikolliskapakoita, siirtää hän meidät hienon seurapiirin pariin, *tanssiaisiin* Saint-Germainin korttelissa.

Herra Szeliga konstruoi tämän *siirron* seuraavasti:

»S a l a i s u u s yrittää välttää tarkastelun... suorittamalla kääntein: tähän asti se esiintyi absoluuttisen arvoituksellisena, kaiken kiinnioton ja tavoittelun ulottuvilta luiskahtavana, negatiivisena vastakohtana todenmukaiselle, reaaliselle, positiiviselle; nyt se tunkeutuu viimeksi mainittuun sen *näkymättömänä sisältönä*. Tällöin se kuitenkin luopuu myös absoluuttisesta mahdottomuudestaan tiedostetuksi».

»Salaisuus», joka tähän asti oli »todenmukaista», »reaalista», »positiivista», nimittäin oikeutta ja sivistystä vastassa, »tunkeutuu nyt viimeksi mainittuun», nimittäin sivistyksen alueelle. Se, että hienot seurapiirit ovat sivistyksen ainoa alue, on salaisuus, jos *ei Pariisin* salaisuus, niin ainakin salaisuus *Pariisille*. Herra Szeliga ei siirry rikollismaailman salaisuuksista aristokraattisten seurapiirien salaisuuksiin, vaan »salaisuudesta yleensä» hänellä tulee sivistyneen yhteiskunnan »näkyvän sisältö», sen *varsinainen olemus*. Kyseessä *ei* ole mikään herra Szeligan »uusi käänne», jotta hän voisi jatkaa tarkastelujaan, vaan »s a l a i s u u s» suorittaa tämän »uuden kääntein» vetäytyäkseen tarkastelun ulottuvilta.

Ennen kuin herra Szeliga todella seuraa Eugène Sueta sinne, minne hänen sydämensä häntä ajaa, nimittäin aristokraattisiin tanssiaisiin, käyttää hän vielä *a priori* konstruoivan spekulatiion *teeskenteleviä* käänteitä.

»*Tostin on ennakoitavissa, minkä lujan tyyssijan 'salaisuus' valitsee itselleen suojakseen, ja itse asiassa näyttää siltä, että se olisi voittamattoman läpitukenematon,.. että... tästä voitaisiin odottaa, että ylipäänsä... mutta sittenkin uusi yritys tämän ytimen esilleseamiseksi on tässä väistämätön.*»

Riittää. Herra Szeliga on mennyt niin pitkälle, että »*metafyysinen* subjekti, *s a l a i s u u s*, astuu nyt esiin kevyesti, vaivautumattomasti, koketoivasti».

Muuttaakseen nyt aristokraattisen seurapiirin »salaisuudeksi» esittää herra Szeliga joitakin järkeilyjä »*sivistyksestä*». Hän edellyttää aristokraattiselta seurapiiriltä kaikenlaisia ominaisuuksia, joita kukaan ei siitä hae, löytääkseen taustalta sen »salaisuuden», ettei sillä ole näitä ominaisuuksia. Sitten hän esittää tämän keksinnön sivistyneen yhteiskunnan »salaisuudeksi». Niinpä herra Szeliga esim. ihmettelee, olisiko »*yleinen järki*»— ehkäpä spekulatiivinen logiikka? —»*seurallisten keskustelujen*» sisältönä sivistyneessä yhteiskunnassa, olisiko »rakkauden *rytmi ja mitta yksin*» se, joka »tekee tuosta yhteiskunnasta harmonisen kokonaisuuden», olisiko se, »mitä me nimitämme *yleissivistykseksi, yleisen, ikuisen, ideaalisen muoto*», ts. olisiko se, mitä me nimitämme sivistykseksi, metafyyisistä kuvittelua? Herra Szeligan on helppo profetoida a priori kysymyksiinsä:

»*Se, että vastaus tulisi kuitenkin kuulumaan kieltävästi, on odotettavissa*».

Eugène Suen romaanissa siirtymä alhaisesta hienoon maailmaan on tavallinen romaanisiirtymä. Geroldsteinin ruhtinaan *Rudolfin valepuvut* auttavat häntä pääsemään yhteiskunnan alempiin kerrostumiin, aivan kuten hänen asemansa avaa hänelle pääsyn sen ylempiin piireihin. Matkalla aristokraattisiin tanssiaisiiin ei hän myöskään lainkaan mieti ympäröivän elämän vastakohtaisuuksia; hänen *omien* valepukujensa vastakkaisuudet ovat hänestä *pikantteja*. Hän kertoo tottelevaisille saattajilleen, kuinka kiinnostavaa hänestä on olla eri tilanteissa.

»Pidän», sanoo hän, »näitä vastakohtia varsinkin pikantteina: yhtenä päivänä viuhkamaalari, asukas rue aux Fèvesin varrella olevassa murjussa; tänä aamuna kauppias, joka tarjoaa lasin cassis-likööriä madame Pipeletille, ja tänä iltana... muuan niistä etuoikeutetuista jumalan armosta, jotka hallitsevat tässä maailmassa.»

Tanssiaisiiin johdettuina kriittinen kritiikki laulaa:

Tajun ja järjen kadotan,
kun taas nään täällä maan jumalan¹³⁵.

Se vuodattaa itsestään *dityrambeja* seuraavasti:

»Täällä auringonpaiste on taiottu yöhön, kevään vehreys ja kesän uhkeus keskelle talvea. Tunnemme heti olevamme sillä mielellä, että voisimme uskoa jumalallisen läsnäolon ihmeeseen ihmisrinnassa, eritoten koska kauneus ja sulokkuus tukevat vakaumusta, että olemme ihanteiden välittömässä läheisyydessä». (!!!)

Kokematon, herkkäuskoinen, *kriittinen maalaispappi!* Vain sinun kriittinen yksinkertaisuutesi voi pariisilaisessa tanssiaissalissa joutua taikauskoisen »tunnelman valtaan», uskoa »jumalallisen läsnäolon ihmeeseen ihmisrinnassa» ja nähdä pariisilaisissa naarasleijonissa »välittömiä ihanteita», ruumiillisia enkeleitä!

Tekointoisessa naiiviudessaan kriittinen pappi kuuntelee kahta »kauneinta kauniiden joukossa», Clémence d'Harvillea ja kreivitär Sarah MacGregoria. Voi arvata, mitä hän haluaa »kuulla» heiltä:

»Miten voisimme olla rakastettujen lapsien *siunauksena*, aviomiehen onnen *kaikkitäyteytenä!* ... »Kuulemme... hämmästyimme... emme usko korviamme.»

Tunemme salaista vahingoniloa, kun kuulosteleva pappi pettyy. Daamit eivät keskustele »siunauksesta» eivätkä »täyteydestä» eivätkä »yleisestä järjestä», ennemminkin »kyse on rouva d'Harvillen uskottomuudesta puolisoaan kohtaan».

Toisesta daamista, kreivitär MacGregorista saamme kuulla seuraavan naiivin tiedonannon:

Hän oli »*kyllin yritteliäs* tullakseen salaisen avioliiton *seurauksena* erään lapsen äidiksi».

Tämän kreivittären *yritteliään hengen* epämieluisasti satuttamana herra Szeliga lukee hänelle lakia.

»Havaitsemme kreivittären kaiken pyrkimyksen tähtäävän yksilölliseen, egoistiseen etuun.»

Tosiaan, Szeliga ei odota mitään hyvää kreivittären pyrkimykseltä päästä avioon Geroldsteinin ruhtinaan kanssa:

»Emme *lainkaan* voi odottaa, että hänen avioliittonsa koi-tuisi Geroldsteinin ruhtinaan *alamaisten onneksi.*»

»Syvällisellä vakavuudella» puritaani päättää rangailussaarnansa:

»Sarah» (tuo *yritteliäs* daami) »ei muuten ole mitenkään poikkeuksellinen tapaus näissä loistavissa piireissä, vaikkakin ääritapaus».

Ei muuten mitenkään! Vaikkakin! Ja piirin »ääritapaus» ei siis ole mikään poikkeus?

Kahden muun ihanteen, markiisi d'Harvillen ja Luceyn herttuattaren luonteesta saamme tietää seuraavaa:

Heiltä »puuttuu sydämen tyydytys. Avioliitossa he eivät ole löytäneet rakkauden kohdetta ja niinpä he etsivät nyt rakkauden kohdetta avioliiton ulkopuolelta. Rakkaus on avioliitossa jäänyt heille *salaisuudeksi*, ja sydämen käsky painostaa heitä paljastamaan sen. Näin he siis antautuvat *salaiselle rakkaudelle*. Nämä 'rakkaudettoman avioliiton' 'uhrit' ajautuvat 'ehdottomasti siihen, että rakkaus alenee heillä joksikin ulkoiseksi, niin sanotuksi suhteeksi ja he pitävät rakkauden sisäisenä, elävöittäväenä, olennaisena asiana romanttista, *salaisuutta*'.

Tälle dialektiselle kehittelylle on annettava sitä enemmän arvoa, mitä enemmän sillä on yleistä käyttöä.

Esim. se, joka ei saa juoda kotonaan ja tuntee silti itsessään juomisen tarpeen, etsii juomisen »kohdetta» kotinsa *ulkopuolelta* ja antautuu »näin siis» *salaiseen juomiseen*. Lisäksi hän ajautuu siihen, että hän pitää salaisuutta juomisen olennaisena osatekijänä, vaikkei hän haluakaan alentaa juomista pelkäksi »ulkoiseksi», samantekeväksi yhtä vähän kuin äskeiset naiset rakkautta. Hehän eivät herra Szeligan oman selityksen mukaan alenna rakkautta, vaan rakkaudettoman avioliiton siksi, mikä se todella on, ts. ulkoiseksi, niin sanotuksi suhteeksi.

»Mikä on», kyselää herra Szeliga edelleen, »rakkauden 'salaisuus'?»

Olimme juuri konstruoineet sen, että »salaisuus» on tämänlaatuisen rakkauden »*olemus*». Kuinka nyt joudumme etsimään salaisuuden salaisuutta, olemuksen olemusta?

»Eivät varjoisat pensastopolut», deklamoi pappi, »ei kuutamoyön *luonnollinen* puolihämärä, ei keinotekoinen verhojen ja kaihtimien avulla aikaansaatu hämärä, ei harppujen ja urkujen lempeä ja huumaava sävel, ei kielletyn mahti...»

Verhot ja kaihtimet! Lempeä ja huumaava sävel!
Ja vieläpä urut! Herra papin pitäisi toki karistaa *kirkko*
mielestään! Kuka veisi mukanaan urkuja rakastavaisten
tapaamiseen?

»Tämä kaikki» (verhot ja kaihtimet ja urut) »on vain *salaista*».

Ja olisiko *salainen* salaisen rakkauden »salaisuus»?
Ei suinkaan:

»Salaisuutena tässä on kiihottava, juovuttava, huumaava,
aistimellisuuden valta».

»Lempeässä ja *huumaavassa*» sävelessä pappi löysi jo
sen, mikä huumaa. Jos hän nyt olisi verhojen ja urkujen
sijasta tuonut tapaamiseensa kilpikonnakeittoa ja šamp-
panjaa, ei »*kiihottava ja juovuttava*» myöskään puuttuisi.

»Aistimellisuuden valtaa», luennoi pyhä mies, »emme tosin
halua myöntää; sillä on kuitenkin siksi niin suunnaton valta
ylitsemme; koska kiroamme sen ulos itsestämme, emme tunnusta
sitä omaksi luonnoksemme, jota kykenisimme hallitsemaan silloin
kun se yrittää nousta esiin järjen, tosi rakkauden ja tahdonvoiman
kustannuksella».

Spekulatiivisen teologian tapaan pappi neuvoa meitä
tunnustamaan aistimellisuuden *omaksi* luonnoksemme, jot-
ta jälkeensä kyettäisiin *hallitsemaan* sitä, ts. peruutta-
maan sen tunnustaminen. Tosin hän haluaa hallita sitä
vain sikäli kun se tapahtuu järjen kustannuksella
(tahdonvoima ja rakkaus *vastakohtana* aistimellisuudelle
ovat vain järjen tahdonvoimaa ja rakkautta). Myös
ei-spekulatiivinen kristitty tunnustaa *aistimellisuuden*,
sikäli kun se ei esiinny tosi järjen, nimittäin uskon, tosi
rakkauden, nimittäin jumalaan kohdistuvan rakkauden,
eikä tosi tahdonvoiman, nimittäin tahdon Kristuksessa
kustannuksella.

Pappi paljastaa meille heti tosi aikeensa jatkaessaan:

»Jos siis rakkaus lakkaa olemasta avioliiton, siveellisyyden
ylipäänsä olennainen seikka, niin *aistimellisuudesta* tulee rakkau-
den, siveellisyyden ja sivistyneen yhteiskunnan salaisuus. Aistimel-
lisyys sekä siinä *yksinomaisessa* merkityksessään, jossa se on samaa
kuin *hermojen vapina, hehkuva virta* suonissa, että myös laajem-
massa merkityksessä, jossa se kohoaa henkisen vallan *näennäisyys-*
deksi, kohottautuu hallitsemisvimmaksi, kunnianhimmoksi ja mai-

neen tavoitteluksi... Kreivitär MacGregor edustaa aistimellisuutta» aistimellisuuden viimeksi mainittua merkitystä »sivistyneen yhteiskunnan salaisuutena».

— Pappi osuu naulan kantaan. *Aistimellisuuden* hillitsemiseksi on hänen ennen kaikkea hillittävä *hermovirtauksset* ja nopea *verenkierto*. — Puhuessaan aistimellisuudesta »yksinomaisessa» merkityksessä herra Szeliga uskoo, että suurempi ruumiinlämpö johtuu veren hehkunnasta suonissa, hän ei tiedä, että imettäväisiä sanotaan tasalämpöisiksi, koska niiden veren lämpötila pysyy vähäisin muutoksin aina samalla tasolla. — Hetikohta kun hermovirrat lakkaavat eikä veri enää hehku suonissa, on *syntinen ruumis*, tuo aistimellisten intohimojen tyyssija, *kuollut* ja sielut voivat häiriintymättömästi viihdyttää itseään keskustelemalla »yleisestä järjestä», »tosi rakkaudesta» ja »pulitaasta moraalista». Pastori alentaa aistimellisuutta niin paljon, että hän kumoo juuri ne aistimellisen rakkauden momentit, jotka elävöittävät sitä — nopean verenkierron, mikä todistaa, ettei ihminen rakasta ei-aistillisella flegmalla, hermovirrat, jotka yhdistävät aistimellisuuden päätyyssijana olevan elimen aivoihin. Hän palauttaa toden aistimellisen rakkauden *mekaaniseen secretio seminikseen* ja kuiskaa erään pahamaineisen saksalaisen teologian kera:

»Ei aistillisen rakkauden vuoksi, ei liballisten himojen tähden, vaan koska Herra on sanonut: Olkaa hedelmällisiä ja lisääntykää».

Verratkaamme nyt spekulatiivista konstruktiota Eugène Suen romaaniin. Ei *aistimellisuus*, vaan mysteerit, seikkailut, esteet, pelot, vaarat ja varsinkin kielletyn vetovoima selitetään rakkauden salaisuudeksi.

»Miksi», sanoo Sue, »monet naiset valitsevat rakastajia, jotka eivät ole heidän miestensä veroisia? Koska rakkauden *suurin viehätys* piilee *kielletyissä hedelmässä*... Teidän on tunnustettava, että jos tältä rakkaudelta poistettaisiin huolet, ahdistus, vaikeudet, salaisuudet, vaarat, jäljelle ei jäisi mitään tai vain hyvin vähän, toisin sanoen, rakastaja... alkuperäisessä yksinkertaisuudessaan... Sanalla sanoen, kyseessä on aina enemmän tai vähemmän sen miehen tapaus, jolta kysyttiin: 'Miksette nai tuota leskeä, rakastajatartanne?' — 'Oh, olen ajatellut sitä paljon', vastasi hän, 'mutta missä sitten viettäisin iltani?'».

Siinä, missä herra Szeliga on korostetusti selittämättä *kielletyn vetovoimaa* rakkauden salaisuudeksi, selittää Eugène Sue sen yhtä korostetusti »rakkauden suurimmaksi viehätykseksi» ja kodin ulkopuolella tapahtuvien rakkausseikkailujen syyksi.

Kielto ja salakuljetus ovat yhtä toisistaan erottamattomia rakkaudessa kuin kaupankäynnissäkin.¹³⁶

Samaten Eugène Sue väittää vastakohtana spekulatiiviselle tulkitsijalleen, että

»taipumus teeskentelyyn ja juonikkuuteen, salaisuuksista ja salajuonista pitäminen on naisluonteen olennainen ominaisuus, luonnollinen taipumus ja määräävä vaisto».

Vain tämän taipumuksen ja mieltymyksen suuntautuminen *avioliittoa* vastaan häiritsee herra Eugène Sueta. Hän haluaa antaa naisluonteen vaistoille harmittomamman, hyödyllisemmän sovellutustavan.

Kun herra Szeliga tekee kreivitär MacGregorista sellaisen *aistimellisuuden* edustajan, joka »kohoaa henkisen vallan näennäisyydeksi» asti, on samainen kreivitär Eugène Suella *abstrakti ymmärrysihminen*. Hänen »kunnianhimonsa» ja hänen »ylpeytensä» ovat kaukana aistimellisuudesta, ne ovat aistimellisuudesta täysin riippumattoman, abstraktin ymmärryksen synnyttämiä. Eugène Sue korostaa siksi, että

»rakkauden tuliset ailahdukset eivät koskaan saaneet hänen *jäistä* rintaansa sulamaan, *mikään sydämen* tai *aistien* yllätys ei voinut häiritä tuon turmeltuneen, egoistisen ja kunnianhimoisen naisen armottomia laskelmointeja».

Abstraktin, sympateettisista aisteista vapaan, veretömän *ymmärryksen* itsekkyyks on tämän naisen olennainen luonteenpiirre. Hänen sieluaan kuvataan näin ollen »kuivan kovaksi», hänen älyään »taitavan ilkeäksi», hänen luonnettaan »petolliseksi» ja — mikä on hyvin luonteenomaista abstraktille ymmärrysihmiselle — »absoluuttiseksi», hänen kieroutuneisuuttaan »syvälliseksi». — Sivumennen sanoen, Eugène Sue motivoi kreivittären elämäntien yhtä typerästi kuin useimpien muidenkin romaanihenkilöidensä kohdalla. Vanha imettäjä saa hänet uskomaan, että hänestä täytyy tulla »kruunupäinen» Tässä uskossa

hän lähtee matkustelemaan naidakseen kruunun. Lopulta kreivitär tekee sen epäjohdonmukaisuuden, että hän pitää pientä saksalaista ruhtinasta »kruunupäänä».

Aistimellisuutta vastaan suunnattujen vuodatustensa jälkeen kriittisen pyhimyksemme on vielä todistettava, miksi Eugène Sue johdattaa meidät seurapiiriin juuri tanssiaisissa — kyseessä on menetelmä, jota melkein kaikki ranskalaiset romaanikirjailijat käyttävät, kun *englantilaiset* taas johdattavat lukijansa hienoon seurapiiriin metsästysseurueen tai maaseutulinnan kautta.

»Tätä» (nimitäin herra Szeligan) »käsitystä ajatellen ja tässä yhteydessä» (herra Szeligan konstruktiossa) »ei voi olla pelkkä sattuma, että Eugène Sue johdattaa meidät juuri tanssiaisissa hienoon seurapiiriin».

Nyt hevonen on päästetty valtoimenaan laukkaamaan ja se ravaa reippaasti kohti välttämätöntä loppua pitkin johtopäätösketjua joka muistuttaa vanhasta Wolffista.

»Tanssi on aistimellisuuden yleisintä *salaisuutena* ilmenemistä. Välitön kosketus, molempien sukupuolien syleily» (?), »jota tanssiparin muodostaminen edellyttää, sallitaan tanssissa, koska se huolimatta silmien todistuksesta ja tässä yhteydessä todella» (todellako, herra pappi?) »tuntuvasta suloisesta aistimuksesta ei sittenkään käy *aistimellisesta*» (vaan kaiketi yleisjärjellisestä?) »kosketuksesta ja syleilystä».

Ja nyt loppupäätelmä, joka ei niinkään tanssi kuin kompastelee:

»*Sillä jos tanssi itse asiassa kävisi siitä, silloin ei voitaisi ymmärtää, miksi seurapiiri vain tanssin suhteen ei ole huomaavinaan tätä, kun se päinvastoin tuomitsee niin ankarasti sen, jota muualla harjoitettaisiin samalla vapaudella, anteeksiantamattomana rikkomuksena siveyttä ja häveliäisyyttä vastaan, leimaa sen poltto-merkillä ja sulkee armotta pois keskuudestaan*».

Herra pappi ei puhu *cancanista* eikä *polkasta*, vaan *tanssista yleensä, tanssin kategoriasta, jota ei tanssita missään muualla kuin hänen kriittisen pääkopansa alla. Vilkaiskoon hän kerran tanssia Chaumièressä Pariisissa, ja hänen kristillis-germaaninen mielensä joutuisi kuohuksiin tuosta uskaliaisuudesta, tuosta sulokkaasta vallattomuudesta, tuosta mitä aistimellisimpien liikkeiden musiikista. Hänen oma »todella tuntuva suloinen aistimuksensa» saisi hänet »tuntemaan», että »itse*

asiassa ei voitaisi ymmärtää, miksi tanssijat itse, kun he päinvastoin» tekevät katsojaan piristävän vaikutelman avoimesta, inhimillisestä aistimellisuudesta («kun se, jota muualla», nimittäin Saksassa, »harjoitettaisiin samalla tavalla», niin se olisi »anteeksiantamaton loukkaus» jne. jne.), — miksi nuo tanssijat eivät ainakaan omissa silmissään ainoastaan saa eikä heidän pidä olla avoimen aistimellisiä ihmisiä, kun he eivät voi vaan heidän täytyy olla sellaisia!)

Tanssin olemusta kunnioittavana kriitikko johdattaa meidät *tanssiaisiin*. Hän havaitsee suuren vaikeuden. Näissä tanssiaisissa tosin tanssitaan, mutta vain mielikuvituksessa. Eugène Sue ei nimittäin kuvaile tanssia sanallakaan. Hän ei mene mukaan tanssivien vilinään. Hän käyttää tanssiaisia vain keinona kootakseen aristokraattisen yläryhmän henkilöt yhteen. Epätoivossaan »kriitikko» kiiruhtaa *täydentämään* kirjailijaa ja hänen oma »fantasiansa» kuvaa helposti tanssiaisilmiöitä jne. Jos kuvatessaan rikollisten lymyapaikkoja ja rikollisten kieltä Eugène Sue ei kriittisen säännön mukaan tuntenut mitään välitöntä intressiä näiden lymyapaikkojen ja tämän kielen kuvaamiseen, niin sitä vastoin tanssi, jota ei hän itse, vaan hänen »mielikuvitukseks» kriitikonsa kuvailee, kiinnostaa häntä välttämättä äärettömästi. Edelleen!

»Itse asiassa, seurallisen sävyn ja tahdikkuuden salaisuus — tämän äärimmäisen epäluonnollisuuden salaisuus — on luontoon takaisin palaamisen kaipaus. Siksi sellaisen henkilön kuin *Cecilyn* ilmestyminen sivistyneeseen seuraan vaikuttaakin niin sähköistävästi ja kruunautuu niin epätavallisella menestyksellä. Cecilylle, joka on kasvanut orjattarena orjien keskuudessa, ilman sivistystä, vain oman luontonsa varassa olevana, tämä luonto on ainoa elämänlähde. Yhtäkkiä hän on joutunut hoviin pakollisten tapojen ja säädyllisyyden alaiseksi, ja hän oppii pian näkemään viimeksi mainittujen salaisuuden läpi... Tässä piirissä, jota hän voi ehdoitta hallita, koska hänen valtansa, hänen luontonsa valta käy arvoituksellisesta viehätyksestä, täytyy Cecilyn välttämättä harhautua kaiken kohtuullisuuden ulkopuolelle, kun taas aiemmin hänen ollessaan vielä orjatar, sama luonto opetti häntä vastustamaan mahtavan herran jokaista arvotonta aikomusta ja pysymään uskollisena rakkaudelleen. *Cecily on sivistyneen yhteiskunnan paljastettu salaisuus*. Halveksitut aistit murtavat lopussa padot ja etenevät täysin esteettä» jne.

Herra Szeligan lukija, jolle Suen romaani on tuntematon, luulee horjumatta Cecilyä kuvattujen tanssiaisten naarasleijonaksi. Romaanissa hän kuitenkin istuu saksalaisessa kuritushuoneessa samalla kun Pariisissa tanssitaan.

Orjattarena Cecily pysyy uskollisena neekerilääkäri Davidille, koska hän rakastaa tätä »intoshimoisesti» ja koska hänen omistajansa herra Willis liehakoi häntä »brutaalisti». Hänen siirtymisensä säädyttömään elämäntapaan motivoidaan hyvin yksinkertaisesti. »Eurooppalaiseen maailmaan» siirrettynä Cecily »häpeää» sitä, että »on naimisissa neekerin kanssa». Sen jälkeen kun hän on saapunut Saksaan, joutuu hän »hetikohta» huonon miehenkilön häpäisemäksi ja hänen »intiaaniverensä» pääsee valloilleen, mitä tekopyhän herra Suen täytyy suloisen moraalin ja suloisen liiketoimen vuoksi luonnehtia sanoin »luonnollinen turmeltuneisuus».

Cecilyn salaisuus on se, että hän on *mestitsi*. Hänen aistimellisuutensa salaisuus on *tropiikin hehku*. Parny on ylistänyt kauniissa runoissaan Eleonorelle mestitsiä. Siitä, miten vaarallinen hän on ranskalaiselle matruusille, voidaan lukea sadoista matkakuvauksista.

Eugène Sue kirjoittaa: »Cecily oli ruumiillistunut hehkuvan aistimellisuuden tyyppi, joka voi syttyä vain tropiikin kuumuudessa... Koko maailma on kuullut noista värillisistä tytöistä, jotka ovat eurooppalaisille miltei kuolemaksi, noista viehättävistä vampyyreista, jotka juovuttavat uhrinsa hirveällä autuudella... jättämättä hänelle muuta, kuten maan voimakas ilmaisutapa sanoo, kuin hänen kyöneleensä juotavaksi ja sydämensä nakerrettavaksi».

Cecily ei suinkaan tehnyt juuri aristokraattis-sivistyneisiin, blaseerattuihin ihmisiin sellaista maagista vaikutusta...

»Cecilyn kaltaiset naiset», kirjoittaa Sue, vaikuttivat äkkinäisesti, maagisella kaikkivoipaisuudella Jacques Ferrandin kaltaisiin *brutaalin aistimellisiin* ihmisiin.

Mistä lähtien edustavat Jacques Ferrandin kaltaiset ihmiset hienoa yhteiskuntaa? Mutta kriittisen kritiikin täytyi konstruoida Cecily absoluuttisen salaisuuden elämänprosessin momentiksi.

4. »OIKEAMIELISYYDEN JA HURSKAUDEN SALAISUUS»

»Sivistyneen yhteiskunnan salaisuutena *s a l a i s u u s* vetäytyy *tosin vastakohdan* alueelta *sisäiselle* alueelle. *Sittenkin* ylhäisömaailmalla on *taas* yksinomaan *omat* piirinsä, joissa se varjelee pyhyyttä. Se on *samalla* tämän kaikkein pyhimmän kappeli. Mutta esipihalla oleville kappeli itse on *s a l a i s u u s*. Sivistys on *siis* poissulkevassa asemassaan kansalle samaa... mitä raakuus sivistyneille».

»*Tosin* — *sittenkin* — *taas* — *samalla* — *mutta* — *siis*» — nämä ovat ne maagiset koukut, jotka sulkevat *spekulatiivisen kehittelyketjun* renkaat yhteen. Herra Szeliga on antanut *s a l a i s u u d e n* yleensä vetäytyä rikollisten alueelta seurapiireihin. Nyt hänen on konstruoitava se salaisuus, että ylhäisömaailmalla on *yksinomaiset* piirinsä ja että näiden piirien salaisuudet ovat salaisuuksia kansalle. Tähän konstruktion tarvitaan jo esitettyjen taikakoukkujen lisäksi *piirin* muuttumista *kappeliksi* ja ei-aristokraattisen maailman muuttumista tämän kappelin *esipihaksi*. Taaskin on Pariisille salaisuutena se, että kaikki kansalaisyhteiskunnan piirit muodostavat vain ylhäisömaailma-kappelin esipihan.

Herra Szeligalla on kaksi päämäärää. Ensinnäkin *s a l a i s u u s* yleensä, joka on ruumiillistunut sulkeutuneessa seurapiirissä, on määriteltävä edelleen »*maailman yhteisomaisuudeksi*». Toiseksi *notaari Jacques Ferrand* on konstruoitava *s a l a i s u u d e n* elämän jäseneksi. Kriitikko menettelee seuraavaan tapaan.

»Sivistys ei vielä voi eikä tahdo sulkea piiriinsä kaikkia säätyjä ja eroja. Vasta *kristinusko* ja *moraali* kykenevät perustamaan tämän maan päälle universaalivaltakuntia».

Herra Szeligalle sivistys, sivilisaatio on identtistä *aristokraattisen* sivistyksen kanssa. Hän ei näin ollen voi nähdä, että *teollisuus* ja *kauppa* muodostavat aivan toisenlaisia universaalivaltakuntia kuin *kristinusko* ja *moraali*, perheonni ja kansalaishyvinvointi. Mutta miten pääsemme *notaari Jacques Ferrandiin*? Hyvin yksinkertaisesti!

Herra Szeliga muuttaa *kristinuskon yksilölliseksi* ominaisuudeksi, »*hurskaudeksi*», ja *moraalin* toiseksi *yksilölliseksi* ominaisuudeksi, »*oikeamielisydeksi*». Hän yhdistää nämä kaksi ominaisuutta yhdessä yksilössä, jonka hän kastaa *Jacques Ferrandiksi*, koska Jacques Ferrandilla ei

ole kumpiakaan ominaisuuksia, vaan hän teeskentelee omaavansa niitä. Jacques Ferrandista tulee nyt »oikeamielisyyden ja hurskauden salaisuus». Ferrandin »testamentti» taasen on »näennäisen hurskauden ja oikeamielisyyden salaisuus», ei siis enää hurskauden ja oikeamielisyyden itsensä salaisuus. Jos kriittinen kritiikki haluaisi konstruoida tämän testamentin salaisuutena, olisi sen selitettävä näennäinen hurskaus ja oikeamielisyyys tämän testamentin salaisuudeksi, eikä päinvastoin tätä testamenttia näennäisen oikeamielisyyden salaisuudeksi.

Kun Pariisin notaarien ammattikunta näki Jacques Ferrandissa katkeran siihen kohdistuneen häväistyksen sekä sai aikaan teatterisensuurin avulla sen, että tämä henkilö poistettiin »Pariisin salaisuudet» teoksen näyttämöversioista, ei kriittinen kritiikki näe, samalla hetkellä, kun se »*polemisoi käsitteiden ilmavaltakuntaa*» vastaan, pariisilaisessa notaarissa pariisilaista notaaria, vaan uskonnon ja moraalin, oikeamielisyyden ja hurskauden. Notaari Lehonin oikeusjutun olisi pitänyt valistaa kriitistä kritiikkiä. *Notaarin* asema Eugène Suen romaanissa on tiiviisti sidoksissa hänen viralliseen asemaansa.

»Notaarit ovat maallisessa maailmassa sitä, mitä papit ovat henkisessä; he ovat *salaisuuksiemme tuntijoita*». (Monteil, »*Histoire des français des divers états*» etc., t. IX, s. 37).¹³⁷

Notaari on maailmallinen rippi-isä. Hän on *puritaani* ammattinsa puolesta, ja »rehellisyys», sanoo Shakespeare, »ei ole puritaani». ¹³⁸ Hän on samalla parittaja kaikkia mahdollisia tarkoituksia varten, kaikkien kansalaisjuonittelujen ja salaliittojen ohjaaja.

Näyttää siltä, että notaari Ferrandin myötä, jonka koko salaisuus on teeskentely ja notaarin ammatti, emme ole edenneet askeltakaan. Mutta kuulkaa!

»Kun teeskentely on notaarille mitä täydellisimmän tietoi suuden asia, madame Rolandille taas *ikään kuin* vaisto, niin heidän välissään on suuri joukko niitä, jotka eivät kykene pääsemään salaisuuden perille ja tuntevat silti tahtomattaan haluavansa sitä. — Taikausko ei siis johda alhaisia ja ylhäisiä puoskari Bradamantin (apotti Polidorin) majapaikkaan, ei, kyseessä on *s a l a i s u u d e n* etsintä, jotta voitaisiin olla oikeutettuja maailman edessä».

»Ylhäiset ja alhaiset» eivät virtaa Polidorin luo löytäkseen määrätyn salaisuuden, joka on oikeutettu koko

maailman edessä, »ylhäiset ja alhaiset» etsivät hänen luotaan salaisuutta ylipäänsä, ollakseen oikeutettuja maailman edessä, aivan kuten ei etsitä kirvestä, vaan välinettä in abstracto* puun pilkkomiseen.

Kaikki Polidorin omistamat salaisuudet rajoittuvat raskaana olevien sikiönlähdettämisen välineeseen ja tappamiseen tarkoitettuun myrkkyyneen. — Herra Szeliga antaa spekulatiivisessa kiukussa »murhaajan» turvautua Polidorin myrkkyyneen, »koska hän ei halua olla murhaaja, vaan huomioitu, rakastettu, kunnioitettu», ikään kuin murhateossa olisi kyse kunnioituksesta, rakkaudesta, huomioinnista eikä jonkun päästä! Mutta kriittinen murhaaja ei välitä päästään, vaan »salaisuudesta yleensä». — Koska eivät kaikki ihmiset tee murhia eivätkä kaikki ole lainvastaisesti raskaana, kuinka Polidori voi vihkiä jokaisen haluttuun salaisuuteen? Herra Szeliga todennäköisesti sekoittaa puoskari Polidorin oppineeseen *Polydorus Virgiliukseen*, joka eli 1500-luvulla eikä tosin ole löytänyt mitään salaisuuksia, mutta pyrki toki tekemään salaisuuksien löytäjien, *keksijöiden* historiasta »maailman yhteisomaisuutta». (Katso Polidori Virgilio liber de rerum inventoribus, Lugduni 1706.)¹³⁹

Salaisuus yleensä, absoluuttinen salaisuus, joka lopulta vakiintuu »maailman yhteisomaisuudeksi», on siis salaisuus, kuinka myrkyttää ja lähdeittää sikiöitä. Salaisuus yleensä ei voisi taitavammin koitua »maailman yhteisomaisuudeksi» kuin muuttamalla salaisuuksiksi, jotka eivät ole kenellekään salaisuuksia.

5. » SALAISUUS-PILKKA »

»Nyt on salaisuudesta tullut yhteisomaisuutta, koko maailman ja jokaisen yksityisen salaisuus. Se on joko taitoni tai vaistonni tai voin ostaa sen ostettavana tavarana itselleni».

Mistä salaisuudesta on nyt tullut maailman yhteisomaisuutta? Valtiollisen oikeudettomuuden salaisuudesta vai sivistyneen yhteiskunnan salaisuudesta vai tavaraväärennyksen salaisuudesta vai kölninveden valmistuksen salaisuudesta vai »kriittisen kritiikin» salaisuudesta? Ei

* — yleensä. *Toim.*

mistään näistä, vaan salaisuudesta in abstracto, salaisuuden kategoriasta!

Herra Szeligan aikomuksena on esittää *palvelijat* ja *portinvartija Pipelet vaimoineen* absoluuttisen salaisuuden inkarnaationa. Hän haluaa konstruoida »s a l a i s u u d e n» *palvelijan* ja *portinvartijan*. Kuinka hän nyt onnistuu heittäytymään *puhtaasta kategoriasta* aina »*palvelijaan*», joka »*vakoilee suljetun oven*» *takana*, *salaisuudesta absoluuttisena subjektina*, joka istuu valtaistuimellaan *katon* yläpuolella abstraktion pilvitaivaalla, aina pohjakerrokseen, missä *portinvartijan* asunto sijaitsee?

Aluksi hän antaa salaisuuden kategorian käydä läpi spekulatiivisen prosessin. Sen jälkeen kun salaisuudesta on sikiönlähdettämisen ja myrkyttämisen keinoin tullut maailman yhteisomaisuutta, ei se

»*siis suinkaan enää ole kätkeytyneisyyttä ja luoksepääsemättömyyttä, vaan sitä, mitä kätkee itsensä, tai vieläkin paremmin*» yhä vain paremmin! »*sitä, mitä kätken, mitä teen luoksepääsemättömäksi*».

Absoluuttisen salaisuuden muututtua näin *olemuksesta käsitteeksi*, siitä *objektiivisesta tilasta*, missä se on kätkeytyneisyys itse, siihen *subjektiiviseen tilaan*, missä se kätkee itsensä tai vieläkin paremmin, missä »*minä sen*» kätken, emme ole vielä edenneet askeltakaan. Vaikeus näyttää päinvastoin kasvavan, koska salaisuus on ihmis-päässä ja ihmisrinnassa luoksepääsemättömämpi ja kätkeytympi kuin meren pohjassa. Tämän vuoksi herra Szeliga auttaa *spekulatiivista etenemistään välittömästi empiirisellä etenemisellä*.

»*S a l a i s u u t t a* haudotaan, keitetään, harjoitetaan *nykyisellään*» (nykyisellään!) »*suljettujen ovien*» (kuulkaal kuulkaal) »*takana*».

Herra Szeliga on »*nykyisellään*» muuttanut salaisuuden spekulatiivisen »*minän*» empiiriseksi, hyvin *puisevaksi* todellisuudeksi, *oveksi*.

»*Tämän myötä*» (siis suljetun oven, ei suljetusta olemuksesta käsitteeseen siirtymisen myötä) »*on samalla annettu mahdollisuus, että voin kuunnella, urkkia ja vakoilla salaisuutta*».

Ei ole mikään *herra Szeligan* keksimä »*salaisuus*», että *suljettujen ovien* takana voi kuunnella. Joukkojen

sananeläskun mukaan jopa seinillä on korvat. Sitä vastoin on täysin kriittisen spekulatiivinen salaisuus, että vasta »nykyisellään», kun ollaan tehty matka helvettiin, rikollisten lymyypaikkoihin, ja matka taivaaseen, sivistyseen yhteiskuntaan ja tutustuttu Polidorin ihmeisiin, salaisuuksia voidaan urkkia suljettujen ovien edessä ja kuunnella suljettujen ovien takana. Yhtä suuri kriittinen salaisuus on, että suljetut ovet muodostavat *kategorisen välttämättömyyden*, sekä salaisuuksien hautomiseksi, keittämiseksi ja harjoittamiseksi (kuinka paljon salaisuuksia haudotaankaan, keitetäänkään ja harjoitetaankaan pensaiden takana!) että niiden vakoilemiseksi.

Tämän loistavan dialektisen uroteon jälkeen herra Szeliga siirtyy luonnollisesti *vakoilusta vakoilun syyhin*. Tässä hän ilmoittaa sen salaisuuden, että *vahingonilo* on vakoilun syy. Vahingonilosta hän etenee *vahingonilon syyhyn*.

»Jokainen haluaa olla parempi», sanoo hän, »kuin toinen, koska hän ei vain pidä salassa omien hyvien tekojensa vaikuttimia, vaan myös yrittää peittää huonot tekonsa täysin läpitunkemattomaan hämärään».

Lauseen pitäisi päinvastoin kuulua: Jokainen ei pidä salassa yksin hyvien tekojensa vaikuttimia, vaan yrittää kätkeä huonot tekonsa täysin läpitunkemattomaan hämärään, koska hän haluaa olla toista parempi.

Olemme nyt edenneet *salaisuudesta, joka kätkee itsensä, »minään», joka kätkee sen; »minästä» suljettuun oveen; suljetusta ovesta vakoiluun; vakoilusta vakoilemisen syyhyn, vahingoniloon; vahingonilosta vahingonilon syyhyn, haluun olla muita parempi*. Pian tulemme myös kokemaan sen ilon, että näemme *palvelijan* seisovan suljetun oven takana. Yleinen halu olla muita parempi johtaa meidät nimittäin suoraan siihen, että »jokainen pyrkii pääsemään perille toisen salaisuuksista». Tähän liittyy luontevasti seuraava henkevä huomautus:

»Tässä suhteessa *palvelusväki* on *suotuisimmassa asemassa*».

Jos herra Szeliga olisi lukenut Pariisin poliisin arkiton raportteja, Vidocqin muistelmia, »Mustaa kirjaa» ja muuta sellaista, niin hän tietäisi, että *poliisi* on tässä suhteessa vieläkin *suotuisammassa asemassa* kuin »suotui-

simmassa» asemassa oleva palvelusväki, että poliisi käyttää palvelusväkeä vain karkeisiin töihin, ettei poliisi pysähdy oven eteen tai herrasväen riisuutumisen eteen, vaan ryömii heidän lakanoidensa alle heidän alastomien ruumiidensa viereen jonkun femme galanten tai jopa aviovaimon hahmossa. Suen romaanissa poliisivakoilija Bras rouge (Punainen käsi) esittää kertomuksessa keskeistä osaa.

Herra Szeligaa »nykyisellään» häiritsee palvelusväessä se, ettei se ole tarpeeksi »intressitöntä». Tämä kriittinen varautuneisuus avaa hänelle tien ovenvartija Pipeletin ja tämän vaimon luo.

»Ovenvartijan asema sitä vastoin takaa hänelle suhteellisen riippumattomuuden, joten hän voi laukoa talon salaisuuksista vapaata, intressitöntä, joskin kömpelöä ja loukkaavaa pilkkaa».

Aluksi tämä ovenvartijan spekulatiivinen konstruktio joutuu suuriin hankaluuksiin, koska hyvin monissa Pariisin taloissa palvelija ja ovenvartija ovat osalle vuokralaisista sama henkilö.

Mitä tulee kriittiseen fantasiaan ovenvartijan suhteellisen riippumattomasta, intressittömästä asemasta, niin sitä voidaan arvioida seuraavista tosiasioista käsin. Pariisilainen ovenvartija on talonomistajan edustaja ja vakooja. Tavallisesti hän ei saa maksua talonomistajalta, vaan vuokralaisilta. Tämän epävarman asemansa vuoksi hän yhdistää usein asioitsijan liiketoimet viralliseen työhönsä. Terrorismin, keisarikunnan ja restauraation¹⁴⁰ aikana ovenvartija oli salaisen poliisin pääagenttina. Niinpä esim. kenraali Foyta vartioi hänen portieerinsa, joka toimitti kenraalille osoitetut kirjeet erään lähistöllä oleskelevan poliisiagentin luettavaksi. (Katso Froment, »La police dévoilée».¹⁴¹) »Portier»* ja »épicier»** ovat näin ollen haukkumanimiä ja portieeri itse haluaa, että häntä puhutellaan nimellä »concierge»***

Eugène Suen Madame Pipelettiä ei suinkaan ole kuvattu »intressittömäksi» tai harmittomaksi; hän päinvastoin petkuttaa Rudolfia rahanvaihdossa ja suosittelee tälle talossa asuvaa epärehellistä panttilainaaajaa, kuvaa

* — »ovenvartija». Toim.

** — »(pieni) ruokatavarakauppias». Toim.

*** — »talonmies». Toim.

Rigolettea naiseksi, joka saattaisi olla miellyttävä, kiusaa komendanttia, koska tämä maksaa huonosti, tinkii hänen kanssaan, (harmissaan hän nimittää tätä »kahden pennin komendantiksi»: »se opettaa sinua maksamaan vain kaksitoista frangia kuukausittain taloudenpidosta») ja koska komendantilla on se »pikkumaisuus», että hän pitää silmällä polttopuitaan jne. Madame Pipelet itse ilmaisee »riippumattoman» käyttäytymisensä syyt. Komendantti maksaa vain kaksitoista frangia kuukausittain.

Herra Szeligalla taas »Anastasia Pipeletin on *tavallaan* aloitettava pieni sota salaisuutta vastaan».

Eugène Suella Anastasia Pipelet edustaa *pariisilaista portieeria*. Hän haluaa »dramatisoida herra Henry Monierin mestarillisesti kuvaaman ovenvartijan». Mutta herra Szeligan täytyy muuttaa eräs Madame Pipeletin ominaisuus, »*panettelunhalu*», erilliseksi olemukseksi ja muuttaa jälkikäteen Madame Pipelet tämän olemuksen edustajaksi.

»Mies», jatkaa herra Szeliga, »ovenvartija Alfred Pipelet, toimii hänen rinnallaan, mutta huonommalla menestyksellä».

Lohduttaakseen häntä tästä huonosta onnesta, tekee herra Szeliga hänestäkin *allegorian*. Alfred Pipelet edustaa salaisuuden »*objektiivista*» puolta, »*salaisuutta pilkkana*».

»Salaisuus, joka tuottaa hänelle tappion, on pilkkaa, hänelle tehty kepponen».

Eikä siinä kaikki. Äärettömässä säälässään jumalallinen dialektiikka tekee »onnettomasta, lapsellisesta vanhuksesta» »*vahvan miehen*» *metafyysisessä mielessä*, koska hän esittää hyvin arvokasta, hyvin onnellista ja hyvin ratkaisevaa momenttia absoluuttisen salaisuuden elämänprosessissa. Voitto Pipeletistä on

»*salaisuuden ratkaisevin tappio*». »Nokkelampi, rohkeampi ei antaisi *koirankujeen* pettää itseään.»

6. NAURUKYYHKY (RIGOLETTE)

»Vielä yksi askel on jäljellä. Salaisuuden *oma johdonmukaisuus*, kuten näimme Pipeletissä ja Cabionissa, ajaa sen alentumaan pelkäksi narrinpeliksi. Kyse on *enää vain* siitä, ettei yksilö enää ryhdy

esittämään typerää komediaa. *Naurukyyhky* ottaa tämän askeleen mitä viehättävimmällä tavalla».

Jokainen voi kahdessa minuutissa saada tuntea tämän spekulatiivisen narrinpelin ja oppia itse käyttämään sitä. Annamme lyhyen ohjeen.

Tehtävä: Sinun on konstruoitava minulle se, kuinka ihmisestä tulee eläinten herra.

Spekulatiivinen ratkaisu: Olkoon annettu puolisen tusinaa eläimiä, esimerkiksi leijona, haikala, käärme, härkä, hevonen ja mopsi. Abstrahoi itsellesi näistä kuudesta eläimestä kategoria: »eläin yleensä». Kuvittele »eläin yleensä» itsenäiseksi olennoiksi. Tarkastele leijonaa, haikalaa, käärmettä jne. »eläimen yleensä» valepukuina, inkarnaatioina. Aivan kuten teit kuvittelusi, abstraktiosi »e l ä i m e n y l e e n s ä», todelliseksi olennoiksi, tee nyt todellisista eläimistä abstraktion, kuvittelusi olentoja. Havaitset, että »eläin», joka *leijonassa* raatelee ihmisen, *haikalassa* ahmaisee hänet, *käärmeessä* myrkyttää hänet, *härässä* käy hänen päälleen sarvet ojossa ja *hevosesa* potkaisee häntä, olemassaolossaan *mopsina* enää vain haukkuu häntä ja muuttaa taistelun ihmistä vastaan pelkäksi *näennäisnujakaksi*. »Eläin yleensä» on *omalla johdonmukaisuudellaan*, kuten *mopsin* kohdalla näimme, ajautunut siihen, että se on vajonnut *pelkäksi narriksi*. Kun nyt lapsi tai lapsenmielinen pakenee mopsia, vaaditaan enää vain sitä, ettei yksilö ryhtyisi esittämään typerää komediaa. Yksilö *x* ottaa tämän askeleen mitä viehättävimmällä tavalla antamalla bambusauvansa tanssia mopsin niskassa. Havaitset, kuinka »ihminen yleensä» yksilö *x:n* ja mopsin välityksellä on tullut »eläimen yleensä» ja siis myös todellisten eläinten herraksi ja on *eläimessä mopsina* voittanut *leijonan eläimenä*.

Samaan tapaan herra Szeligan »naurukyyhky» voittaa Pipeletin ja Cabrionin välityksellä nykyisen maailmantilan salaisuudet. Enemmänkin! Naurukyyhky itse on kategorian »s a l a i s u u s y l e e n s ä» realisaatio.

»Hän ei vielä ole tietoinen korkeasta siveellisestä arvostaan, siksi hän on vielä salaisuus omalle itselleen».

Eugène Sue antaa Murphin paljastaa ei-spekulatiivisen Rigoletten salaisuuden. Hän on »hyvin sievä *grisetti*».

Eugène Sue on kuvannut hänet pariisilaisen grisetin rakastettavassa, inhimillisessä hahmossa. Vain porvaristolle omistautumisensa ja ikioman liioittelevaisuutensa ansiosta Suen oli *moraalisesti* idealisoitava grisettiä. Suen oli taitettava kärki grisetin elämäntilanteelta ja luonteelta, nimittäin tämän asettautuminen virallisen avioliiton yläpuolelle ja tämän naiivi suhde opiskelijaan tai työläiseen. Juuri tässä suhteessa grisetti muodostaa todella inhimillisen vastakohtan porvareiden tekopyhille, ahdassydämisille ja itsekkäille aviovaimoille, toisin sanoen viralliselle piirille.

7. »PARIISIN SALAISUUKSIEN» MAAILMANTILA

»Tämä salaisuuksien maailma on *nyt* yleinen maailmantila, johon 'Pariisin salaisuuksien' yksilöllinen toiminta on sijoitettu».

Mutta »siltikin», ennen kuin herra Szeliga siirtyy »eepin tapahtuman *filosofiseen uusintamiseen*» on hänen vielä »tiivistettävä yllä hahmotellut yksittäiset luonnokset kokonaiskuvaksi».

Kun herra Szeliga sanoo, että hän haluaa siirtyä eepin tapahtuman »filosofiseen uusintamiseen», tätä on pidettävä todellisena tunnustuksena, hänen kriittisen omantuntonsa paljastuksena. Tähän asti hän on »filosofisesti uusintanut» maailmantilaa.

Herra Szeliga jatkaa tunnustuksessaan:

»Esityksestä käy ilmi, että yksittäin käsitellyillä salaisuuksilla ei ole arvoa itsessään, toisistaan erillään, ne eivät ole mitään suurenmoisia juoru-uutuuksia, vaan niiden arvo piilee siinä, että ne muodostavat *elimellisesti jäsenyneen sarjan*, jonka *kokonaisuutena* on 's a l a i s u u s'».

Suorapuheisessa mielentilassaan herra Szeliga menee pitemmällekin. Hän tunnustaa, ettei »*spekulatiivinen sarja*» ole »Pariisin salaisuudet» teoksen *todellinen* sarja.

»Tosin salaisuudet eivät esiinny eepoksessamme tämän *itsestään tietävän sarjan muodossa*» (kustannushintoihin?) »Emme tosin myöskään ole tekemisissä *loogisen*, avoimesti esiintyvän, *vapaan kritiikin organismin*, vaan *salaperäisen kasviolemassaolon kanssa*».

Sivuutamme herra Szeligan yhteenvedon ja siirrymme heti siihen kohtaan, joka muodostaa »siirtymän». Pipeletin kohdalla olemme nähneet »salaisuuden itsepiikan».

»Itsepilkassa salaisuus tuomitsee itsensä. Tuhotessaan itse itsensä omassa viimeisessä johdonmukaisuudessaan, salaisuudet kehottavat *täten* jokaista voimakasta luonnetta itsenäiseen tutkiskeluun».

Rudolf, Geroldsteinin ruhtinas, »puhtaan kritiikin» mies, on kutsuttu tähän tutkiskeluun ja »salaisuuksien paljastamiseen».

Vaikka paneudummekin Rudolfiin ja hänen tekoihinsa vasta sen jälkeen kun olemme ensin kadottaneet herra Szeligan joksikin aikaa näköpiiristämme, voidaan ennustaa ainakin niin paljon, ja lukija voi tietyssä määrin aavistaa ja jopa epämääräisesti ennakoida, että sen sijaan että kohtelisimme Rudolfia »salaperäisenä kasvi-olemassaolona» kriittisen »Literatur-Zeitungin» tapaan, teemme hänestä päinvastoin »loogisen, avoimesti esiintyvän, vapaan jäsenen» »kriittisen kritiikin organismissa».

V I l u k u

ABSOLUUTTINEN KRIITTINEN KRITIIKKI ELI KRIITTINEN KRITIIKKI HERRA BRUNONA

1. ABSOLUUTTISEN KRIITIKIN ENSIMMÄINEN SOTARETKI

a) »HENKI» JA »JOUKKO»

Tähän asti kriittinen kritiikki on näyttänyt vaihtelevassa määrin puuhailleen erityyppisten *joukkomaisten* kohteiden kriittisen muokkauksen parissa. Nyt näemme sen puuhailevan absoluuttisesti kriittisen asian, *itsensä parissa*. Tähän asti se on luonut suhteellisen maineensa *määrättyjä* joukkomaisia kohteita ja henkilöitä kriittisesti alentamalla, tuomitsemalla ja muuttelemalla. Nyt se luo *absoluuttisen* maineensa joukon yleensä kriittisesti alentamalla, tuomitsemalla ja muuttamalla. Suhteellista kritiikkiä vastassa olivat suhteelliset rajat. Absoluuttista kritiikkiä vastassa on absoluuttinen raja, joukon raja, joukko rajana. Suhteellinen kritiikki, määrättyihin rajoihin nähden vastakohtaisena, oli itse välttämättä *rajallinen* yksilö. Absoluuttinen kritiikki, vastakohtaisena *yleiseen* rajaan nähden, rajaan ylipäänsä, on välttämättä *absoluuttinen* yksilö. Samoin kuin erityyppiset, joukkomaiset kohteet ja henkilöt ovat suistuneet »*joukon*» *likaiseen* soppaan, samoin on vielä näennäisen esineellinen ja henkilöllinen kritiikki muuttunut »*puhtaaksi kritiikiksi*». Tähän asti kritiikki on vaihtelevassa määrin näyttänyt kriittisten yksilöiden Reichardtin, Edgarin, Faucherin jne. *ominaisuudelta*. Nyt se on *subjekti*, ja herra Bruno on sen ruumiillistuma.

Tähän asti *joukkomaisuus* on vaihtelevassa määrin näyttänyt kritisoitujen kohteiden ja henkilöiden ominaisuudelta; nyt on kohteista ja henkilöistä tullut »*joukko*», ja »*joukosta*» on tullut kohde ja henkilö. Kaikki tähänastiset kriittiset suhteet ovat saaneet ratkaisunsa absoluuttisen kriittisen viisauden suhteessa absoluutti-

seen joukkomaiseen tyhmyyteen. Tämä *perussuhde* esiintyy tähänastisten kriittisten tekojen ja taistelujen *mielenä, tendenssinä, tunnussanaan*.

Absoluuttisen luonteensa mukaisesti »puhdas» kritiikki heti ilmaantuessaan lausuu sen muista erottavan »*tunnussanan*», mistä huolimatta sen absoluuttisena henkenä on kuitenkin läpäistävä dialektinen prosessi. Vasta sen tähtiradan lopussa sen alkuperäinen käsite toden teolla toteutuu. (Ks. Hegel, »Enzyklopädie».¹⁴²)

Absoluuttinen kritiikki kuuluttaa: »Vielä muutama kuukausi sitten joukko uskoi olevansa jättivahva ja määrätty maailman herruuteen, jonka läheisyyden se uskoi voivansa laskea sormilaan.»¹⁴³

Herra *Bruno Bauer*, »Vapauden hyvä asia» (tietenkin hänen »*oma*» asiansa)*, »Juutalaiskysymys» ja muiden kirjoitusten laatija, oli juuri se joka laski sormillaan lähestyvän maailmanherruuden läheisyyden, vaikka myönsikin ettei kyennyt ilmoittamaan tarkkaa ajankoh-
taa. Joukon syntilistaan hän liittää omien syntiensä joukon.

»Joukko uskoi, että sen hallussa on koko lailla totuuksia, jotka sille ovat itsestään selviä.» »Mutta *totuus on hallussa* täydellisesti vasta... kun sitä seurataan *sen* todistusten kautta.»

Kuten Hegelille, totuus on herra Bauerille *automaatti*, joka itse todistaa itsensä. Ihmisen *on seurattava* sitä. Kuten Hegelille, todellisen kehittelyn tulos ei ole mitään muuta kuin *todistettu*, ts. *tietoisuuteen* tuotu *totuus*. Siten absoluuttinen kritiikki voi kaikkein pikkumaisimman teologin tavoin kysyä:

»*Mihin* olisi *historiasta*, ellei sen tehtävä olisi *todistaa* juuri nämä kaikista totuuksista yksinkertaisimmat (kuten Maan liike Auringon ympäri)?»

Kuten varhaisten teologiin mukaan kasvit ovat olemassa tullakseen eläinten syömiksi ja eläimet tullakseen ihmisen syömiksi, on historiakin olemassa auttaakseen teoreettisen syömisen, *todistamisen*, kulutustoimitusta.

* Marxin pilantekoa Bauerin teoksesta, jonka nimi on *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit* (Vapauden hyvä asia ja minun oma asiani). *Suom.*

Ihminen on olemassa, jotta olisi historia, ja historia on olemassa, jotta olisi *totuuksien todistaminen*. Tässä *kriittisesti* tyhjänpäiväistetyssä muodossa toistuu se spekulatiivinen viisaus, että ihminen ja historia ovat olemassa, jotta *totuus* tulisi *itsetietoisuudeksi*.

Siten *historiasta totuuden* tavoin tulee erillinen yksilö, metafyyminen subjekti, jonka pelkkiä kantajia todelliset inhimilliset yksilöt ovat. Niinpä absoluuttinen kritiikki käyttää tällaisia sanankänteitä:

»Historia ei salli itseään pilkattavan... historia on ponnistanut voimansa äärimmilleen jotta... historia toimii... mitä varten historia olisi olemassa?.. historia antaa selvän todistuksen... historia esittää totuuksia julki, jne.»

Absoluuttinen kritiikki väittää, että historia on tähän mennessä todistanut vain *pari* tällaista kaikkein yksinkertaisinta totuutta, jotka loppujen lopuksi ovat itsestään selviä. Tämä niukkuus, johon kritiikki palauttaa tähänastisen inhimillisen kokemuksen, todistaa lähinnä kritiikin *oman* niukkuuden. Epäkriittisesti katsoen historian tuloksena pikemminkin on se, että kaikkein mutkikkain totuus, kaikkien totuuksien pääsisältö, *ihmiset*, alkavat loppujen lopuksi olla itsestään selvillä.

Absoluuttinen kritiikki jatkaa esitystään: »Mutta totuudet, jotka joukolla näyttävät niin päivän selviltä, että ne *alun alkaen* ovat itsestään selviä eivätkä joukon mielestä kaipaa todistuksia, eivät ole sen arvoisia, että vielä historia ne selvästi todistaisi; ne eivät ylipäänsä kuulu siihen tehtävään, jonka ratkaisemiseksi historia toimii.»

Pyhässä kiihkossaan joukkoa vastaan absoluuttinen kritiikki lausuu sille mitä hienoimman kohteliaisuuden. Kun totuus on *päivän selvä* siksi, että se näyttää joukolla päivän selvältä, kun historia *suhautuu* totuuksiin joukon *mielipiteen* mukaisesti, silloin siis joukon antama arvio on absoluuttinen, erehtymätön, historian *laki*, ja historia todistaa vain sen, mikä joukolla *ei ole* päivän selvää ja mikä siis näyttää kaipaavan todistusta. Joukko siis antaa historialle sen »tehtävän» ja »toimen».

Absoluuttinen kritiikki puhuu »totuuksista, jotka *alun alkaen* ovat itsestään selviä». Kriittisessä naiiviuudessaan se tekee nämä keksinnöt: absoluuttinen »*alun*

alkaen» ja abstrakti, muuttumaton »joukko». 1500-luvun joukon »alun alkaen» ja 1800-luvun joukon »alun alkaen» eroavat absoluuttisen kritiikin silmissä toisistaan yhtä vähän kuin nämä joukot itse. *Todeksi, ilmeiseksi käyneelle*, itsestään selvälle totuudelle onkin ominaista, että se »alun alkaen on itsestään selvä». Absoluuttisen kritiikin polemiikki alun alkaen itsestään selviä totuuksia vastaan on polemiikki ylipäänsä »itsestään selviä» totuuksia vastaan.

Itsestään selvä totuus on absoluuttisen kritiikin mielestä, kuten jumalisen *dialektiikan* mielestä, menettänyt suolansa, mielensä, *arvonsa*. Siitä on tullut tympeää kuin seissyt vesi. Siispä absoluuttinen kritiikki *todistaa* toisaalta kaiken, mikä on itsestään selvää ja sen ohella monia asioita, joilla on onni olla käsittämättömiä ja joita siis ei milloinkaan käsitetä itsestään selvinä. Toisaalta kaikki mikä kaipaa selvittelyä on sille itsestään selvää. Miksi? Koska on itsestään selvää, että *todelliset ongelmat eivät ole itsestään selviä*.

Koska »t o t u u s» historian tavoin on eteerinen, materiaalisesta joukosta erillinen subjekti, se suuntaa sanansa »*sielun sisimpään*» eikä empiirisille ihmisille ja »*toden teolla koetuksi*» tullakseen »kulkee läpikotaisin» kautta ihmisen idealististen suolikanavien, tönäisemättä hänen *karkeaa*, jossain englantilaisen kellarin syvyyksissä tai ranskalaisen ullakkohuoneen korkeuksissa asustavaa *ruumistaan*. Absoluuttinen kritiikki osoittaa kylläkin »joukolle», että viimeksi mainittu on tähän asti omalla tavallaan, ts. pinnallisesti, saanut tuntuman totuuksista, jotka historia armollisesti »on esittänyt julki». Samalla kritiikki kuitenkin ennustelee, että

»*joukon suhde historialliseen edistykseen tulee täysin muuttumaan*».

Ei aikaakaan, kun tämän kriittisen ennustelun salainen tarkoitus käy meille »päivänselväksi».

Saamme tietää: »Kaikki tähänastisen historian suuret toimet olivat *alun alkaen* epäonnistuneita ja jäivät vaille tuntuva menestystä siksi, että joukko *osoitti intressiä ja entustasmia* niitä kohtaan. Toisin sanoen näiden toimien loppu oli väistämättä surkea

siksi, että idea, josta niissä oli kysymys, oli sellainen että sen täytyi tyytyä pinnalliseen käsitykseen omasta itsestään ja siis myös luottaa joukon suosioon.»

Näyttää siltä, että jollekin idealle riittävä ja siis ideaa vastaava käsitys lakkaa olemasta pinnallinen. Herra Bruno korostaa vain *näennäistä suhdetta idean ja sen käsityksen välillä*, kuten hän korostaa vain *näennäistä suhdetta* epäonnistuneen historiallisen *toiminnan ja joukon välillä*. Siis: mikäli absoluuttinen kritiikki tuomitsee jonkin asian »pinnalliseksi», on sellaista koko tähänastinen historia, jonka toimet ja ideat olivat »joukkojen» toimia ja ideoita. Kritiikki hylkää *joukkomaisen* historian, jonka se korvaa *kriittisellä* historialla (katsokaapa herra Jules Faucherin kirjoituksia Englannin tämän päivän ongelmista.) Tähänastisen *epäkriittisen*, ei siis absoluuttisen kritiikin hengessä kirjoitetun historian mukaan on myös tarkoin erotettava, missä määrin *joukko* osoitti »intressiä» tavoitteisiin ja missä määrin se osoitti »entusiasmiä» niitä kohtaan. »*Idea*» on aina nolannut itsensä sikäli kuin se on eronnut »intressistä». Toisaalta on helppo käsittää, että jokainen joukkoomainen, historiallisesti toteutuva »intressi» maailman näyttämölle ensi kerran astuessaan ylittää »idean» tai »mielteiden» tasolla pitkälti omat rajansa ja sekoittuu helposti *inhimilliseen* intressiin yleensä. Tämä *harhakuvitelmä* muodostaa sen, mitä *Fourier* nimittää kunkin historian ajanjakson *sävyksi*. Porvariston *intressi* vuoden 1789 vallankumouksessa ei ollut missään tapauksessa »*epäonnistunut*», vaan »*voitti*» kaiken ja vei »*mitä tuntuvimpaan menestykseen*», vaikka »*paatos*» onkin haihtunut ja »*entusiastiset*» kukat, joilla tämä intressi koristeli kehtonsa, ovatkin kuihtuneet. Tämä *intressi* oli niin mahtava, että se vei voiton Maratin kynästä, hirmuvallan giljotiinista, Napoleonin miekasta ynnä Bourbonien katolilaisuudesta ja siniverisyydestä. Vallankumous oli »*epäonnistunut*» vain sille kansanjoukolle, jolle *poliittinen* »idea» ei ollut sen todellisen »*intressin*» idea, jonka tosi elämänperiaate siis ei langennut yhteen vallankumouksen elämänperiaatteen kanssa ja jonka reaaliset vapautusehdot eroavat olennaisesti niistä chdoista, joilla porvaristo pystyi vapauttamaan itsensä ja yhteiskunnan. Jos vallankumous, joka tässä edustakoon

kaikkia suuria historiallisia »toimia», on epäonnistunut, niin se on epäonnistunut koska se joukko, jonka elinehtoihin se itse asiassa rajoittui, oli *suppea, rajoitettu* joukko, joka ei käsittänyt kaikkea väestöä, koska vallankumouksen periaate oli joukon mittavimmalle, porvaristosta erottuneelle osalle *vain »idea»*, siis *vain hetkellisen innostuksen* ja *vain näennäisen kansannousun* kohde, eikä sen *todellinen* intressi, sen *oma* vallankumouksellinen periaate; ei siksi että joukko osoitti *»entusiasmia»* ja *»intressiä»* vallankumousta kohtaan.

Historiallisen toiminnan perinpohjaisuuden myötä kasvaa näin ollen myös sen joukon laajuus, jonka toimintaa se on. Kriittisessä historiassa asioiden tosin täytyy tapahtua toisin; sen mukaan historiallisissa toimissa ei ole kysymys toimivista joukoista, empiirisestä toiminnasta eikä tämän toiminnan empiirisestä *intressistä*, vaan *»niissä»* pikemminkin *»on kysymys ideasta»*.

Kritiikki opettaa meille: *»Hengen tosi vihollista on etsittävä joukosta, ei muualta* kuten sen entiset liberaalit puolestapuhujat arvelevat.»

Edistyksen vihollisia joukon *ulkopuolella* ovatkin erilleen irronneita, *oman* elämän saaneita *joukon itsensäalentamisen, itsensähyökkäämisen, itsevieraantumisen tuotteita*. Joukko siis asettuu *omaa* puutteellisuuttaan vastaan kun se asettuu sen *itsensä alentamisen* itsenäisesti olemassa olevia *tuotteita* vastaan, kuten ihminen jumalan olemassaoloa vastaan asettuessaan asettuu *omaa uskonnollisuuttaan* vastaan. Mutta koska nämä joukon *käytännölliset* itsevieraantumukset ovat olemassa todellisessa maailmassa ulkoisella tavalla, on joukon myös vastustettava niitä *ulkoisella* tavalla. Se ei missään tapauksessa saa pitää näitä itsevieraantumisen tuotteita *vain ideaaleina* fantasmagorioina, pelkkinä *itsetietoisuuden vieraantumina*, ja pyrkiä tuhoamaan *materiaalisen* vieraantumisen puhtaan *sisäisellä spiritualistisella* toiminnalla. Jo Loustalot'sin lehti vuodelta 1789¹⁴⁴ esitti moton:

Suuret näyttävät meistä suurilta vain
Koska olemme polvillamme.
Nouskaamme pystyyn!

Mutta nousemiseksi ei riitä, että nousee *ajatuksissa* ja antaa *todellisen, aistimellisen* ikeen, jota ei voida ideoin järkeillä pois, häälyä *todellisen, aistimellisen* pään päällä. *Absoluuttinen kritiikki* kuitenkin on Hegelin »*Fenomenologiasta*» oppinut ainakin sen taidon, miten *reaaliset, objektiiviset, minusta riippumatta* olemassa olevat kahleet muutetaan *pelkästään ideaalisiksi*, pelkästään *subjektiivisiksi*, pelkästään *minussa* olemassa oleviksi kahleiksi ja siten kaikki *ulkoiset*, aistimelliset taistelut puhtaiksi ajatusten taisteluiksi.

Tämä kriittinen muutostyö muodostaa *kriittisen kriitiikin* ja *sensuurin ennalta asetetun harmonian*. Kriittisestä näkökulmasta kirjailijan kamppailu sensorin kanssa ei ole taistelua »mies miestä vastaan». Pikemminkin sensori ei ole mitään muuta kuin *oma*, tarkkasilmäisenä poliisina minulle *henkilöitynyt sopivaisuudentajuni*, oma tahdikkauteni, joka kamppailee tahdittomuuteni ja kriitikkittömyyteni kanssa. Kirjoittajan ja sensorin välinen kamppailu on vain näennäisesti, vain huonon aistimellisuuden mielestä jotain muuta kuin kirjoittajan *sisäinen* kamppailu *oman itsensä kanssa*. Minusta *todellisesti, yksilöllisesti eroavana*, hengentuotettani ulkoisin, itse asialle vierain mittapuun *pahoinpitelevänä poliisimiehenä* sensori on vain *joukkomainen* kuvitelma, *epäkriittinen hourekuva*. Kun sensuuri kielsi Feuerbachin »Teesejä filosofian uudistamisesta» kirjoituksen, oli tämän syynä Feuerbachin teesien raakamaisuus eikä sensuurin virallinen barbaarisuus. »*Puhtaalle*» kritiikille, jota mikään joukko ja materia eivät ole sumentaneet, on myös sensori puhdas, »eteerinen», koko joukkomaisesta todellisudesta irrallinen hahmo.

Absoluuttinen kritiikki on julistanut »*joukon*» *hengen tosi viholliseksi*. Tätä se selvittää lähemmin seuraavasti:

»Henki tietää nyt, mistä sen tulee *etsiä* ainoaa *vastustajaansa*: joukon itsepetoksista ja velttoudesta.»

Absoluuttisen kritiikin lähtökohtana on »*hengen*» absoluuttisen oikeutuksen *dogmi*. Lisäksi sen lähtökohdanta on hengen ylimaallisen, ts. ihmiskunnan joukon *ulkopuolisen* olemassaolon *dogmi*. Vihdoin se muuttaa toisaalta »*h e n g e n*», »*e d i s t y k s e n*» ja toisaalta

»j o u k o n» *liikkumattomiksi* olioiksi, käsitteiksi, ja suhteuttaa ne sitten toisiinsa tällaisina annettuina, kiinteinä äärimmäisyyksinä. Absoluuttisen kritiikin mieleen ei juolahda tutkia »henkeä» itseään, tutkia, eivätkö hengen oma spiritualistinen luonto ja sen sisällyksettömät vaatimukset ole »fraasien», »itsepetoksen», »velttouden» perustana. Ei, henkihän on *absoluuttinen*, mutta valitettavasti se samalla muuttuu alituisen *hengettömyydeksi*: se elättelee alituisesti turhia toiveita. Sillä on siis välttämättä oltava *vastustaja*, joka juonittelee sitä vastaan. Tämä *vastustaja* on joukko.

Samoin on asia »edistyksen» suhteen. »*Edistyksen*» vaatimuksista huolimatta esiintyy alituisesti *taantumia* ja *kehäliikettä*. Absoluuttinen kritiikki ei lainkaan tajua, että »*edistyksen*» kategoria on täysin sisällötön ja abstrakti, vaan se on niin syvämietteinen, että tunnustaa »*edistyksen*» absoluuttiseksi voidakseen taantumien selittämiseksi osoittaa edistyksen »*persoonakohtaisen vastustajan*», *joukon*. Koska »*joukko*» ei ole mitään muuta kuin »*hengen vastakohta*», »*k r i t i i k i n*», *edistykse*n, vastakohta, riittää kun se määritetään vain tämän kuvitellun vastakohdan kautta. Tästä vastakohdasta riippumatta kritiikki osaa sanoa joukon *mielestä* ja olemassaolosta vain seuraavaa, täysin epämääräistä ja siis *mielettöntä*:

»Joukko siinä mielessä, missä tämä 'sana' käsittää myös niin kutsutun sivistyneen maailman.»

»Myös», »niin kutsuttu» ovat kriittiselle määritelmälle riittäviä. *J o u k k o* siis eroaa *todellisista* joukoista ja on »*joukkona*» olemassa vain »*kritiikille*».

Kaikkien kommunististen ja sosialististen kirjoittajien lähtökohtana on ollut se havainto, että toisaalta suotuisimmissakin olosuhteissa uroteot näyttävät jäävän vaille suuria tuloksia ja kutistuvan jokapäiväisyyksiksi ja että toisaalta kaikki hengen *edistus* on tähän asti ollut *vahingoksi ihmiskunnan joukolle*, joka on ajettu yhä *epäihmismäisempään* tilaan. Tästä syystä he julistivat (katso Fourieria) »*edistyksen*» riittämättömäksi, abstraktiksi *korulauseeksi*, he arvelivat (katso muiden muassa *Owenia*) asiaan sisältyvän sivistyneen maailman perusvian; niinpä he kohdistivat perinpohjaisen *kritiikin*

nykyisen yhteiskunnan *todellisiin* perusteisiin. Tätä kommunistista kritiikkiä vastasi käytännössä tuota pikaa sen *suuren joukon* liike, jonka vahingoksi siihenastinen historian kehitys oli tapahtunut. On täytynyt oppia tuntemaan ranskalaisten ja englantilaisten työläisten utteisuus, tiedonjano, siveellinen energia ja herpaantumaton pyrkimys eteenpäin, jotta voisi muodostaa käsityksen tämän liikkeen *inhimillisestä* jaloudesta.

Miten rajattoman *henkevä* onkaan »absoluuttinen kritiikki», joka näiden intellektuaalisten ja käytännöllisten tosiseikkojen edessä käsittää vain asian yhden puolen, hengen alituisen haaksirikon ja siitä katkerana etsii vielä »h e n g e n» *vastustajaa*, joksi se havaitsee »j o u k o n!» Tämä suuri kriittinen *löytö* palautuu viime kädessä *tautologiaksi*. Kritiikin mielestä h e n k i on tähän asti kohdannut rajan, esteen, ts. *vastustajan*. Miksi! *Siksi että* sillä on ollut *vastustaja*. Kuka on tämä h e n g e n vastustaja? *Hengen puute*. Joukko nimittäin on määritetty vain hengen »vastakohtaksi», *hengettömydeksi* ja hengettömyyden tarkemmiksi määreiksi, »velttoudeksi», »pinnallisuudeksi» ja »itsetyytyväisyydeksi». Mikä perusteellinen mestarinvoitto kommunistisista kirjailijoista: hengen puutetta, velttoutta, pinnallisuutta, itsetyytyväisyyttä ei palauteta syntysijoihinsa, vaan ne saavat *moraalisen* läksytyksen ja niistä *löydetään* hengen, edistykseen, vastakohta! Kun nämä ominaisuudet selitetään j o u k o n, niistä vielä erotetun *subjektin* ominaisuuksiksi, ei tämä erottelu ole muuta kuin »kriittinen» *näennäiserottelu*. Vain *näennäisesti* on absoluuttisella kritiikillä hengettömyyden, velttouden jne. abstraktien ominaisuuksien lisäksi hallussaan vielä *määrätty* konkreettinen subjekti, sillä »*joukko*» kriittisen käsityksen mukaan ei ole *mitään muuta* kuin nuo abstraktit ominaisuudet, toinen *sana* niille, niiden *kuvitteellinen henkilöitymä*.

»Hengen ja joukon» suhteella on kuitenkin myös *kätkeyty* sisältö, joka esityksen kulussa paljastuu täydellisesti. Tässä vain viittaamme siihen. Tämä herra Brunon *löytämä* suhde nimittäin ei ole mitään muuta kuin *kriittisesti karrikoiden loppuun kehitelty Hegelin historiankäsitys*; viimeksi mainittu puolestaan ei ole mitään muuta

kuin *hengen* ja *materian*, jumalan ja maailman vastakohtaa koskevan *kristillis-germaanisen* dogmin *spekulatiivinen* ilmaus. Mainittu vastakohtahan ilmenee historiasa, ihmismaailmassa, siten että harvat, valitut *yksilöt aktiivisena* henkenä ovat muuta ihmiskuntaa, *hengetöntä* joukkoa, *materiaa* vastassa.

Hegelin historiankäsitys edellyttää *abstraktia* tai *absoluuttista henkeä*, joka kehittyy siten että ihmiskunta on vain *joukko*, joka vaihtelevassa määrin tiedottomasti tai tietoisesti sitä kantaa. Tästä syystä hän antaa *spekulatiivisen*, esoteerisen historian tapahtua *empiirisessä*, eksooteerisessa historiassa. Ihmiskunnan historia muuttuu ihmiskunnan *abstraktin*, siis todelliseen ihmiseen nähden *tuonpuoleisen hengen* historiaksi.

Rinnan tämän Hegelin doktriinin kanssa kehittyi Ranskassa *doktrinaarien*¹⁴⁵ oppi. He julistivat *järjen suverenisuutta* vastakohtana *kansan suvereenisuudelle* sulkeakseen pois joukot ja hallitakseen *yksin*. Tämä oli täysin johdonmukaista: kun *todellisen* ihmiskunnan toiminta on vain ihmisyksilöiden *joukon* toimintaa, niin *abstraktin yleisyyden*, j ä r j e n, h e n g e n ilmauksen on päinvastoin oltava abstrakti ja harvoin yksilöihin rajoittunut. Riippuu sitten kunkin yksilön asemasta ja kuvittelukyvyistä, haluaako hän sanoa olevansa tämä »h e n g e n» edustaja.

Jo *Hegelillä* on *joukko* historian *absoluuttisen hengen* materiaalia ja henki saa vastaavan ilmauksensa vasta *filosofiassa*. F i l o s o f i esiintyy silti vain välikappaleena, jossa historian tekevä absoluuttinen henki liikkeen tapahduttua tulee *jälkikäteen* tietoiseksi omasta itsestään. Filosofin osa historiassa rajoittuu tähän jälkikäteeseen tietoisuuteen, sillä absoluuttinen henki toteuttaa todellisen liikkeen *tiedostamattomasti*. Filosofin siis saapuu post festum.*

Hegel syyllistyy kaksinkertaiseen puolinaisuuteen; ensin selittäessään filosofian absoluuttisen hengen olemassaoloksi ja samalla kieltäytyessään selittämästä *todellista filosofista yksilöä absoluuttiseksi* hengeksi, sen jälkeen pannessaan absoluuttisen hengen absoluuttisena henkenä

* — juhlan jälkeen, liian myöhään. *Toim.*

vain *näennäisesti* tekemään historian. Koska absoluuttinen henki vasta *post festum* tulee luovana maailmanhenkenä *tietoisuuteen* filosofissa, sen suorittama historian valmistus on olemassa vain filosofin tietoisuudessa, käsityksessä ja mielteessä, vain spekulatiivisessa kuvittelussa. Herra Bruno ylittää Hegelin puolinaisuuden.

Ensinnäkin hän julistaa kritiikin absoluuttiseksi hengeksi ja *itsensä* julistaa kritiikiksi. Kuten kritiikin elementti on joukosta karkotettu, samoin on joukon elementti kritiikistä karkotettu. Kritiikki siis näkee tulleen lihaksi yksinomaan pikku *kourallisena* valittuja miehiä, herra *Bauerina* ja hänen oppilainaan, ei *joukkona*.

Herra Bruno ylittää lisäksi Hegelin toisen puolinaisuuden: kun Hegelin henki tekee historiaa vain *post festum*, kuvitelmissaan, niin herra Bruno muun ihmiskunnan joukon vastakohtana esittää *tietoisesti maailmanhengen* osaa, asettuu todella vallitsevaan *dramaattiseen* suhteeseen joukkoon ja keksii ja toteuttaa historian tarkoituksellisesti sekä tarkoin harkittuaan.

Toisella puolella on joukko historian passiivisena, hengettömänä, historiattomana, *materiaalisena* elementtinä; toisella puolella on henki, kritiikki, herra Bruno ja kumppanit aktiivisena elementtinä, joka on kaiken *historiallisen* toiminnan lähtökohta. Yhteiskunnan muuttamisen toimet palautuvat kriittisen kritiikin *aivotoiminnaksi*.

Eikä siinä kaikki. Kritiikin, siis myös lihaksi tulleen kritiikin eli herra Brunon ja kumppanien, suhde joukkoon on tosiasiaassa nykyhetken *ainoa* historiallinen suhde. Näiden kummankin puolen keskinäiseen liikkeeseen palautuu koko nykyyhistoria. Kaikki vastakohtat ovat ratkenneet täksi *kriittiseksi* vastakohtaksi.

Kriittisen kritiikin, joka tulee *esineelliseksi* vain vastakohtassaan, joukossa, *tyhmyydessä*, on siksi alituisesti *synnyttävä* tämä vastakohta. Herrat Faucher, Edgar ja Szeliga ovat antaneet riittäviä todisteita kritiikin taidokkuudesta omalla alallaan, henkilöiden ja asioiden *joukkomittaisessa tyhmistämisessä*.

Seuratkaamme nyt absoluuttista kritiikkiä sen *sotaretkillä joukkoa* vastaan.

b) JUUTALAIKYSYMYS N:O 1. KYSYMYSTEN ASETTELU

»Henki» joukon vastakohtana toimii heti alun alkaen *kriittisesti* pitäessään omaa typerää työtään, Bruno Baue-
rin »Juutalaiskysymys» -kirjoitusta, absoluuttisena ja
ainoastaan tuon teoksen vastustajia syntisinä. Vastauk-
sessa n:o 1¹⁴⁶ kirjoitukseen kohdistettuihin hyökkäyksiin
se ei osoita aavistavansakaan työn puutteita, vaan suo-
rastaan väittää esittäneensä juutalaiskysymyksen »toden»,
»yleisen» (!) merkityksen. Tulemme näkemään, miten
sen myöhemmissä vastauksissa on pakko myöntää »*vereh-
dyksensä*».

»Teokseni saama vastaanotto on *alku* sen todistamiselle, että
juuri ne, jotka tähän asti ovat esiintyneet vapauden puolesta ja
vielä nytkin sitä puolustavat, lopulta runsaslukuisimmin nouse-
vat henkeä vastaan. Se työni puolustus, jonka nyt tulen esittä-
mään, antaa lisätodistuksen siitä, miten aatteettomia ne *joukon
puolestapuhujat* ovat, jotka luulevat hyvinkin mittavasti puolus-
taneensa emansipaatiota ja 'ihmisoikeuksien' dogmia.»

»Joukon» piti välttämättä absoluuttisen kritiikin
kirjoituksen johdosta *alkaa* osoittaa vastakohtaisuuttaan
henkeen nähden. Joukon *olemassaolonhan* suorastaan
määrää ja *todistaa* sen vastakohtaisuus absoluuttiseen
kritiikkiin nähden.

Muutamien liberaalien ja rationalististen juutalaisten
polemiikilla herra Brunon »Juutalaiskysymystä» vastaan
on luonnollisesti aivan toinen kriittinen sisältö kuin
liberaalien joukkomaisella polemiikilla filosofiaa vas-
taan ja rationalistien polemiikilla Straussia vastaan.
Edellä lainattujen sanankäänteiden omintakeisuuden
osoittamiseksi katsottakoon seuraavaa *Hegelin* katkel-
maa:

»Tässä voidaan panna merkille se pahan omantunnon erityinen
muoto, joka ilmenee korukielessä, johon tuo» (liberaali) »tyhjän-
päiväisyys innoittuu. Huomattakoon ennen kaikkea, että se
hengettömimmin puhuessaan kaikkein useimmin puhuu *hengestä*,
mainitsee sanan *elämä* ollessaan mitä näivettyneintä ja pitkäpii-
mäisintä» jne.¹⁴⁷

Mitä tulee »*ihmisoikeuksiin*», niin herra Brunolle on
osoitettu (»Juutalaiskysymyksestä», »Deutsch-Französi-

sche Jahrbücher»¹⁴⁸), että lähinnä »hän itse» on tulkinut väärin ja dogmaattisesti pahoinpidellyt niiden olemusta, eivät *joukon puolestapuhujat*. Hänen havaintonsa oli, että ihmisoikeudet eivät ole »synnynnäisiä»: havainto, joka Englannissa yli 40 viime vuoden aikana on tehty äärettömän monta kertaa. Hänen havaintonsa rinnalla voidaan pitää nerokkaana Fourierin väitettä, että kalastus, metsästys jne. ovat synnynnäisiä ihmisoikeuksia.

Esitämme vain muutamia esimerkkejä herra Brunon kamppailusta *Philippsonia*, *Hirschiä* jne. vastaan. Edes nämä surkeat vastustajat eivät häviä absoluuttiselle kritiikille. Herra *Philippson* ei absoluuttista kritiikkiä syyttäessään suinkaan puhu tolkuttomuuksia, vaikka kritiikki näin väittää:

»Bauer ajattelee erityistyyppistä valtiota... *valtion filosofista ihannekuva*.»

Herra Bruno sekoitti keskenään valtion ja ihmiskunnan, ihmisoikeudet ja ihmisen, poliittisen ja inhimillisen emansipaation. Hän joutui väistämättä ainakin kuvittelemaan, ellei ajattelemaan, erityistyyppistä valtiota, valtion filosofista ideaalia.

»Puhuja» (herra Hirsch) »olisi tehnyt paremmin, jos työläiden lauseiden kirjoittamisen sijasta mieluummin olisi kumonnut todistukseni siitä, että *kristillinen valtio* ei voi antaa tietyn toisen uskonnon kannattajille... täydellistä tasa-arvoisuutta valtion omiin säätyihin nähden, koska tämän valtion elämän periaatteena on tietty uskonto.»

Jos puhuja *Hirsch* olisi todella kumonnut herra Brunon todistuksen ja »*Deutsch-Französische Jahrbücherin*» esitysten tavoin osoittanut, että säätyjen ja toiset pois sulkevan kristinuskon valtio on epätäydellinen *kristillinen* valtio eikä vain epätäydellinen valtio, niin herra Bruno olisi tällöin vastannut siten kuin hän vastaa kaikkiin kumoamisiin:

»Syyttelyt ovat tämän asian kohdalla merkityksettömiä.»

Vastoin herra Brunon lausetta:

»Juutalaiset ovat historian liikejousia vastaan ponnistamalla aiheuttaneet vastapaineen»

herra Hirsch huomauttaa aivan oikein:

»Siispä heillä on täytynyt olla jokin osa historian muodostumiseen, ja mikäli Bauer väittää näin, on hän toisaalta väärässä väittäessään, että he eivät ole antaneet, mitään panosta uudemman ajan muotoutumiseen.»

Herra Bruno vastaa:

»Myös malka silmässä on jotakin — auttaako se siis näkökykyni kehitystä?»

Malka, joka syntymähetkestäni lähtien on silmässäni, pysyy siinä, kasvaa ja muotoutuu sen mukana samoin kuin juutalaisten oppi kristillisen maailman mukana, ei ole mikään tavanomainen malka. Se on omalaatuinen, silmääni kuuluva malka, joka jopa kehittää näkökykyäni varsin omalaatuisella tavalla. Kriittinen »malka» ei siis kiusaa puhettaan pitävää »Hirschiä».* Yllä lainattu kritiikki muuten osoittaa herra Brunolle juutalaisten opin merkityksen »uudemman ajan muotoutumiselle».

Absoluuttisen kritiikin teologinen sielu tuntee itsensä loukatuksi *reiniäläisen valtiopäivämiehen* lausahduksen johdosta, jonka mukaan »juutalaiset ovat kieroutuneita omalla juutalaisella tavallaan, eivät meidän niin kutsutulla kristillisellä tavallamme». Kritiikki on siinä määrin loukkaantunut, että se vielä jälkikäteen »paneer valtiopäivämiehen *kuriiin* tällaisen argumentin käytön johdosta».

Toisen valtiopäivämiehen väitteeseen, että »juutalaiset voivat olla *kansalaisina* tasavertaisia vain siellä, missä juutalaisuutta ei enää ole», huomauttaa herra Bruno:

»Oikein! Nimittäin oikein mikäli mukana on kritiikin toinen puoli, jonka kirjoituksessani olen esittänyt», nimittäin se puoli, että myös kristinuskon on täytynyt lakata olemasta.

Näemme, että absoluuttinen kritiikki vastauksessaan n:o 1 hyökkäyksiin juutalaiskysymystä vastaan yhä pitää uskonnon poistamista, ateismia, *kansalaisten* tasa-arvoisuuden ehdoksi. Kritiikki ei siis ensi vaiheessaan vielä ole oivaltanut enempää valtion olemusta kuin oman »työnsä» »erehdyksiä».

* Sanaleikki: Hirsch merkitsee myös »saksanhirvi». *Toim.*

Absoluuttinen kritiikki pahastuu, kun sen *kaavailema* »uusin» tieteellinen löytö osoittautuu jo yleisesti tiedossa olevaksi asiaksi. Muuan reiniläinen valtiopäivämies huomauttaa,

»että kukaan ei vielä ole väittänyt juuri erityisen periaatteiden tiedostamisen selkeyden olevan ominaista Ranskan ja Belgian poliittisten olojen järjestyksille».

Absoluuttinen kritiikki voisi vastata, että näin väittämällä tehdään nykyisyydestä menneisyyttä, koska nykyisin triviaaliksi käynyt näkemys Ranskan poliittisten periaatteiden riittämättömyydestä esitetään perinteisenä näkemyksenä. Mutta absoluuttinen kritiikki ei tyydy tähän asianmukaiseen vastaukseen. Sen sijaan kritiikin välttämättä täytyy väittää vanhentunutta näkemystä nykyisin vallitsevaksi näkemykseksi ja nykyisin vallitsevaa näkemystä kriittiseksi salaisuudeksi, joka kritiikin on *omilla* tutkimuksillaan vielä joukolle paljastettava. Niinpä kritiikin on sanottava:

»Sitä» (tuota vanhentunutta ennakkoluuloa) »väittävät todeksi *hyvin monet*» (joukko) »mutta historian *perinpohjainen tutkimus on osoittava, että vielä* Ranskan suurten saavutusten jälkeenkin periaatteiden *tiedostamiseksi on tehtävä paljon*».

Historian perinpohjainen tutkimus ei siis itse »pääse» periaatteiden tiedostamiseen. Sen perinpohjaisuus on vain *osoittava, että vielä on tehtävä paljon*». Mikä suuri saavutus, ja vielä sosialististen teosten jälkeen! Nykyisen yhteiskunnallisen tilan tiedostamiseksi herra Bruno tekee sentään *varsin paljon* huomauttamalla:

»Nykyisin vallitseva *määreisyys on määreettömyys*».

Kun Hegel sanoo vallitsevaa *kiinalaista* määreisyyttä »olemiseksi», vallitsevaa *intialaista* määreisyyttä »ei-miksikään» jne., niin absoluuttinen kritiikki yhtyy häneen »puhtaalla» tavalla selittämällä nykyisen ajan luonteen loogisella »määreettömyyden» kategoriolla. Tämä on sitäkin puhtaampaa, koska »olemisen» ja »ei-minkään» ohella myös »määreettömyys» kuuluu spekulatiivisen logiikan ensimmäiseen lukuun, lukuun joka käsittelee »*laatua*».

Emme voi jättää »Juutalaiskysymyksen» n:o 1:tä esittämättä muuatta yleistä huomautusta.

Eräs absoluuttisen kritiikin pääpyrkimys on *asettaa oikein* kaikki aikamme kysymykset. Se nimittäin ei anna vastauksia *todellisiin* kysymyksiin, vaan työntää niiden sijaan *aivan muita* kysymyksiä. Kritiikkihän tekee kaiken, joten sen täytyy myös aluksi *tehdä* »ajan kysymykset», tehdä ne *omiksi*, kriittisesti kriittisiksi kysymyksikseen. Jos tarkasteltavana olisi »Code Napoléon»*, todistaisi kritiikki, että *oikeastaan* kysymys on »*pentateukista*».** Kun kritiikki *asettaa* »ajan kysymykset», se kriittisesti *vääristää* ne. Näin se vääristi myös »juutalaiskysymyksen» siten, että saattoi tyytyä juutalaisen uskonnon kritiikkiin ja kristillis-germaanisen valtion kuvailuun, tarvitsematta tutkia *poliittista vapautusta*, josta tässä kysymyksessä on puhe.

Absoluuttisen kritiikin kaiken omintakeisuuden tavoin tämäkin metodi on *spekulatiivisen* tempun toistamista. *Spekulatiivinen* filosofia, varsinkin *Hegelin* filosofia, piti tarpeellisena kääntää kaikki kysymykset terveen ihmisymmärryksen muodosta *spekulatiivisen järjen* muotoon. Sen oli muutettava todellinen kysymys *spekulatiiviseksi* kysymykseksi voidakseen vastata siihen. Kun spekulatio oli vääristänyt *minun* kysymykseni omassa suussani ja katekismuksen tavoin pannut suuhuni *omat* kysymyksensä, saattoi se luonnollisesti katekismuksen tavoin antaa valmiin vastauksensa kaikkiin kysymyksiini.

c) HINRICHS N:O 1. SALAMYHKÄISIÄ VIITTAUKSIA POLITIIKKAAN, SOCIALISMIIN JA FILOSOFIAAN

»*Politiittista!*» Absoluuttinen kritiikki on todella kauhistunut tämän sanan esiintymisestä prof. *Hinrichsin* luennoissa¹⁴⁹.

»Se, joka on tutkinut uuden ajan kehitystä ja tuntee historiaa, tietää *myös* sen, että nykyisillä poliittisilla liikkeillä on *aivan toi-*

* Ranskalainen lakikokoelma vuodelta 1804, laadittu Napoléon I:n toimesta. *Suom.*

** Mooseksen kirjojen kreikkalainen nimitys. *Suom.*

nen (!) kuin poliittinen merkitys — niiden merkitys on pohjimmaltaan» (Pohjimmaltaan! Pohjimmainen viisaus) »yhteiskunnallinen (!), ja tämä on tunnetusti (!) sellainen (!), että kaikki poliittiset intressit näyttävät siihen nähden merkityksettömiltä (!).»

Jokunen kuukausi ennen kriittisen »Literatur-Zeitungen» ilmestymistä ilmestyi *tunnetusti* (!) herra Brunon mielikuvituksellinen poliittinen kirjoitus »Valtio, uskonto ja puolue»¹⁵⁰.

Jos kerran poliittisilla liikkeillä on yhteiskunnallinen merkitys, niin miten voivat poliittiset intressit näyttää omaan yhteiskunnalliseen merkitykseen nähden »merkityksettömiltä»?

»Herra Hinrichsin pää on sekaisin niin hänen omissa esityksissään kuin muuallakin maailmassa... Hän ei voinut olla selvillä mistään, koska... koska kritiikki, joka neljänä viime vuotena on aloittanut ja tehnyt ei lainkaan 'poliittista', vaan yhteiskunnallista (!) työtään, on jäänyt hänelle täysin (!) tuntemattomaksi.»

K r i t i i k k i, jonka työ joukon mielestä oli »perinjuurin teologista» eikä »lainkaan poliittista», tyytyykin nyt sanaan »yhteiskunnallinen», vaikka se ensi kerran kirjallisen syntymänsä jälkeen, ei vain ensi kertaa neljään vuoteen, lausuu sanan »yhteiskunnallinen»!

Sosialististen kirjoittajien levitettyä Saksaan tiedon, että kaikilla ihmisillä pyrkimyksillä ja töillä poikkeuksetta on yhteiskunnallinen merkitys, voi herra Brunokin nimittää teologisia töitään yhteiskunnallisiksi töiksi. Mutta mikä kriittinen vaatimus onkaan se, että prof. Hinrichsin tulisi luoda sosialismi Bauerin kirjoitusten tuntemuksen perusteella, koska kaikissa Hinrichsin luentojen julkaisemiseen mennessä ilmestyneissä Bruno Bauerin teoksissa tehdään poliittisia johtopäätöksiä, sikäli kuin niissä tehdään käytännön johtopäätöksiä! Epäkriittisesti sanoen prof. Hinrichs ei mitenkään voinut täydentää herra Brunon jo ilmestyneitä teoksia hänen vielä julkaisemattomilla teoksillaan. Kriittisen katsannon mukaisesti joukolla tosin on velvollisuus tulkita kaikki absoluuttisen kritiikin joukkomaiset »liikkeet», kuten »poliittisetkin» liikkeet, tulevaisuuden ja absoluuttisen edistyksen kannalta! Mutta jotta herra Hinrichs »Literatur-Zeitungiin» tutustuttuaan ei enää koskaan unohtaisi sanaa »yhteiskunnallinen» eikä enää kos-

kaan väheksyisi kritiikin »yhteiskunnallista» luonnetta, kritiikki julistaa maailman edessä kolmannen kerran pannaan sanan »poliittinen» ja toistaa juhlavasti kolmannen kerran sanan »yhteiskunnallinen».

»Kun tarkastetaan uudemman historian tosi tendenssiä, ei ole enää puhe poliittisesta merkityksestä, vaan... vaan on puhe yhteiskunnallisesta merkityksestä» jne.

Kuten prof. Hinrichs on varhaisempien »poliittisten» liikkeiden sovitushuri, on hän myös »Literatur-Zeitungin» ilmestymiseen asti tarkoituksella ja itse lehdessä tarkoitamatta esitettyjen absoluuttisen kritiikin »hegeliläisten» liikkeiden ja puheenparsien sovitushuri.

Hinrichsiä vastaan lingotaan kerran ilmaus »aito hegeliläinen», kahdesti ilmaus »hegeliläisfilosofi». Herra Bruno »toivookin», että »kautta kaikkien Hegelin koulukunnan kirjojen» (varsinkin Brunon omien kirjojen) »niin väsyttävällä tavalla kiertäneet banaalit puheenparret», suuressa »uupumuksessaan», jossa ne prof. Hinrichsin luennoissa esiintyvät, matkaansa jatkaessaan pian saavuttavat päätepisteensä. Herra Bruno toivoo prof. Hinrichsin uupumuksen aiheuttavan Hegelin filosofian hajoamisen ja toivoo tämän hajoamisen vapauttavan hänet itsensä.

Ensimmäisellä sotaretkellään absoluuttinen kritiikki siis suistaa kumoon omat pitkään palvotut jumalansa, »politiikan» ja »filosofian», julistamalla ne prof. Hinrichsin epäjumaliksi.

Kunniakas ensimmäinen sotaretkil

2. ABSOLUUTTISEN KRITIKIN TOINEN SOTARETKI

a) HINRICHS N:O 2. »KRITIIKKI» JA
»FEUERBACH». FILOSOFIAN KIROUS!

Ensimmäisen sotaretken päätyttyä absoluuttinen kritiikki voi katsoa »filosofian» nujerretuksi ja jopa kuvata sen »joukon» liittolaiseksi.

»Filosofit olivat ennalta määrätty täyttämään 'joukon' sydän-toiveet.» »Joukko» nimittäin »haluaa yksinkertaisia käsitteitä,

jottei sillä olisi mitään tekemistä asian kanssa, sibboletteja, jotta sillä olisi alun alkaen valmis vastaus kaikkeen, puheenparsia, jotta se niiden avulla voisi tuhota k r i t i i k i n.»

Ja »filosofia» täyttää nämä »joukon» halut!

Voittojensa huumassa absoluuttinen kritiikki puhkeaa *Pythian* tavoin raivoon filosofiaa vastaan. *Feuerbachin* »*Tulevaisuuden filosofia*»¹⁵¹ on se tulikattila*, jonka höyryt saavat absoluuttisen kritiikin voitonhuumeisen pään raivon valtaan. Maaliskuussa se luki Feuerbachin kirjoituksen. Tämän tutustumisen hedelmä ja samalla osoitus vakavuudesta jolla tutustuminen suoritettiin on Hinrichsiä vastaan suunnattu artikkeli n:o 2.

Absoluuttinen kritiikki, joka ei milloinkaan ole vapautunut Hegelin katsantokannan häkistä, heittäytyy tässä vankilansa rautatankoja ja seiniä vasten. »Yksinkertainen käsite», terminologia, koko filosofian ajattelutapa, jopa koko filosofia torjutaan inholla. Niiden sijaan astuvat yhtäkkiä »*inhimillisten olosuhteiden todellinen rikkaus*», »*historian valtaisa sisältö*», »*ihmisen merkitys*» jne. »*Järjestelmän salaisuus*» julistetaan »*paljastetuksi*».

Mutta kuka on paljastanut »järjestelmän» salaisuuden? *Feuerbach*. Kuka on tuhonnut käsitteiden dialektiikan, tuon jumalten sodan, jonka yksin filosofit tunsivat? *Feuerbach*. Kuka on asettanut vanhan rojun ja mm. »äärettömän itsetietoisuuden» tilalle »ihmisen», joskaan ei »*ihmisen merkitystä*» — ikään kuin ihmisellä olisi vielä jokin toinenkin merkitys kuin se että hän on *ihminen!* *Feuerbach* ja vain *Feuerbach*. Hän on tehnyt enemmänkin. Hän on kauan sitten tuhonnut ne kategoriat, joita »*k r i t i i k k i*» nyt viskelee, »*inhimillisten olosuhteiden todellisen rikkauden, historian valtaisan sisällön, historian taistelun, joukon taistelun hengen kanssa*» jne. jne.

Sen jälkeen kun ihminen on tiedostettu kaikkien ihmisten tekojen ja olojen olemukseksi ja perustaksi, voi ainoastaan »*k r i t i i k k i*» enää keksiä *uusia kategorioita* ja muuttaa itse *ihmisen* — niin kuin se tekeekin — takaisin kategoriaksi ja kokonaisen kategoriasarjan pe-

* Sanaleikki: Feuerkessel »tulikattila», Feuerbach »tulipuro». Suom.

riaatteeksi. Näin tehdessään kritiikki turvautuu viimeiseen pelastustiehen, joka säikäytetylle ja vainotulle *teologiselle* epäinhimillisyydelle enää on tarjona. *Historia* ei tee *mitään*, sillä »ei ole *mitään* valtaisaa rikkautta», se »ei käy *mitään* taisteluja!» Päinvastoin: *ihminen*, todellinen, elävä ihminen on se, joka tekee tämän kaiken, jolla on kaikki ja joka taistelee. »*Historia*» ei ole erillinen henkilö, joka käyttäisi ihmisiä välineinään saavuttaakseen *omat* tavoitteensa. *Historia ei ole mitään muuta* kuin tavoitteisiinsa pyrkivän ihmisen toimintaa. *Feuerbachin* nerokkaiden esitysten jälkeen *absoluuttinen* kritiikki julkeaa vielä esittää meille koko vanhan rikkaman uudessa muodossa, ja tämän se tekee samanaikaisesti kun se sätii sitä »*joukkomaiseksi*» rikkamaksi, mihin sillä on sitäkin vähemmän oikeutta, kun se ei koskaan ole liikauttanut sormeaankaan filosofian selittämiseksi ja ratkaisemiseksi. Tämä ainoa tosiseikka riittää saattamaan päivänvaloon k r i t i i k i n »*salaisuuden*» ja antamaan perustan sen kriittisen naiiviuden arvioimiseksi, jolla se sanoo prof. Hinrichsille, jonka *uupumus* jo keran on tehnyt sille niin suuren palveluksen, seuraavaa:

»*Vahingon* kärsivät ne, jotka eivät ole läpäisseet kehitystä ja jotka siis *eivät ole voineet muuttua vaikka sitä olisivat halunneekin*. Kun asiat menevät pitkälle, he yrittävät muuttaa uuden periaatteen... Mutta ei! Uudesta *ei voida tehdä mitään puhetapaa, siitä ei voida omaksua yksittäisiä sanankäänteitä.*»

Prof. Hinrichsin edessä absoluuttinen kritiikki rehen-telee ratkaisseensa »*yliopistotieteiden salaisuuden*». Onko se ratkaissut filosofian, oikeustieteen, politiikan, lääketieteen, kansantaloustieteen jne. »*salaisuuden*? Ei toki. Se on — huomattakoon! — osoittanut »*Vapauden hyvässä asiassa*», että tiede leipätyönä ja vapaa tiede, opetuksen vapaus ja tiedekunnan asetukset ovat keskenään risti-riidassa.

Jos »*absoluuttinen kritiikki*» olisi rehellinen, se olisi tunnustanut, mistä sen luuloteltu valistuneisuus »*filosofian salaisuuden*» suhteen on peräisin. Toisaalta on hyvä, että se päinvastoin kuin muiden kohdalla ei pane *Feuerbachin* suuhun sellaisia mielettömyyksiä kuin sen häneltä lainaamat, väärin ymmärretyt ja vääristetyn lauseet

ovat. On muuten kuvaavaa »absoluuttisen kritiikin» *teologiselle* katsantokannalle, että nyt, kun saksalaiset poroporvarit alkavat ymmärtää *Feuerbachia* ja omaksua hänen esittämiään tuloksia, kritiikki sitä vastoin ei kykene oikein käsittämään ja taitavasti käyttämään hyväkseen yhtäkään hänen lausettaan.

Kritiikki ylittää toden teolla ensimmäisen sotaretkenensä saavutukset, kun se »määrittää» »joukon» taistelun »hengen» kanssa koko tähänastisen historian »tavoitteeksi», kun se julistaa »j o u k o n» »surkeuden» »puhtaaksi eimiksikään», kun se peräti kutsuu joukkoa »materiaksi» ja asettaa »hengen» itse totena »materiaa» vastaan. Eikö siis absoluuttinen kritiikki ole *aidon kristillis-germaaninen*? Kun vanha spiritualismin ja materialismin vastakohta on joka suhteessa taisteltu loppuun ja *Feuerbach* on lopullisesti voittanut sen, tekee »k r i t i i k k i» siitä jälleen mitä tympeimmällä tavalla perusdogmin ja antaa »*kristillis-germaanisen hengen*» voittoa.

Vihdoin voidaan katsoa ensimmäisellä sotaretkellä vielä kätketyn salaisuuden esitykseksi se, että kritiikki tässä yhteydessä samastaa *hengen* ja *joukon* vastakohtan »*kritiikin*» ja joukon vastakohtan kanssa. Myöhemmin se jatkaa *samastamalla itsensä* »kritiikkiin» julistamalla itsensä »*Henkenä*», Absoluuttina ja Aärettömänä ja esittämällä joukon sitä vastoin äärellisenä, karkeana, brutaalina, kuolleena ja epäorganaisena, sillä tätä »k r i t i i k k i» materiaalilla tarkoittaa.

Mikä valtaisa historian rikkaus avautuukaan *herra Bauerin* suhteessa ihmiskuntaan!

b) JUUTALAISKYSYMYS N:O 2. KRIITTISIÄ
HAVAINTOJA SOSIALISMISTA,
LAINSAÄDÄNNÖSTÄ JA POLITIIKASTA
(KANSALLISUUDESTA)

Joukkomaisille, materiaalisille juutalaisille saarnataan *kristillistä oppia henkisestä vapaudesta, vapaudesta teoriassa, spiritualistisesta vapaudesta, joka kahleissakin kuvittelee olevansa vapaa, jonka sielu saa tyydytyksensä*

»ideassa» ja jota kaikki joukkomainen olemassaolo vain häiritsee.

»Siinä määrin kuin juutalaiset nyt ovat edistyneet teoriassa, siinä määrin he ovat vapautuneet, siinä määrin kuin he tahtovat olla vapaita, siinä määrin he ovat vapaita.»¹⁵²

Tämän lauseen perusteella voidaan heti arvioida se kriittinen kuilu, joka erottaa *joukkomaisen*, maanläheisen kommunismin ja sosialismin *absoluuttisesta* sosialismista. Maanläheisen sosialismin ensimmäinen lause hylkää *pelkän teoriassa tapahtuvan* vapautumisen harhakuvitelmana ja vaatii *todelliselle* vapaudelle paitsi idealistista »tahtomista» myös varsin kouraantuntuvia, hyvin materiaalisia ehtoja. Miten syvällä »j o u k k o» onkaan pyhän kritiikin alapuolella, joukko, joka katsoo materiaaliset, käytännön mullistukset tarpeellisiksi jo sen ajan ja niiden välineiden saamiseksi, joita puuhailu »teorian» parissa edellyttää!

Hypätkäämme hetkeksi puhtaan henkisestä sosialismista *politiikkaan!*

Herra Riesser väittää B[runo] Bauerille, että *tämän* valtion (ts. *kriittisen* valtion) on poistettava »juutalaiset» ja »kristityt» piiristään. Herra Riesser on oikeassa. Herra Bauerin on »kriittisessä valtiossaan» hirtätettävä juutalaiset ja kristityt, koska herra Bauer sekoittaa keskenään *poliittisen* vapautuksen ja *inhimillisen* vapautuksen ja koska valtio voi reagoida riitaisia aineksia vastaan — ja kristinusko ja juutalaisuus määritetään »Juutalaiskysymyksessä» valtiopetoksellisiksi aineksiksi — ainoastaan poistamalla väkivaltatoimin ne *henkilöt*, jotka mainittuja aineksia edustavat, kuten esimerkiksi hirmuvalta halusi tuhota koronkiskonnan mestauttamalla koronkiskurit. Koska herra Bauer sekoitti keskenään poliittisen ja ihmillisen vapautuksen, sekoitti hän johdonmukaisesti keskenään myös vapautuksen *poliittiset välineet* ja sen *inhimilliset välineet*. Mutta kun absoluuttiselle kritiikille osoitetaan sen päättelyn *todellinen* sisältö, se heti vastaa aivan samoin kuin *Schelling* kerran vastasi kaikille vastustajille, jotka halusivat korvata hänen fraasinsa *todellisilla* ajatuksilla;

»K r i t i i k i n vastustajat ovat sen vastustajia siksi, että he eivät ainoastaan arvioi kritiikkiä *dogmaattisella* tavallaan vaan pitävät sitä itseään *dogmaattisena*; he vastustavat kritiikkiä siksi, että se ei hyväksy heidän dogmaattisia erottelujaan, määritelmään ja verukkeitaan.»

Dogmaattista asennoitumista absoluuttiseen kritiikkiin, kuten herra *Schellingiin*, ilmenee todellakin silloin, kun kritiikiltä edellytetään *määrättyä*, todellista sisältöä, ajatuksia, näkemystä. Mukautuvaisuuttaan ja osoittaakseen herra Riesslerille humanisuutensa ryhtyy kuitenkin »k r i t i i k k i k i n» esittämään dogmaattisia erotteluja, määritelmiä ja eritoten »*verukkeita*».

Niinpä se sanoo:

»Mikäli tuossa teoksessa» (»Juutalaiskysymyksessä») »olis *halunnut* tai *saanut* mennä *yli* kritiikin, niin minun *olisi* täytynyt (!) *puhua* (!) *valtion* sijasta 'yhteiskunnasta'. joka ei poista piiristään ketään, vaan jonka piiristä jäävät pois vain ne, jotka eivät halua osallistua sen kehitykseen.»

Absoluuttinen kritiikki *erottelee* tässä *dogmaattisesti* sen, mitä sen olisi pitänyt tehdä ellei se olisi tehnyt päinvastoin, siitä, mitä se todella teki. Se selittää »Juutalaiskysymyksensä» typeryyden vetoamalla *haluamisen* ja *saamisen* »dogmaattisiin verukkeisiin», jotka kielsivät sitä menemästä »*yli kritiikin*». Mitä tämä on? Pitääkö »k r i t i i k i n» mennä »*kritiikin*» *yli*? Absoluuttinen kritiikki saa tämän varsin *joukkomaisen* päähänpiston sen dogmaattisen välttämättömyyden johdosta, että toisaalta sen on esitettävä oma versionsa juutalaiskysymyksestä absoluuttisena, »kritiikkinä», ja toisaalta sen on pakko myöntää pitemmälle yltävä versio mahdolliseksi.

Myöhemmin se paljastaa »*ei-haluamisensa*» ja »*ei-saamisensa*» *salaisuuden* kriittiseksi *dogmiksi*, jonka mukaan kaikki »kritiikin» näennäiset rajoittuneisuudet eivät ole mitään muuta kuin välttämättömiä, joukon käsityskyvyn mukaan mitoitettuja *mukautumia*.

Se ei *halunnut*, se ei *saanut* ylittää typerää juutalaiskysymyksen versiotaan! Entä jos se sittenkin olisi *halunnut* ja *saanut*, mitä se olisi tehnyt? — Se olisi esittänyt *dogmaattisen määritelmän*. »*Valtion*» sijasta se olisi puhunut »*yhteiskunnasta*», jättäen siis tutkimatta juutalaisuuden *todellisen* suhteen *nykyiseen kansalaisyhteiskuntaan*! Se

olisi dogmaattisesti määritellyt yhteiskunnassa »valtiosta» eroavana siten, että kun valtio poistaa piiristään, niin yhteiskunnan piiristä sitä vastoin jäävät pois ne, jotka eivät halua osallistua sen kehittämiseen!

Yhteiskunta menettelee yhtä poissulkevasti kuin valtio, mutta vain sikäli kohteliaammalla tavalla, ettei se heitä sinua ovesta ulos vaan pikemminkin tekee olosi yhteiskunnassa niin epämukaviksi, että menet itse vapaaehtoisesti ovelle.

Valtio ei itse asiassa menettele toisin, sillä se ei poista piiristään ketään, joka tottelee kaikkia sen vaatimuksia ja käskyjä eikä estä sen kehitystä. Täydellisenä se jopa ummistaa silmänsä ja julistaa todelliset vastakohdat epäpoliittisiksi vastakohtiksi, jotka eivät sitä häiritse. Sitä paitsi absoluuttinen kritiikki on itse esittänyt, että valtio poistaa juutalaiset piiristään koska ja sikäli, mikäli juutalaiset poistavat valtion piiristään, siis jäävät itse valtion ulkopuolelle. Jos tämä keskinäissuhde saa kriittisessä yhteiskunnassa siromman, teeskentelynomaisen, salakavalan muodon, osoittaa tämä vain »kriittisen» yhteiskunnan suurempaa tekopyhyyttä ja kehittymättömämpää rakennetta.

Seuratkaamme edelleen absoluuttisen kritiikin »dogmaattisia erotteluja», »määritelmiä» ja erityisesti sen »verukkeita».

Herra Riesser vaatii kriitikolta, että »hänen pitää erottaa se mikä kuuluu oikeuden alueelle» siitä, »mikä on oikeuden alueen tuolla puolen».

Tämän oikeudellisen vaatimuksen nenäkkyyys narkästyttää kriitikkoa.

Hän vastaa: »Tähän asti kuitenkin tunteet ja omatunto ovat puuttuneet oikeuteen, aina täydentäneet sitä, ja sen dogmaattisesta muodosta» (ei siis sen dogmaattisesta olemuksesta?) »johtuvan luonteen vuoksi niiden on aina täytynytkin sitä täydentää.»

Kriitikko vain unohtaa, että toisaalta oikeus itse hyvin selvästi erottaa itsensä »tunteista ja omastatunnosta», että tämä ero perustuu sekä oikeuden yksipuoliseen olemukseen että sen dogmaattiseen muotoon ja suorastaan kuuluu oikeuden päädogmeihin, ja että lopuksi tämän eron käytännöllinen toteuttaminen yhtä suuressa

määrin muodostaa *oikeuskehittelyn* huipun kuin uskonnon eroaminen kaikesta maallisesta sisällöstä tekee uskonnon *abstraktin, absoluuttisen*. Se että »tunteet ja omatunto» puuttuvat oikeudenkäyttöön, on »k r i i t i k o l l e» riittävä peruste sanoa, että siellä missä on kysymys *oikeudesta*, onkin kysymys tunteista ja omastatunnosta, ja siellä missä on kysymys *oikeudellisesta* dogmatiikasta, onkin kysymys *teologisesta* dogmatiikasta.

Absoluuttisen kritiikin »määritelmät ja erottelut» valmistavat meidät riittävästi, jotta voimme tutustua kritiikin uusimpiin »*yhteiskuntaa*» ja »*oikeutta*» koskeviin »*löytöihin*».

»Se maailmanmuoto, jota kritiikki valmistelee ja jonka *idea*a se peräti *vasta* valmistelee, ei ole *pelkästään oikeudellinen* vaan on» (lukija malttakoon mielensä) »*yhteiskunnallinen*, ja siitä *voidaan* sanoa *ainakin* niin paljon» (niin vähän?) »että se joka ei ole antanut osaansa sen muodostamiseen eikä elä siinä tunteillaan ja omallatunnollaan, ei voi tuntea sitä kodikseen eikä olla osallinen sen historiaan.»

Kritiikin valmisteleva maailmanmuoto määritetään *ei pelkästään* oikeudelliseksi, *vaan* yhteiskunnalliseksi. Tämä määritys voidaan tulkita kahdella tavalla. Lainattu lause voidaan lukea joko muodossa »*ei* oikeudellinen, *vaan* yhteiskunnallinen» tai muodossa »*ei* vain oikeudellinen, *vaan myös* yhteiskunnallinen». Katsokaamme kummankin tulkinnan sisältöä, aluksi ensinnä mainittua. Absoluuttinen kritiikki määrittä edellä »*valtiosta*» eroavan uuden »maailmanmuodon» »*yhteiskunnaksi*». Nyt se täsmentää substantiivia »*yhteiskunta*» adjektiivilla »*yhteiskunnallinen*». Kun herra Hinrichs sai »*poliittinen*»-termiään vastaan kolmesti *termin yhteiskunnallinen*», saa herra Riesser »*oikeudellistaan*» vastaan »*yhteiskunnallisen yhteiskunnan*». Kun *kriittiset* selitykset herra Hinrichsille palautuivat muotoon »*yhteiskunnallinen*» + »*yhteiskunnallinen*» + »*yhteiskunnallinen*» = *3a*, niin toisella sotaretkellään absoluuttinen kritiikki siirtyy *yhteenteenlaskusta kertolaskuun*, ja herra Riesseriä ojennetaan itsellään kerrotulla yhteiskunnalla, yhteiskunnallisen *toisella* potenssilla, yhteiskunnallisella yhteiskunnalla = *= a²*. Täydellistääkseen esityksensä yhteiskunnasta on

absoluuttisen kritiikin enää laskettava murtolukuja, otettava yhteiskunnasta *neliöjuuri* jne.

Lukekaamme nyt toisen tulkinnan mukaan: »*ei vain oikeudellinen, vaan myös yhteiskunnallinen*» maailmanmuoto. Tämä maailman sekamuoto ei ole mikään muu kuin *nykyisin* olemassa oleva *maailmanmuoto, nykyisen yhteiskunnan* maailmanmuoto. Se seikka, että »*k r i t i i k k i*» maailman edellä käyvässä ajattelussaan vasta *valmistele nykyisin olemassa olevan* maailmanmuodon *tulevaa* olemassaoloa, on suuri, kunnioitettavan *kriittinen ihme*. Mutta miten onkin »*ei vain oikeudellisen, vaan yhteiskunnallisen yhteiskunnan*» suhteen, *k r i t i i k k i* ei toistaiseksi voi ilmaista siitä muuta kuin »*fabula docet*»*, *moraalisen opetuksen*. Tätä yhteiskuntaa »*ei tunne* kodikseen se», joka ei elä siinä tunteillaan ja omallatunnollaan. Loppujen lopuksi tässä yhteiskunnassa elävät vain »*puhdas tunne*» ja »*puhdas omatunto*», nimittäin »*henki*», »*k r i t i i k k i*» ja sen *väki*, ei kukaan muu. *Joukko* poistetaan yhteiskunnan piiristä tavalla tai toisella, joten »*joukkomainen yhteiskunta*» majoilee »*yhteiskunnallisen yhteiskunnan*» ulkopuolella.

Sanalla sanoen, tämä yhteiskunta ei ole mikään muu kuin *kriittinen taivas*, jonka piiristä todellinen maailma on suljettu pois *epäkriittisenä helvettinä*. Absoluuttinen kritiikki valmistele puhtaassa ajattelussaan tätä *kirjastettua »joukon»* ja »*hengen*» vastakohtan *maailmanmuotoa*.

Herra Riesserin *kansakuntien* kohtalosta saamat selitykset ovat yhtä *kriittisen* syvällisiä kuin esitykset »*y h t e i s k u n n a s t a*».

Absoluuttinen kritiikki lähtee juutalaisten vapautumishalusta ja kristillisten valtioiden halusta »*ryhmitää heidät hallintaskematismiinsa*» — ikään kuin heitä ei olisi jo kauan sitten ryhmitetty kristilliseen hallintaskematismiin! — ja päättyy profetoimaan *kansallisuuksien rappiota*. Näemme, miten mutkikasta kiertotietä, nimittäin *teologian kiertotietä*, absoluuttinen kritiikki tulee nykyiseen historialliseen liikkeeseen. Seuraava

* — »*satua opettaa*», *Toim.*

valoa säteilevä oraakkelinlause osoittaa, miten mittavia tuloksia kritiikki tätä tietä saavuttaa:

»Kaikkien kansallisuuksien *tulevaisuus* ... on... *hyvin... synkkä!*»

Mutta olkoon kansallisuuksien *tulevaisuus* kritiikin puolesta niin synkkä kuin se haluaa. Ainoa, mikä on ratkaisevaa, *on selvää: tulevaisuus on kritiikin työtä.*

Kritiikki huudahtaa: »Päätäköön *kohtalo* miten haluaa; me tiedämme nyt, että se on *meidän työtämme.*»

Kuten jumala jättää työnsä, ihmiselle, *oman tahdon*, jättää myös kritiikki työnsä, kohtalolle, *oman tahdon*. Kritiikki, jonka työtä kohtalo on, on *kaikkivaltias* kuin jumala. Jopa »vastarinta», jonka se »*kohtaa*» itsensä ulkopuolelta, on sen omaa työtä. »*Kritiikki tekee vastustajansa.*» Niinpä »*joukkomainen suuttumus*» sitä vastaan on »vaarallista» vain itse »*joukolle*».

Mutta jos kritiikki on jumalan tavoin *kaikkivaltias*, on se myös *kaikkiviisas* kuten jumala ja ymmärtää yhdistää kaikkivaltiutensa ihmisyksilöiden *vapauteen, tahtoon ja luonnonlahjoihin.*

»Se ei olisi *käänteentekevä* voima, ellei sen vaikutuksesta *jokaisesta* tulisi sitä, mitä hän *tahtoo* olla, ja jokainen väijäämättä löytäisi sitä katsantokantaa, joka *vastaa hänen luontoaan ja tahtoaan.*»

Leibniz ei olisi voinut onnistuneemmin esittää jumalaisen kaikkivaltiuden ja inhimillisen vapauden sekä luonnonlahjojen ennalta asetettua harmoniaa.

Kun »*kritiikki*» näyttää asettuvan ristiriitaan psykologian kanssa siinä suhteessa, että se ei *erota tahtoa* olla jotakin *kyvystä* olla jotakin, niin on syytä muistaa, että kritiikillä on ratkaisevia perusteita julistaa tämä »*erottelu*» »*dogmaattiseksi*».

Kerätkäämme voimamme kolmatta sotaretkeä varten! Muistakaamme vielä kertaalleen, että »*kritiikki tekee vastustajansa!*» Miten se voisikaan tehdä vastustajansa — »*fraasin*», ellei se esittäisi fraaseja?

3. ABSOLUUTTISEN KRITIIKIN KOLMAS SOTARETKI

a) ABSOLUUTTISEN KRITIIKIN ITSEPUOLUSTUS.
SEN »POLIITTINEN» MENNEISYYS

Absoluuttinen kritiikki aloittaa kolmannen sotaretken-
sä »joukkoa» vastaan kysymyksellä:

»Mikä on nyt kritiikin kohteena?»¹⁵³

Samasta »Literatur-Zeitungin» niteestä löydämme mai-
ninnan,

»että kritiikki ei halua muuta kuin perehtyä asioihin.»

Kritiikin kohteina ovat tämän mukaan kaikki asiat. Olisi mieletöntä puhua erillisestä, nimenomaan kritiikille määrätystä kohteesta. Ristiriita ratkeaa yksinkertaisella tavalla kun muistetaan, että kaikki asiat »yhtyvät» kriittisiksi asioiksi ja kaikki kriittiset asiat »yhtyvät» joukoksi, *absoluuttisen kritiikin kohteeksi*.

Aluksi herra Bruno kuvailee ääretöntä sääliään »joukkoa» kohtaan. Hän asettaa »kuilun, joka erottaa hänet laumasta», »pysyvän tutkimuksen» kohteeksi. Hän haluaa »perehtyä tämän kuilun merkitykseen tulevaisuudelle» (tämä on juuri yllä mainittu »kaikkiin» asioihin perehtyminen) ja samalla »ylittää sen». Hän siis tosiasiallisesti jo tuntee tuon kuilun merkityksen. Sen merkitys onkin se, että kuilu hänen toimestaan ylitetään.

Koska itsekukin on oma lähimmäisensä, pyrkii »k r i t i i k k i» aluksi ylittämään oman joukkomaisuutensa, kuten kristilliset askeetit, jotka aloittivat hengen sotaretken lihaa vastaan kuolettamalla oman lihansa. Absoluuttisen kritiikin »lihana» on sen todella joukkomaisen 20—30 nidettä käsittävä — kirjallinen *menneisyys*. Siispä herra Brunon on vapautettava »k r i t i i k i n» kirjallinen elämäntarina, joka tarkalleen lankeaa yhteen hänen oman kirjallisen elämäntarinansa kanssa, *joukkomaisesta näennäisyydestään, parannettava ja selvennettävä* sitä jälkikäteen ja näiden *apologeettisten* huomautusten avulla »varmistettava kritiikin varhaisemmat työt».

Hän aloittaa selittämällä kaksinaisin perustein joukon erehdyksen, joukon joka »Deutsche Jahrbücherin» ja

»Rheinische Zeitungin»¹⁵⁴ ilmestymisen päättymiseen asti piti herra Baueria omaan väkeensä kuuluvana. Ensinnäkin meneteltiin väärin, kun kirjallista liikettä ei käsitetty »puhtaasti kirjallisenä». Samalla tehtiin päinvastainen vääryys, kun kirjallinen liike käsitettiin »pelkästään» tai »puhtaasti» kirjalliseksi liikkeeksi. Ei ole epäilystäkään, että »joukko» oli joka tapauksessa väärässä jo siksi, että se samalla hetkellä teki kaksi toisensa poissulkevaa erehdystä.

Absoluuttinen kritiikki käyttää tilaisuutta hyväkseen ja huudahtaa niille, jotka ovat pilkanneet »Saksan kansakuntaa» »litteraatiksi»:

»Mainitkaa yksikin historiallinen aikakausi, jota 'kynä' ei käskevään sävyyn ole viitoittanut ja joka ei ole antanut kynän ratkaista kysymystä sen järkkymisestä.»

Kriittisessä naiiviudessaan herra Bruno erottaa »kynän» kirjoittavasta subjektista ja kirjoittavan subjektin, »abstraktin kirjurin», elävästä historiallisesta ihmisestä, joka kirjoitti. Näin hän voi ihastella ihmeitä tekevää »kynän» voimaa. Yhtä hyvin hän voisi vaatia mainitsemaan yhdenkin historiallisen liikkeen, jota »siipikarja» ja »hanhipaimen» eivät ole viitoittaneet.*

Tuonnempana saamme samalta herralta Brunolta kuulla, että tähän mennessä ei yhtäkään ainoata historiallista aikakautta ole tiedostettu. Miten »kynä», joka tähän mennessä ei kyennyt jälkikäteen kuvaamaan »yhtäkään ainoata» historiallista aikakautta, olisi kyennyt viitoittamaan ne kaikki?

Eipä silti, herra Bruno osoittaa teollaan näkemyksensä oikeaksi: hän »viitoittaa» oman »menneisyytensä» »apologeettisin »kynänvedoin».

K r i t i i k k i, joka kaikilta osin sotkeutui aivan erillisiin, henkilökohtaisiin typeryyksiin eikä vain maailman, aikakauden yleiseen typeryyteen ja joka siitä huolimatta miesmuistiin kaikissa teoksissaan pyhästi vakuutteli olevansa »absoluuttinen, täydellinen, puhdas» kritiikki, oli vain mukauttanut itsensä joukon ennakkoluuloihin

* Sanaleikki: Bauerin termi Feder tarkoittaa sulkakynää Federvieh »siipikarja, hanhet» tms. Suom.

ja käsityskykyyn, kuten jumalalla on tapana tehdä ilmes-
tyessään ihmisille.

Absoluuttinen kritiikki selostaa: »Teoria on välttämättä
katkaistava välinsä näennäiseen liittolaiseensa.»

Mutta koska kritiikki — joka nyt vaihteen
vuoksi on nimeltään *teoria* — ei päädy mihinkään, vaan
kaikki päinvastoin on siitä lähtöisin, ja koska se kehittyy
maailman *ulkopuolella* eikä sen sisällä ja on jumalalli-
sessa, aina samana pysyvässä tietoisuudessaan ennalta
määrännyt kaiken, oli myös *välirikko* sen entisen liitto-
laisen kanssa vain *näennäisesti*, vain muille »uusi kään-
ne», eikä käänne kritiikissä itsessään, eikä sille itselleen.

»Tämä käänne ei kuitenkaan ollut *edes* varsinaisesti uusi.
Teoria oli jatkuvasti työskennelty siihen *itseensä kohdistuvan*
kritiikin parissa» (tiedämme, miten paljon työtä on tehty teo-
ria n parissa sen saamiseksi kritisoidaan itseään), »se ei ollut koskaan
imarrellut joukkoa» (sitäkin enemmän itseään), »se oli aina varonut
sotkeutumasta vastustajansa lähtökohtiin.»

»Kristillisen teologin on esiinnyttävä *varovaisesti*.»
(Bruno Bauerin »Paljastettu kristillisyyss»¹⁵⁵, s. 99). Mut-
ta mistä syystä »varovainen» kritiikki sittenkin sotkeutui
eikä jo tuolloin selvästi ja kuuluvasti lausunut »varsinaista»
mielipidettään? Miksi se ei puhunut suutaan puhtaaksi?
Miksi se antoi harhakuvitelman sisaruudesta joukon
kanssa vallita?

»Miksi teit näin minulle? kysyi faarao Abrahamilta, luovut-
taessaan tälle takaisin hänen vaimonsa Saaran. Miksi sanoit, että
hän on sisaresi?» (»Paljastettu kristillisyyss», kirjoittanut Bruno
Bauer, s. 100.)

»Pois järki ja kieli! Näin sanoo teologi: muutenhan Abraham
olisi valehtelijal Muutenhan ilmestys saisi kuolettavan vamman!»
(mt.)

»Pois järki ja kieli!» Näin sanoo kriitikko: jos herra
Bauer olisi *todella* eikä vain näennäisesti sotkeutunut
joukkoon, niin silloinhan absoluuttisen kritiikin ilmestyk-
set eivät olisi absoluuttisia, kritiikki siis saisi kuoletta-
van vamman!

Absoluuttinen kritiikki jatkaa: »Sen» (absoluuttisen kritiikin)
»työtä ja vaivaa ei vain ollut pantu merkille, ja kritiikin oli lisäksi
eräässä vaiheessaan *pakko vilpittömästi* ottaa huomioon vastus-

t
s
r
ajansa lähtökohdat ja hetken ajan suhtautua niihin vakavasti, sanalla sanoen silloin kun kritiikki *ei vielä täydellisesti* kyennyt riisumaan joukolta vakaumusta, että molempien asia ja intressi oli yksi ja yhteinen.»

»K r i t i i k i n» työtä ja vaivaa ei vain ollut pantu merkille; siispä syy oli joukon taholla. Toisaalta kritiikki myöntää, että sen vaivannäköä ei *voitu* huomata, koska se itse ei vielä *»kyennyt» tekemään sitä huomatuksi*. Syy siis *näky* olevan kritiikin taholla.

Jumala varjelkoon! K r i t i i k i n oli »pakko» — sille siis tehtiin väkivaltaa* — »vilpittömästi ottaa huomioon vastustajansa lähtökohdat ja hetken ajan suhtautua niihin vakavasti». Onpa kaunista vilpittömyyttä, oikeaa teologista vilpittömyyttä sellainen, joka ei tutki todella vakavasti asiaa, vaan vain *»hetken ajan suhtautuu vakavasti»* ja joka aina, siis *joka hetkenä*, on varonut sotkeutumasta vastustajansa lähtökohtiin — ja kuitenkin *»hetken ajan»* »vilpittömästi» ottaa huomioon samat lähtökohdat. Esitetyn lauseen lopussa »vilpittömyys» vielä kasvaa. Samalla hetkellä kun kritiikki »vilpittömästi otti huomioon joukon lähtökohdat, ei» se »vielä täydellisesti *kyennytkään»* hävittämään harhakuvitelmaa *kritiikin* asian ja *joukon* asian ykseydestä. Sillä *ei vielä ollut kykyä*, mutta sillä oli jo *tahto ja ajatus*. Se ei *voinut* vielä *ulkonaisesti* rikkoa välejänsä joukon kanssa, mutta sen *sisimmässä*, sen *sydämessä* välirikko oli jo tapahtunut, tapahtunut samalla hetkellä kun se *vilpittömästi* oli hyvää pataa joukon kanssa!

Joukon ennakkoluuloihin sotkeutuneena kritiikki ei ollut *todella* niihin sotkeutunut; se oli päinvastoin *varsinaisesti* vapautunut omasta rajoittuneisuudestaan, sillä vain *»ei vielä täydellisesti»* ollut *»kykyä»* tehdä tätä joukon tiettäväksi. »Kritiikin» koko rajoittuneisuus oli siis puhdasta *näennäisyyttä*, joka vailla joukon rajoittuneisuutta olisi ollut tarpeeton eikä siis lainkaan olisi ollut olemassa. Syy on siis *jälleen* joukon hartioilla.

Sikäli kuin kritiikin *»kyvyttömyys»*, *»impotenssi»* lausua ajatuksiaan kuitenkin pönkitti tätä *näennäisyyttä*,

* Marxin sutkaus: saksankielen Kritik-sana on feminiinisuksinen. Suom.

oli kritiikki itse *epätäydellinen*. Tämän se myöntää omin-takeisella, yhtä vilpittömällä kuin apologettisella ta-vallaan.

»Vaikka se» (kritiikki) »itse kohdisti liberalismiin murhaavan kritiikin, saatettiin sitä vielä pitää viimeksi mainitun erityisenä muotona, *ehkäpä* sen äärimmäisenä toteutustapana; *siitä huolimatta*, että kritiikin todelliset ja ratkaisevat esitykset ylittivät politiikan, joutui se kuitenkin vielä välttämättä sen *valekuvan* uhriksi että se *politikoi*, ja tämä *vajavainen valekuva* hankki sille useimmat sen edellä mainitut ystävät.»

Kritiikki sai ystävänsä sen *vajavaisen valekuvan* ansiosta, että se muka politikoi. Jos se olisi *täydellisesti* näyttänyt politikovalta, olisi se epäilyksittä menettänyt *poliittiset* ystävät. *Apologettisessa tuskassaan* puhdistautua kaikesta synnistä se syyttää *väärää näennäisyyttä* siitä, että tämä oli *vajavaisesti* eikä *täydellisesti* *väärä näennäis-kuva*. Toisen valekuvan sijasta kritiikki voi lohduttautua toisella valekuvalla; vaikka sillä olisikin »täydellinen valekuva» sen halusta politikoida, ei sillä sitä vastoin ole edes »vajavaista valekuvaa», että se koskaan missään yhteydessä olisi häivyttänyt politiikan.

Absoluuttinen kritiikki, jota »vajavainen valekuva» ei täysin tyydytä, kysyy vielä kerran itseltään:

»Miten saattoi käydä niin että *kritiikki* tuolloin vedettiin mukaan 'joukkomaisiin, poliittisiin' intresseihin ja että *sen... jopa* (I)... »täytyi» (I)... »politikoida» (I)

Teologi Bauerille on aivan *itsestään selvää*, että k r i - t i i k i n täytyi äärettömän kauan harjoittaa *spekulatiivista teologiaa*, sillä hän, »kritiikki», on toki teologi ex professo. Mutta *politikointi*? Sen täytyy olla aivan erityisten, poliittisten, henkilökohtaisten seikkojen motivoi-maa!

Miksi siis »k r i t i i k i n» täytyi *jopa politikoida*? »Se oli syytettynä — *siinä on vastaus kysymykseen.*» Näin on ainakin »*Bauerin politiikan*» »salaisuus» paljastunut, ja sitä *näennäisyyttä* ei ainakaan nimitetä *epäpoliittiseksi*, joka Bruno Bauerin »*Vapauden hyvä asia ja minun oma asiani*» kirjoituksessa liittää »*ja*»-sanalla »*oman asian*» *joukkomaiseen* »vapauden asiaan». Mutta mikäli kritiikki ei ajanut »*omaa asiaansa*» *politiikan hyväksi*, vaan teki

politiikkaa oman asiansa hyväksi, niin on myönnettävä, ettei politiikka petkuttanut kritiikkiä vaan pikemminkin kritiikki petkutti politiikkaa.

Bruno Bauerilta siis oli määrä riistää hänen teologinen oppituolinsa: hän oli *syytettynä*; »k r i t i i k i n» täytyi politikoida, so. *ajaa »omaa»*, ts. Bruno Bauerin oikeusjuttua. Herra Bauer ei ajanut kritiikin juttua, vaan »k r i t i i k k i» ajoi herra Bauerin juttua. Miksi »kritiikin» *täytyi* ajaa juttuaan?

»Puolustautuakseen!» *Niin toki*; mutta »k r i t i i k i n» mieleenkään ei tule tyytyä näin henkilökohtaiseen, arkipäiväiseen perusteeseen. Niin toki; mutta *ei vain* siksi, »*vaan ensisijaisesti* saadakseen selville vastustajiensa ristiriidat», ja kritiikki voisi lisätä: sidotuttaakseen vanhoja kirjoituksia eri teologeja vastaan yhdeksi *kirjaksi* — katso mm. laveaa kinastelua *Planckin* kanssa, tuota Bauer-teologian ja Strauss-teologian välistä perhejuttua.

Kevennettyään sydäntään »*politiikkansa*» todellisen intressin tunnustamalla absoluuttinen kritiikki jälleen »*juttuaan*» muistellen märehdii »Vapauden hyvässä asiassa» jo perin juurin märehdittyjä vanhoja *hegeliläisiä* (katso »Fenomenologiasta» valistuksen ja uskon taistelua, katso koko »Fenomenologiaa») heiniä, joiden mukaan »uutta vastaan asettuva vanha ei enää todellisuudessa ole vanha». Kriittinen kritiikki on märehdijäeläin. Muutamia pöydältä pudonneita hegeliläisiä jätteitä, kuten yllä mainittua lausetta »vanhasta» ja »uudesta» tai myös sellaista kuin »äärimmäisyyden kehittymistä itselleen vastakohtaisesta äärimmäisyydestä» yms., lämmitetään lakkaamatta, eikä kritiikki koskaan edes havaitse tarvetta määritellä kantaa »*spekulatiiviseen dialektiikkaan*» muulla tavoin kuin prof. Hinrichsin uupumuksen välityksellä. Sitä vastoin se alituisesti ylittää »*kriittisesti*» Hegelin häntä toistelemalla, esimerkiksi:

»Kun kritiikki astuu esiin ja antaa tutkimukselle uuden muodon, ts. sen muodon, jota ei enää käy muuttaminen ulkoiseksi rajoitukseksi» jne.

Kun *muutan* jotain, teen siitä jotain olennaisesti muuta. Koska jokainen muoto on myös »*ulkoinen rajoitus*», ei *mitään* muotoa »*käy*» *muuttaminen* »ulkoiseksi

rajoitukseksi», yhtä vähän kuin omena voidaan »muuttaa» omenaksi. On tosin *toinen* peruste, miksi »kriitiikin» tutkimukselle antamaa muotoa ei käy muuttaminen »ulkoiseksi rajoitukseksi». Kaikkien »ulkoisten rajoitusten» tuolla puolen muoto häviää mielettömyyden tuhkanharmaaseen, tummansiniseen utuun.

»Se» (vanhan ja uuden taistelu) »ei *kuitenkaan* ole *edes silloin*» (nimitäin sillä hetkellä kun kritiikki »antaa» tutkimukselle »uuden muodon») »*mahdollinen*, kun vanha... *teoreettisesti* tarkastelee soveltuvuuden tai soveltumattomuuden kysymystä.»

Miksi sitten vanha ei käsittele tätä kysymystä teoreettisesti? Koska »sillä *kuitenkin* alussa on tähän *vähiten* mahdollisuuksia, *koska se yllätyksen hetkellä*», ts. alussa, »ei tunne itseään eikä uutta», ts. ei tarkastele *teoreettisesti* itseään eikä uutta. Sillä ei olisi mahdollisuuksia, vaikka »mahdottomuus» ei olisikaan ikävä kyllä mahdotontal

Kun teologisen tiedekunnan »k r i i t i k k o» edelleen »myöntää erehtyneensä *tarkoituksellisesti*, tehneensä erehdyksen vapaasti harkiten ja asian tarkasti mietittyään» (kaikki, mitä kritiikki on elänyt, kokenut ja tehnyt, *muuttuu* sen piirissä sen mietiskelyn vapaaksi, puhtaaksi, tarkoitukselliseksi tuotteeksi), niin tämä kriitikon tunnustus on vain totuuden »vajavainen valekuva». Koska »*synoptikkojen kritiikki*»¹⁵⁶ on perin pohjin *teologisella* perustalla, koska se on läpikotaisin *teologista* kritiikkiä, saattoi herra Bauer, teologian yksityisdosentti, kirjoittaa ja opettaa sitä tekemättä »virheitä ja erehdyksiä». Virheisiin ja erehdyksiin syyllistyivät pikemminkin teologiset tiedekunnat, jotka eivät oivaltaneet miten tarkasti herra Bauer oli pitänyt lupauksensa, »Synoptikkojen kritiikin» I niteen esipuheessa, sivulla XXIII antamansa lupauksen.

»Vaikka *negaatio* ehkä tässä ensimmäisessä niteessä vielä esiintyykin liian rohkeasti ja laaja-alaisesti, niin muistakaamme, että todella *positiivinen* voi syntyä vasta sitten, kun sitä on edeltänyt vakava ja yleinen negaatio... *Lopussa* käy ilmi, että vasta mitä tuhoavin kritiikki on opettava maailmalle *Jeesuksen* ja hänen *periaatteensa* luovan *voiman*.»

Herra Bauer erottaa tarkoituksella herra »Jeesuksen» tämän »periaatteesta» voidakseen varjella lupauksensa

positiivisen sisällön kaikelta kaksimielisyyden harhalta. Ja herra Bauer on tosiaan niin silmäänpistäväällä tavalla opettanut herra Jeesuksen ja hänen periaatteensa »*luovaa*» voimaa, että hänen »*ääretön itsetietoisuutensa*» ja »*henki*» eivät ole mitään muuta kuin kristillisiä *luomuksia*.

Kun kriittisen kritiikin taistelu Bonnin teologisen tiedekunnan kanssa selvitti niin laajasti kritiikin silloisen »*politiikan*», niin miksi kritiikki taistelun ratkettua jatkoi politikointia? Kuulkaamme:

»Tässä kohdin 'kritiikin' olisi pitänyt joko *pysähtyä* tai heti *jatkaa etenemistään*, tutkia poliittista olemusta ja osoittaa se vastustajakseen — jos sillä vain olisi ollut mahdollisuus voida *pysähtyä* kesken tuolloista taistelua ja jos vain *toisaalta* ei olisi ollut suorastaan liian ankara historiallinen laki, että kun periaate ensi kerran kamppailee vastakohtansa kanssa, sen... täytyy antaa viimeksi mainitun alistaa itsensä.»

Mikä ihastuttava apologeettinen fraasi! »Kritiikin olisi pitänyt *pysähtyä*», mikäli vain olisi ollut mahdollista... »voida *pysähtyä*! Kenen »*pitää*» *pysähtyä*? Ja kenen olisi pitänyt tehdä sitä, mitä »ei olisi ollut mahdollista... voida»? *Toisaalta*! Kritiikin olisi pitänyt *jatkaa etenemistään*, »jos *vain toisaalta ei olisi* ollut suorastaan *liian* ankara historiallinen laki jne.» Historialliset lait ovatkin absoluuttista kritiikkiä kohtaan »*suorastaan liian ankaria*»! Jos ne vain *eivät* olisi *toisaalla* kuin kriittinen kritiikki, niin miten loistokkaasti kritiikki jatkaisikaan etenemistään! Mutta à la guerre comme à la guerre!* Historiassa kritiikin on teetettävä itsestään surullinen »*tarina*!»**

»Vaikka kritiikin» (yhä saman herra Bauerin) »*täytyikin*.., *myönnetään kuitenkin samalla*, että se tunsii itsensä *epävarmaksi* aina kun se ryhtyi esittämään tällaisia» (poliittisia) »*vaatimuksia* ja että se näiden vaatimusten johdosta joutui *tosin elementtiensä* kanssa ristiriitaan, joka juuri noiden *elementtien* piirissä *oli jo ratkennut*.»

Historian ylettömän ankarat lait pakottivat kritiikin poliittisiin heikkouksiin, mutta — se rukoilee — *samalla*

* Sota on sotaa. *Toim.*

** Sanaleikki: »Geschichte» tarkoittaa sekä historiaa että juttua, tarinaa. *Suom.*

myönnetään kuitenkin, että se tästä huolimatta oli *itsensä*, joskaan ei todellisuudessa, noussut noiden heikkouksien yläpuolelle. Olihan se voittanut ne »*tunteissaan*», sillä »se tunsu itsensä epävarmaksi aina vaatimuksia esittäessään», se oli politiikan piirissä *pahalla* tuulella, se ei tiennyt mikä sitä vaivasi. Enemmänkin! Se joutui ristiriitaan *tosu elementtiensä* kanssa. Vihdoinkin kuulemme kaikkein mahtavimman! Ristiriita, johon se joutui *tosu elementtiensä* kanssa, ei ratkennut sen *kehityksen* myötä vaan »*oli*» päinvastoin »*jo*» ratkennut ristiriidasta riippumattomien kritiikin *tosu elementtien* piirissä! Nämä kriittiset elementit mahtailkoot: Olimme, ennen kuin Abrahamia oli. Ennen kuin kehitys synnytti meidän vastakohtamme, se oli *vielä syntymättömänä*, mutta jo ratkaistuna, kuolleena ja rapistuneena ollut kaoottisessa kohdussamme. Koska kritiikin ristiriita *tosu elementtiensä* kanssa »*oli jo* ratkennut» kritiikin *tosu elementeissä* ja koska *ratkennut* ristiriita *ei* enää ole ristiriita, ei kritiikki siis tarkkaan ottaen ollut missään ristiriidassa *tosu elementtiensä* kanssa, ei missään ristiriidassa *itsensä* kanssa, ja itsepuolustuksen yleinen tavoite on näin säävutettu.

Absoluuttisen kritiikin itsepuolustus käyttää kokonaista *apologeettista* sanakirjaa:

»ei edes varsinaisesti», »ei vain huomattu», »sitä paitsi oli», »ei vielä täydellinen», »siitä huolimatta — silti», »ei ainoastaan — vaan ensisijaisesti», »yhtä suuressa määrin varsinaisesti vasta», »kritiikin olisi pitänyt, jos sillä vain olisi ollut mahdollisuus voida ja jos toisaalta...», »*vaikka...*, myönnetään *kuitenkin samalla*», »ei ollutkaan luonnollista, ei ollut väistämätöntä», »ei myöskään» jne.

Ei kovinkaan kauan sitten absoluuttinen kritiikki totesi tällaisista *apologeettisista* sanankäänteistä seuraavaa:

»'Vaikkakin' ja 'kuitenkin', 'tosin' ja 'mutta', taivaallinen 'ei' ja maallinen 'kyllä' ovat uudemman teologian peruspylväät, puujalat joilla se arvokkaasti astelee, taitotempuja joihin sen koko viisaus rajoittuu, sanankäänteitä joka kertautuu kaikissa käänteissään, sen A ja O.» (»Paljastettu kristillisyyttä», s. 102.)

b) JUUTALAIKYSYMYS N:O 3

»Absoluuttinen kritiikki» ei pysähdy todistamaan omaelämäkertansa avulla ihmeellistä kaikkivoimaisuuttaan joka »*yhtä suuressa määrin kuin uuden, varsinaisesti vasta luo myös vanhan*». Se ei tyytynyt kirjoittamaan omakätisesti oman menneisyytensä puolustusta. Nyt se asettaa kolmansille henkilöille, tämänpuoleiselle muulle maailmalle absoluuttisen »tehtävän», »tehtävän, josta nyt pikimmin on kysymys», nimittäin Bauerin tekojen ja »töiden» puolustelun.

»Deutsch-Französische Jahrbücher» julkaisi herra Brunon »Juutalaiskysymyksen»¹⁵⁷ kritiikin. Siinä osoitettiin hänen peruserhdyksensä: hän sekoitti keskenään »*poliittisen*» ja »*inhimillisen vapautuksen*». Vanhaa juutalaiskysymystä ei tosin kritiikin aluksi ryhdytty »*asettamaan oikein*», vaan »juutalaiskysymys» käsiteltiin ja ratkaistiin sen aseman mukaisesti, johon uudempi kehitys on saattanut *vanhat kysymykset* ja jonka johdosta ne ovat muuttuneet menneisyyden »kysymyksistä» nykyhetken »kysymyksiksi».

Absoluuttinen kritiikki on *kolmannella* sotaretkellään nähtävästi katsonut tarpeelliseksi vastata »Deutsch-Französische Jahrbücherille». Aluksi absoluuttinen kritiikki *myöntää*:

»Juutalaiskysymyksessä tehtiin sama 'virhe', samastettiin *inhimillinen ja poliittinen olemus*.»

Kritiikki huomauttaa, että

»olisi liian myöhäistä *esittää syytös* kritiikkiä kohtaa sen kannan johdosta, jonka se *kaksi vuotta sitten vielä osaksi omaksui*. »*Pikemminkin* on nyt *selitettävä* se, että kritiikin... täytyi jopa politikoida!»

»*Kaksi vuotta sitten*? Käyttäkäämme *absoluuttista* ajanlaskua, jonka lähtökohtana on kriittisen maailmanvapahtajan, Bauerin »Literatur-Zeitungin» *syntymä!* Kriittinen maailmanvapahtaja syntyi vuonna 1843. Samana vuonna »Juutalaiskysymyksen» toinen, täydennetty painos näki päivänvalon. »Juutalaiskysymyksen» »kriittinen» tarkastelu teoksessa »Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz»¹⁵⁸ ilmestyi vielä myöhemmin, vanhan ajanlas-

kun mukaisesti samana vuonna 1843. »Deutsche Jahrbücherin» ja »Rheinische Zeitungin» lakattua ilmestymästä samana merkityksekkäänä vuotena, vanhan ajanlaskun mukaan 1843, eli kriittisen ajanlaskun mukaan vuonna I, ilmestyi herra Bauerin mielikuvituksellis-poliittinen kirjoitus »Valtio, uskonto ja puolue», joka toistaa tarkoin hänen vanhat »poliittista olemusta» koskevat erehdyksensä. Apologeetan on pakko vääristää *kronologia*.

»Selitys», miksi herra Bauerin »jopa täytyi» politikoida, on vain tietyin edellytyksin yleisesti kiinnostava. Jos nimittäin *perusdogmeiksi* edellytetään kriittisen kritiikin erehtymättömyys, puhtaus ja absoluuttisuus, muuttuvat tämän dogmin kanssa ristiriitaiset tosiseikat tietysti arvoituksiksi, jotka ovat yhtä vaikeita, merkille pantavia ja salaperäisiä kuin jumalan näennäisen jumalattomat teot ovat teologeille.

Jos »kriitikko» sitä vastoin katsotaan äärelliseksi yksilöksi eikä eroteta häntä hänen aikansa *rajoista*, päästään vaivasta vastata siihen, *miksi hänen jopa täytyi kehittyä maailman piirissä, koska itse kysymystä ei ole olemassa.*

Mutta jos absoluuttinen kritiikki pysyy vaatimuksessaan, tarjoutuu mahdollisuus esittää skolastinen pikku tutkielma, jossa käsitellään seuraavia *ajan kysymyksiä*:

»Miksi juuri herra Bruno Bauerin oli todistettava, että pyhä henki hedelmöitti neitsyt Marian?» »Miksi herra Bauerin piti todistaa, että Abrahamille ilmestynyt enkeli oli *todellinen* jumalan emanaatio, jolta kuitenkin puuttui *ruoan sulatukseen* tarvittava kiinteys?» »Miksi herra Bauerin oli esitettävä Preussin kuninkaanhovin puolustus ja kohotettava preussilainen valtio *absoluuttiseksi* valtioksi?» »Miksi herra Bauerin täytyi 'Synoptikkojen kritiikki' teoksessa korvata *ihminen 'äärettömällä itse-tietoisuudella'*?» »Miksi herra Bauerin oli 'Paljastettu kristillisyyden' teoksessa toistettava *hegeliläisessä* muodossa *kristillinen luomisteoria*?» »Miksi herra Bauerin oli vaadittava itseltään ja muilta '*selitystä*' sille ihmeelle, että hänen täytyi erehtyä?»

Näiden yhtä »kriittisten» kuin »absoluuttisten» välttämättömyyksien todistusta odotellessa voimme vielä kuunnella »k r i t i i k i n» apologeettisia verukkeita.

»Juutalaiskysymys... oli... ensiksi asetettava *oikein*, toisaalta *uskonnollisena* ja *teologisena* ja toisaalta *poliittisena* kysymyksenä.» »Molempien kysymysten käsittelyssä ja ratkaisussa 'kriitikki' ei ole uskonnollisella eikä poliittisella kannalla.»

»Deutsch-Französische Jahrbücherissä» Bauerin esitys »juutalaiskysymyksestä» nimittäin julistetaan *todella* teologiseksi ja *mielikuvituksellisesti* poliittiseksi.

Aluksi »kriitikki» vastaa syytökseen sen *teologisesta* rajoittuneisuudesta:

»Juutalaiskysymys on uskonnollinen kysymys. Valistus luuli ratkaisevansa sen kuvatessaan uskonnollisen vastakohtaisuuden samantekeväksi tai suorastaan kiistäessään sen. Kritiikin sitä vastoin oli esitettävä se puhtaudessaan.»

Saapuessamme juutalaiskysymyksen poliittiseen puoleen saamme nähdä miten teologi, herra Bauer, poliitikassakin puuhailee teologian eikä politiikan parissa.

Mutta kun »Deutsch-Französische Jahrbücherissä» vastustettiin hänen juutalaiskysymyksen käsittelyä väittämällä sitä »puhtaasti uskonnolliseksi», niin puhe oli hänen kirjoituksestaan kokoelmassa »Einundzwanzig Bogenissa». Kirjoituksen otsikko on:

»Nykyisten juutalaisten ja kristittyjen kyky tulla vapaiksi.»

Tällä kirjoituksella ei ole mitään tekemistä vanhan »valistuksen» kanssa. Se sisältää herra Bauerin *positiivisen* näkemyksen nykyisten juutalaisten vapautumiskyvystä, siis heidän vapautuksensa mahdollisuudesta.

»Kritiikki» sanoo:

»Juutalaiskysymys on uskonnollinen kysymys.»

Kysymys kuuluukin: *mikä* on uskonnollinen kysymys, ja erityisesti: *mitä* se on tänä päivänä?

Teologi arvioi asiaa *näennäisyyden* mukaan ja näkee uskonnollisessa kysymyksessä uskonnollisen kysymyksen. Mutta »kriitikkipä» muistaa prof. *Hinrichsiä* vastaan esittämänsä selityksen, että nykyajan poliittisilla intresseillä on yhteiskunnallinen merkitys: *poliittisista intresseistä* »ei enää ole puhetta».

Samalla oikeudella »Deutsch-Französische Jahrbücher» sanoi kritiikille: *Uskonnollisilla* päivänkysymyksillä on nykyisin yhteiskunnallinen merkitys. *Uskonnollisista* int-

resseistä *sellaisinaan* ei enää ole puhe. Vain *teologi* enää voi uskoa että on kysymys uskonnosta uskontona. Tosin tuo »Jahrbücher» teki sellaisen *virheen*, ettei pysähtynyt *sanaan* »yhteiskunnallinen», vaan luonnehti juutalaisuuden *todellista* asemaa nykyisessä kansalaisyhteiskunnassa. Kun juutalaisuus oli kuorittu esiin *uskonnollisesta* valepuvusta ja sen empiirinen, maailmallinen, käytännöllinen ydin oli selvitetty, voitiin osoittaa se käytännöllinen, *todella yhteiskunnallinen* tapa, jolla tämä ydin on hajotettava. Herra Bauer rauhoittautuu sillä, että »uskonnollinen kysymys» on »uskonnollinen kysymys».

»Deutsch-Französische Jahrbücherissä» ei missään tapauksessa tehty sitä, mitä herra Bauer *silmänlumeeksi* uskottelee: kielletty sitä, että juutalaiskysymys on myös *uskonnollinen* kysymys. Sen sijaan osoitettiin seuraavaa: Herra Bauer käsittää *vain* juutalaisuuden *uskonnollisen* olemuksen, mutta ei tämän uskonnollisen olemuksen *maallista, reaalista perustaa*. Hän vastustaa itsenäiseksi olennoksi asettamaansa *uskonnollista tietoisuutta*. Siksi herra Bauer selittää *todelliset* juutalaiset *juutalaisella uskonnolla*, sen sijaan että selittäisi juutalaisuskonnon salaisuuden *todellisten juutalaisten* pohjalta. Herra Bauer siis ymmärtää juutalaisen vain sikäli, mikäli tämä on *teologian* välitön kohde tai *teologi*.

Niinpä herra Bauer ei aavista, että *nykyinen kansalaisyhteiskunta* jatkuvasti synnyttää todellisen, *maallisen* juutalaisuuden ja siten myös *uskonnollisen* juutalaisuuden, jotka tämän yhteiskunnan *rahajärjestelmässä* saavat viimeisen silauksensa. Hän ei voinut aavistaa tätä, koska hän näki juutalaisuuden vain *oman* maailmansa, *teologian*, osaksi eikä todellisen maailman osaksi ja koska hän hurskaana ja jumalaa pelkävänä miehenä näki *todelliseksi* juutalaiseksi tekopyhän *sapattijuutalaisen* eikä työteliästä *arjen juutalaista*. Herra Bauerille, *kristinuskoselle* teologille, juutalaisuuden *maailmanhistoriallisen* merkityksen tuli lakata kristinuskon *syntyhetkestä* lähtien. Niinpä hänen oli toisteltava vanhaa oikeauskoista näkemystä että juutalaisuus on säilynyt historiasta *huolimatta*; vanhan teologisen harhauskomuksen, jonka mukaan juutalaisuus on olemassa vain jumalallisen kirouksen *vahvistuksena*, kristillisen ilmestyksen *havainnolli-*

sena todistuksena, täytyi hänellä palata siinä *kriittis-teologisessa* muodossa, että juutalaisuus on ollut ja on olemassa vain kristinuskon ylimaailmallisen alkuperän *karkeana uskonnollisena epäilynä*, ts. *havainnollisena todistuksena* kristillistä ilmestystä vastaan.

Toisaalta »Deutsch-Französische Jahrbücherissä» osoitettiin, että juutalaisuus on säilynyt ja kehittynyt historian *kautta*, historiassa ja historian *myötä*, mutta että näin asia on vain maallisen miehen eikä teologin silmin, koska tämä kehitys on havaittavissa vain *kaupallisessa* ja *teollisessa käytännössä*, ei *uskonnollisessa teoriassa*. »Deutsch-Französische Jahrbücherissä» selitettiin, *mistä syystä* käytännön juutalaisuus on saavuttanut täydellisyytensä vasta täydelliseksi tullessa *kristillisessä* maailmassa ja on suorastaan *itse kristillisen maailman* täydelliseksi tullut *käytäntö*. *Nykyisen* juutalaisen olemassaoloa ei selitetty hänen uskonnollaan — ikään kuin viimeksi mainittu olisi erillinen, itsenäisesti olemassaoleva olio —, juutalaisuskonnon sitkeähenkisyys selitettiin kansalaisyhteiskunnan käytännön elementeillä, joiden *mielikuviomainen* heijastuma juutalaisten uskonto on. Juutalaisten vapautumista ihmisiksi tai inhimillistä juutalaisuudesta vapautumista ei siten käsitetty herra Bauerin tavoin juutalaisten erityiseksi tehtäväksi. Se käsitettiin *juutalaisuuden* sisimpiään myöten kyllästämän nyky-yhteiskunnan yleiseksi käytännön tehtäväksi. Osoitettiin, että juutalaisuuden hengen poistamisen tehtävä merkitsee itse asiassa *kansalaisyhteiskunnan juutalaisuuden* poistamisen tehtävää, nykyisen elämäkäytännön epäinhimillisyyden poistamista, jonka huippuna on *rahajärjestelmä*.

Aitona, joskin *kriittisenä teologina* tai *teologisena kriitikona* herra Bauer ei pystynyt ylittämään *uskonnollista vastakohtaisuutta*. Hän saattoi pitää juutalaisten suhdetta kristilliseen maailmaan *vain juutalaisen uskonnon* suhteena *kristilliseen uskontoon*. Hänen täytyi jopa *kriittisesti* uudelleen esittää uskonnollinen vastakohtaisuus *vastakohtana*, joka vallitsee juutalaisen ja kristityn välillä heidän suhteessaan *kriittiseen uskontoon* — *ateismiin*, *teismiin* viimeiseen vaiheeseen, *negatiiviseen jumalan tunnustamiseen*. Vihdoin hänen täytyi *teologisessa fanaattisuu-*

dessaan rajoittaa »nykyisten juutalaisten ja kristittyjen», ts. nykyisen maailman, kyky »tulla vapaaksi» heidän kyvykseen käsittää ja itse harjoittaa teologian »kriittikiä». Koko maailma oikeauskoiselle teologille raukeaa »uskonnoksi ja teologiaksi» (hän voisi yhtä hyvin pelkistää sen politiikaksi, kansantaloudeksi jne. ja kuvata *teologian* esim. taivaalliseksi *kansantaloustieteeksi*, onhan se oppi taivaan aarteiden ja »*hengellisen rikkauden*» tuotannosta, jakelusta, vaihdosta ja kulutuksesta!). Samoin maailman *kyky* vapauttaa itsensä raukeaa radikaalille, kriittiselle teologille *ainokaiseksi* abstraktiksi kyvyksi kritisoida »uskontoa ja teologiaa» »uskontona ja teologiana». Ainoa hänen tuntemansa taistelu on taistelu itsetietoisuuden *uskonnollista* ahdasmielisyyttä vastaan, mutta taistelun kriittinen »*puhtaus*» ja »*äärettömyys*» on yhtä suuressa määrin teologista ahdasmielisyyttä.

Herra Bauer siis käsitteli *uskonnollista* ja *teologista* kysymystä *uskonnollisella* ja *teologisella* tavalla jo siitä syystä, että hän piti »uskonnollista» ajan kysymystä »*puhtaasti uskonnollisena*» kysymyksenä. »*Asettaessaan* kysymyksen *oikein*» hän vain asetti kysymyksen »oikein» suhteessa »*omaan kykyynsä*» — antaa vastaus!

Nyt *juutalaiskysymyksen* poliittisesta puolesta!

Juutalaiset (kuten kristitytkin) ovat joissakin valtioissa täydellisesti *poliittisesti vapautuneet*. Juutalaiset ja kristityt ovat kaikkea muuta kuin *inhimillisesti* vapautuneet. On siis oltava *ero poliittisen* ja *inhimillisen* vapautuksen välillä. Siispä on tutkittava *poliittisen* vapautuksen, ts. kehittyneen, nykyvaltion olemusta. Valtioita, jotka eivät vielä pysty *poliittisesti* vapauttamaan juutalaisia, on sitä vastoin arvioitava täydellisen poliittisen valtion valossa ja ne tulee osoittaa kehittymättömiksi valtioiksi.

Tästä näkökulmasta juutalaisten »*poliittista* vapautusta» tuli käsitellä, ja siitä käsin on sitä »*Deutsch-Französische Jahrbücherissä*» käsitelty.

Herra Bauer puolustaa »*kriittikin*» »*Juutalaiskysymystä*» seuraavasti:

»*Juutalaisille* osoitetaan heidän harhakuvittelunsa siitä *järjestyksestä*, jolta he vaativat vapautta.»

Herra Bauer on todella osoittanut *Saksan* juutalaisten harhakuvitelmat vaatia osallisuutta poliittiseen elämään maassa, jossa ei ole mitään poliittista elämää, vaatia *poliittisia oikeuksia* maassa, jossa on vain poliittisia etuoikeuksia. Kuitenkin herra Bauerille osoitettiin, että »Saksan poliittisten olojen» osalta hän sortui »harhakuvitelmiin» yhtä suuressa määrin kuin juutalaiset. Hän nimittäin selitti juutalaisten aseman Saksan valtioissa sillä, että »*kristillinen valtio*» ei voinut poliittisesti vapauttaa juutalaisia. Hän vääristeli tosiseikkoja, hän konstruoi *etuoikeuksien* valtion, *kristillis-germaanisen* valtion, absoluuttisena kristillisenä valtiona. Tätä vastaan hänelle osoitettiin, että poliittisesti täydellinen, nykyvaltio, jossa ei tunneta uskonnollisia etuoikeuksia, on myös täydellinen *kristillinen* valtio ja että täydellinen kristillinen valtio siis ei ainoastaan *voi* vapauttaa juutalaisia, vaan on vapauttanut heidät ja olemuksensa mukaisesti välttämättä vapauttaa heidät.

»Juutalaisille osoitetaan... että he elättelevät itsestään mitä suurimpia harhakuvitelmia, mikäli he luulevat vaativansa *vapautta* ja *vapaan ihmisyyden* tunnustamista; heidän kohdallaan on kysymys vain erityisestä *etuoikeudesta*, ja vain siitä voikin olla kysymys.»

Vapaus! Vapaan ihmisyyden tunnustaminen! Erityinen etuoikeus! Mieltä ylentäviä sanoja, joilla yritetään apogeettisesti kiertää tietyt kysymykset!

Vapaus? Kysymyksessä oli *poliittinen* vapaus. Herra Bauerille on osoitettu, että kun juutalainen vaatii vapautta haluamatta kuitenkaan luopua uskonnostaan, niin tällöin hän »*politikoi*» eikä aseta mitään *poliittisen* vapauden kanssa ristiriitaisia ehtoja. Herra Bauerille osoitettiin, että ihmisen *hajoaminen* ei-uskonnolliseksi *kansalaiseksi* ja uskonnolliseksi *yksityishenkilöksi* ei lainkaan ole ristiriidassa poliittisen vapautumisen kanssa. Hänelle osoitettiin, että kuten valtio vapautuu uskonnosta vapautumalla *valtionuskonnosta* mutta jättäen kansalaisyhteiskunnan piirissä uskonnon sikseen, samoin myös yksityinen ihminen vapautuu *poliittisesti* uskonnosta suhtautumalla siihen kuin *yksityisasiaan*, eikä enää *julkiseen asiaan*. Lopuksi osoitettiin että Ranskan *vallankumouksen*

terroristinen suhtautuminen *uskontoon* ei kumoa tätä käsitystä, vaan pikemminkin vahvistaa sen.

Sen sijaan että olisi tutkinut *nykyvaltion* todellista suhdetta uskontoon, herra Bauerin oli kuviteltava *kriittinen* valtio, valtio joka ei ole mikään muu kuin hänen mielikuvituksessaan *valtioksi paisunut teologian kriitikko*. Vaikka herra Bauer on *politiikan* kietoma, ottaa hän kuitenkin alati politiikan uskonsa, *kriittisen* uskon, vangiksi. Sikäli kuin hän tarkasteli valtiota, muutti hän sen aina *argumentiksi* »v a s t u s t a j a a», *epäkriittistä* uskontoa ja teologiaa vastaan. Valtio toimii hänellä hartaimpien *kriittis-teologisten* toiveiden toteuttajana.

Kun herra Bauer oli ensi kerran vapautunut *oikeauskoisesta epäkriittisestä teologiasta*, korvautui *uskonnollinen auktoriteetti* hänen esityksessään *poliittisella auktoriteetilla*. Hänen uskonsa Jehovaan muuttui uskoksi Preussin valtioon. Bruno Bauerin kirjoituksessa »*Evankeellinen kirkko Preussissa*»¹⁶⁹ saatettiin *absoluutiksi* paitsi Preussin valtio myös Preussin kuningashuone, ja tämä olikin johdonmukaista. Todellisuudessa herra Bauer ei kuitenkaan tuntenut *poliittista* kiinnostusta tähän valtioon, ja »*kritiikin*» silmissä tämän valtion ansiona olikin pikemmin dogmien ratkaiseminen *unionin* avulla ja toisinajattelevien lahkojen tukahduttaminen poliisitoimin.

Vuonna 1840 alkanut poliittinen liike vapautti herra Bauerin hänen *konservatiivisesta politiikastaan* ja kohotti hänet hetkeksi *liberaalin* politiikan piiriin. Poliitikka oli kuitenkin jälleen itse asiassa vain teologian *veruke*. Kirjoituksessa »Vapauden hyvä asia ja minun oma asia» vapaa valtio esiintyy Bonnin teologisen tiedekunnan kriitikkona ja argumenttina uskontoa vastaan. »Juutalaiskysymyksessä» valtion ja uskonnon vastakohtaisuus muodostaa ensisijaisen kiinnostuksen kohteen, joten poliittisen vapautuksen kritiikki muuttuu juutalaisen uskonnon kritiikiksi. Bauerin tuoreimmassa poliittisessa kirjoituksessa »Valtio, uskonto ja puolue» lausutaan vihdoin valtioksi paisuneen kriitikon hartaista toiveista salaisin. *Uskonto uhrataan valtiolaitokselle*, tai oikeammin valtiolaitos on vain *väline*, jolla »k r i t i i k i n» vastustaja, epäkriittinen uskonto ja teologia tapetaan. Nyt vihdoin, kun *k r i t i i k k i* Saksassa vuodesta 1843

lähtien leviävien sosialististen aatteiden ansiosta on — joskin vain näennäisesti — vapautunut kaikesta politiikasta, samoin kuin se vuoden 1840 jälkeisen poliittisen liikkeen ansiosta vapautui konservatiivisesta politiikastaan, se voi julistaa kirjoituksensa *epäkriittistä* teologiaa vastaan yhteiskunnallisiksi ja harjoittaa esteittä omaa *kriittistä* teologiaansa, hengen ja joukon vastakohtaisuutta, kuten myös julistaa kriittisen pelastajan ja vapahtajan tuloa.

Takaisin aiheeseemme!

Vapaaan ihmisyyden tunnustaminen? »Vapaa ihmisyy», jonka tunnustamista juutalaiset eivät luulleet toivovansa, vaan todella toivoivat, on sama »vapaa ihmisyy», jonka *klassisena* tunnustuksena ovat niin kutsutut yleiset *ihmisoikeudet*. Itse herra Bauer tarkasteli juutalaisten pyrkimyksiä heidän vapaan ihmisyytensä tunnustamiseen nimenomaan heidän pyrkimyksinään saada yleiset *ihmisoikeudet*.

Herra Bauerille esitettiin »Deutsch-Französische Jahrbücherissä», että tämä »vapaa ihmisyy» ja sen »tunnustaminen» ei ole mikään muu kuin *egoistisen, kansalaisyksilön* tunnustus. Siinä tunnustetaan niiden henkisten ja materiaalistien elementtien *hillitön* liike, jotka muodostavat tämän yksilön elämäntilanteen sisällön, *nykyisen kansalaiselämän* sisällön. Niinpä esitettiin, että *ihmisoikeudet* eivät vapauta ihmistä uskonnosta, vaan antavat hänelle *uskonnonvapauden*, eivät vapauta häntä omaisuudesta, vaan luovat hänelle *omaisuuden vapauden*, eivät vapauta häntä hyödyn hankinnan saastasta, vaan pelkästään antavat hänelle *elinkeinovapauden*.

Bauerille osoitettiin, että *nykyvaltio ihmisoikeudet tunnustaessaan* menettelee samoin kuin *antiikin valtio orjuuden tunnustaessaan*. Samoin kuin antiikin valtion *luonnonperustana* oli orjuus, *nykyvaltion luonnonperustana* on kansalaisyhteiskunta ja porvarillisen yhteiskunnan *ihminen*, ts. riippumaton, vain yksityisen intressin ja *tiedottoman* luonnonvälttämättömyyden toiseen ihmiseen sitoma ihminen, ansiotyön ja niin *oman* kuin vieraan *itsekkään* tarpeen *orja*. Nykyvaltio on tunnustanut tämän luonnonperustansa sellaisenaan *yleisten ihmisoikeuksien muodossa*. Eikä se ole luonut perustaansa. Vanhat poliittiset

siteet omalla kehityksellään ylittäneen kansalaisyhteiskunnan tuotteena nykyvaltio tunnusti nyt osaltaan *ihmisoikeuksien julistuksen* muodossa oman synnyinsijansa ja perustansa. Se, että juutalaiset *poliittisesti* vapautuvat ja että he saavat »*ihmisoikeudet*», on teko, jossa molemmat puolet keskinäisesti määräävät toisensa. Herra *Riesser* ilmaisee oikein sen ajatuksen joka sisältyy juutalaisten toivomukseen vapaan ihmisyyden tunnustamisesta, kun hän puhuu muun muassa vapaasta liikkumisesta, oleskelusta, matkustamisesta, elinkeinon harjoittamisesta yms. Nämä »*vapaan ihmisyyden*» ilmaukset tunnustetaan sellaisinaan selvästi ranskalaisessa ihmisoikeuksien julistuksessa. Juutalaisen oikeus saada »vapaan ihmisyytensä» tunnustus on sitäkin suurempi, koska »vapaan kansalaisyhteiskunnan» olemus on perin pohjin kaupallinen, juutalaishenkinen ja juutalainen on alun alkaen sen välttämätön osa. Edelleen »*Deutsch-Französische Jahrbücherissä*» osoitettiin, miksi kansalaisyhteiskunnan jäsentä kutsutaan *par excellence** »ihmiseksi» ja miksi ihmisoikeuksia sanotaan »myötäsyttyisiksi oikeuksiksi».

»*K r i t i i k k i p ä*» ei osannut sanoa ihmisoikeuksista muuta kriittistä kuin sen, että ne *eivät ole* myötäsyttyisiä, vaan ovat historiallisesti syntyneet, minkä jo *Hegel* tiesi sanoa. Vihdoin kritiikki väitti, että juutalaisten ja kristittyjen *on uhrattava uskon etuoikeus* antaakseen ja saadakseen yleiset ihmisoikeudet (kriittinen teologi asettaa *ainoan*, iskostuneen ideansa kaikkien asioiden perustaksi). Tätä vastaan viitattiin erityisesti siihen kaikissa epäkriittisissä ihmisoikeuksien julistuksissa esiintyvään tosiasiaan, että *oikeus* uskoa mitä haluaa, oikeus harjoittaa minkä tahansa uskonnon kulttia, on nimenomaan tunnustettu *yleiseksi ihmisoikeudeksi*. »*K r i t i i k i*» olisi lisäksi ollut syytä tietää, että Hébertin puolue tuhottiin juuri sen tekosyy perusteella, että hyökätessään *uskonnonvapautta* vastaan se oli hyökännyt ihmisoikeuksia vastaan, ja että myöhemmin uskonpalvonnan vapaus palautettaessa mainittiin juuri ihmisoikeudet.

* — erityisesti. *Toim.*

»Mitä poliittiseen olemukseen tulee, niin k r i t i i k k i seura-
si sen ristiriitaisuuksia aina siihen vaiheeseen, jossa *teorian ja käytännön välinen ristiriita* 50 viime vuoden aikana perusteellisim-
min kehiteltiin — *Ranskan edustusjärjestelmään*, jossa kieltäydy-
tään myöntämästä teorialle vapautta käytännöstä ja jossa käytän-
nön elämän vapaus turhaan etsii ilmaisuaan teoriassa.

Kun perustava harhakuvitelma oli jo paljastettu, olisi mai-
nittu *ristiriita* vielä ollut käsitettävä tämän alueen *yleiseksi risti-
riidaksi*, joka oli todettu *Ranskan edustajainhuoneen keskusteluissa*.
Se on vapaan *teorian ja etuoikeuksien käytännön vallitsevuuden* risti-
riita, etuoikeuksien lakisäätöisen voimassaolon ristiriita sen
julkisuuden kanssa, jossa puhtaasti yksilön *egoismi* yrittää päästä
etuoikeutetun eristäytyneisyyden herraksi.»

K r i t i i k i n Ranskan edustajainhuoneen keskus-
teluista toteama ristiriita ei ollut mikään muu kuin
konstitutionalismin ristiriita. Jos kritiikki olisi käsittä-
nyt sen *yleiseksi* ristiriidaksi, olisi se käsittänyt konsti-
tutionalismin yleisen ristiriidan. Jos se olisi mennyt
vielä pitemmälle kuin sen mielestään »olisi ollut» men-
tävä, jos se nimittäin olisi edennyt tämän yleisen risti-
riidan *ylittämiseen*, olisi se päätenyt perustuslaillisesta
monarkiasta suoraan *demokraattiseen edustusvaltioon*, täy-
delliseen nykyvaltioon. Kritisoimatta lainkaan poliitti-
sen vapautuksen olemusta ja selvittämättä sen määrättyä
suhdetta inhimilliseen olemukseen se olisi vasta päässyt
käsiksi poliittisen vapautuksen *tosiasiaan*, kehittyneeseen
nykyvaltioon, siis vasta siihen vaiheeseen, jossa nyky-
valtion olemassaolo vastaa sen olemusta ja jossa siten
paitsi suhteelliset myös absoluuttiset, itse valtion ole-
muksen muodostavat *puutteet* voidaan nähdä ja kuvata.

Yllä lainattu »kriittinen» kohta on sitä arvokkaampi
mitä enemmän se antaa todistusaineistoa siitä, että
k r i t i i k k i, samalla hetkellä kun se näkee »*poliittisen
olemuksen*» kaukana alapuolellaan, itse päinvastoin onkin
kaukana viimeksi mainitun alapuolella, että se vielä
etsii *omien* ristiriitojensa ratkaisua poliittisesta olemuk-
sesta ja että *nykyvaltion periaatteen* suhteen se yhä pitää
kiinni täydellisestä ajatuksettomuudestaan.

Kritiikki asetti »*vapaata teoriaa*» vastaan »*etuoikeuk-
sien käytännön vallitsevuuden*» ja »*etuoikeuksien lakisäätöis-
tät voimassaoloa*» vastaan »*julkisuuden*».

Jotta emme tulkitsisi väärin k r i t i i k i n mielipi-
teitä, palautamme mieliin sen Ranskan edustajainhuoneen

neuvotteluista toteaman ristiriidan, saman ristiriidan joka »olisi ollut käsitettävä» yleiseksi. Esillä oli muun muassa yhden viikonpäivän määrääminen sellaiseksi, että lapset sen ajaksi voitiin vapauttaa työstä. Täksi päiväksi ehdotettiin *sunnuntaita*. Eräs edustaja esitti, että laissa ei mainittaisi sunnuntaita koska tämä oli perustuslain vastaista. Ministeri Martinin (du Nordin) mielestä tämä esitys merkitsi, että kristinusko julistettaisiin lakanneeksi olemasta. Herra Crémieux julisti Ranskan juutalaisten nimissä, että kunnioituksesta ranskalaisten suuren enemmistön uskontoa kohtaan juutalaisilla ei ole mitään huomauttamista sunnuntain mainitsemista vastaan. Vaapaan teorian mukaan juutalaiset ja kristityt ovat samanvertaisia. Tässä esitetyn käytännön mukaan kristityillä on juutalaisiin nähden etuoikeus, sillä miten saattoi kristillinen sunnuntai muuten saada sijansa laissa, joka on säädetty koskemaan kaikkia ranskalaisia? Eikö juutalaisella sapatilla ole samaa oikeutta, jne.? Tai sattuu olemaan niinkin, että kristilliset etuoikeudet Ranskan käytännön elämässä eivät todella sorra juutalaisia, vaikka laki ei uskallakaan lausua julki tätä käytännön tasa-arvoisuutta. Kaikki herra Bauerin »Juutalaiskysymyksessä» selvittelemät poliittisen olemuksen ristiriidat ovat tällaisia, ne ovat sen *konstitutionalismiin* ristiriitoja, joka on yleisesti ottaen nykyisen edustusvaltion ja vanhan etuoikeuksien valtion välinen ristiriita.

Herra Bauer tekee nyt varsin perinpohjaisen virheen luullessaan, että hän nousee *poliittisesta* olemuksesta *inhimilliseen* olemukseen käsittämällä mainitun ristiriidan »yleiseksi» ja kritisoimalla sitä sellaisena. Näin tehdessään hän nousee vain puolinaisesta poliittisesta vapautuksesta kokonaiseen poliittiseen vapautukseen, perustuslaillisesta edustusvaltiosta demokraattiseen edustusvaltioon.

Herra Bauer uskoo *etuoikeudet* poistamalla poistavansa etuoikeuksien *kohteen*. Hän sanoo herra Martinin (du Nordin) huomautuksen johdosta:

»Mikäli ei enää ole etuoikeutettua uskontoa, ei enää ole koko uskontoa. Riistäkää uskonnon toiset poissulkeva voima, ja uskontoa ei enää ole.»

Mutta *teollisuustoimintaa* ei poisteta poistamalla *elinkeinojen*, ammattikuntien ja korpORAatioiden *etuoikeudet*, päinvastoin: todellinen *teollisuus* alkaa vasta kun nämä etuoikeudet on poistettu. *Maanomistusta* ei poisteta poistamalla maanomistuksen *etuoikeudet*, vaan sen universaalinen liike päinvastoin alkaa vasta kun sen etuoikeudet poistetaan, ja palstoitus ja myynti on vapaata. *Kauppa* ei poisteta poistamalla *kaupan etuoikeudet*, vaan vapaa kaupankäynti vasta todella toteuttaa sen. Siten uskontokin kehittyy *käytännön* universaalisuudessaan (ajatelkaamme Pohjois-Amerikan vapaavaltioita) vasta siellä missä ei ole mitään *etuoikeutettua* uskontoa.

Toisin kuin *k r i t i i k k i* arvelee, nykyisen »*julkisuuden*», kehittyneen nykyvaltion perustana ei ole etuoikeuksien yhteiskunta. Sen perustana on *ylitettyjen ja hajotettujen etuoikeuksien* yhteiskunta, kehittynyt *kansalaisyhteiskunta*, jossa etuoikeuksien vallitessa vielä poliittisesti sitomat elämänaineokset on laskettu vapaiksi. *Mikään »etuoikeutettu eristäytyneisyys»* ei siinä ole muun eristäytyneisyyden tai julkisuuden vastakohtana. Vapaa teollisuus ja vapaa kauppa ylittävät etuoikeutetun eristäytyneisyyden ja siten etuoikeutettujen eristäytyneisyyksien keskinäisen taistelun, asettavat näiden sijaan etuoikeuksista — jotka eristävät ihmiset yhteiskunnallisesta kokonaisuudesta, mutta samalla yhdistävät heidät pienemmäksi, toiset piiristään sulkevaksi kokonaisuudeksi — irtautuneen ihmisen, jota yleisen siteen *häiväkään* ei enää sido toiseen ihmiseen, ja synnyttävät yleisen taistelun, jota käy ihminen ihmistä vastaan, yksilö yksilöä vastaan. Siten koko *kansalaisyhteiskunta* on kaikkien niiden yksilöiden keskinäistä taistelua, jotka vain heidän *yksilöllisyytensä* enää erottaa toisistaan, ja etuoikeuksien kahleista vapautuneiden valtoimien elämänvoimien hillintöntä liikettä. *Demokraattisen edustusvaltion* ja *kansalaisyhteiskunnan* välinen vastakohtaisuus merkitsee julkisen yhteisön ja orjuuden välisen *klassisen* vastakohtan kehittymistä täydelliseksi. Nykyisessä maailmassa jokainen ihminen on *samanaikaisesti* orjayhteiskunnan ja julkisen yhteisön jäsen. Juuri *kansalaisyhteiskunnan* orjuus onkin näennäisesti kaikkein suurin *vapaus*, koska se merkitsee sen yksilön näennäisesti täydellistä *riippumattomuutta*,

joka pitää vieraantuneiden elämänaineksiensa, kuten esim. omaisuuden, teollisuuden, uskonnon jne. hillitöntä, ei enää yleisten siteiden eikä ihmisten kahlitsemaa liikettä *omana* vapautenaan, vaikka se päinvastoin merkitsee hänen täydellistä orjuuttaan ja epäinhimillisiä oloja. *Oikeus* on tässä astunut *etuoikeuden* sijaan.

Vasta tässä siis on *täydellinen nykyvaltio*: ei esiinny mitään ristiriitaa vapaan teorian ja etuoikeuksien käytännön vallitsevuuden välillä, vaan etuoikeuksien käytännön tuhoaminen, *vapaa* teollisuus, *vapaa* kauppa jne. vastaavat »vapaata teoriaa»; *mikään* etuoikeutettu eristäytyneisyys ei ole julkisen olotilan vastakohtana; ja kritiikin esittämä ristiriita on ylitetty.

Tässä hallitseekin suorastaan sen lain *käänteismuoto*, jonka herra Bauer herra Martiniin (du Nordiin) yhtyen esittää Ranskan edustajainhuoneen keskusteluja tarkastellessaan.

»Herra Martin (du Nord) katsoi ehdotuksen jättää *sunnuntai laissa* mainitsematta merkitsevän esitystä, jonka mukaan kristinusko on lakannut olemasta. Hänen *oikeutensa* nähdä asia näin on *täysin perusteltu*. Samalla oikeudella julistus, jonka mukaan *sapatilaki* ei enää velvoita juutalaisia, merkitsisi *juutalaisuuden julistamista hajonneeksi*.»

Kehittyneessä nykyvaltiossa asia on täsmälleen *päinvastoin*. Valtio julistaa, että uskonto muiden kansalaiselämän aineksien tavoin on *alkanut* olla olemassa täydessä mitassaan sen jälkeen kun valtio on julistanut uskonnon *epäpoliittiseksi* ja siten jättänyt sen itsensä huomaan. Näiden aineksien *poliittisen* olemassaolon hajottamista, kuten esimerkiksi *omaisuuden* hajottamista poistamalla *vaalikynnys**, *uskonnon* hajottamista poistamalla *valtiokirkko*, juuri tätä niiden valtiollisesti kuolleiksi julistamista vastaa niiden voimallisin elämä, joka nyt esteittä noudattaa omia lakejaan ja kehittyy täysiin mittoihin.

Anarkia on ryhmittelevistä *etuoikeuksista* vapautuneen kansalaisyhteiskunnan laki, ja *kansalaisyhteiskunnan anarkia* on nykyisen *julkisuuden* perusta; julkisuus puolestaan on tämän anarkian tae. Niin paljon kuin mo-

* — omaisuuden mukaan porrastettu vaalioikeus. *Suom.*

lemmat ovatkin keskenään vastakkaisia, niin paljon ne keskinäisesti määräävät toisiaan.

Voimme siis nähdä, missä määrin kriitikki kykenee omaksumaan »uuden». Mutta jos pysymme »puhtaana kritiikin» rajojen sisällä, on kysyttävä, miksi se ei ole käsittänyt Ranskan edustajainhuoneen keskusteluja tarkastellessaan esittämänsä ristiriitaa yleiseksi ristiriidaksi, kuten sen omasta mielestä »olisi ollut» tehtävä?

»Tämä askel oli kuitenkin tuolloin mahdoton ottaa — ei vain koska... ei vain koska... vaan myös siksi, että kriitikki ilman tätä vastakohtaansa sisäisesti kietoutumisen viimeistä nivettä oli mahdotonta eikä olisi päässyt siihen kohtaan, josta eteenpäin oli enää vain yksi askel.»

Oli mahdoton... koska... oli mahdotonta! Kriitikki vakuuttaa lisäksi, että oli mahdotonta ottaa tuota kohtalokasta »yhtä askelta», »jotta olisi voitu päästä siihen kohtaan, josta eteenpäin oli enää vain yksi askel». Kukapa tämän kiistäisi? Jotta päästäisiin kohtaan, josta eteenpäin on enää vain »yksi askel», on aivan mahdotonta ottaa vielä sitä »yhtä askelta» joka vie yli kohdan, jossa vielä on jäljellä »yksi askel».

Loppu hyvin, kaikki hyvin! Päättyessään taistelunsa sen »Juutalaiskysymykselle» vihamielisen joukon kanssa kriitikki myöntää, että sen (kritiikin) käsitys »ihmisoikeuksista», sen »arviointi uskonnosta Ranskan vallankumouksessa», »vapaa poliittinen olemus, johon se omien tarkastelujensa lopussa silloin tällöin viittasi», lyhyesti sanoen koko »Ranskan vallankumouksen aika ei kriitikille ollut enempää eikä vähempää kuin symboli — tarkkaan ottaen ja proosallisessa mielessä siis ei ole kysymys ranskalaisten vallankumouksellisten pyrkimysten ajasta — symboli, joten se siis oli vain mielikuvituksellinen ilmaus hahmoille, jotka se lopuksi näki.» Emme halua riistää kriitikiltä sitä lohtua, että kun se teki poliittisia syntejä, tapahtui näin vasta »lopuksi» ja sen töitten »lopussa». Muuan tunnettu juoppo tapasi rauhoitella itseään sillä, että hän ei koskaan tullut päihinsä ennen keskiyötä.

»Juutalaiskysymyksen» alueella kriitikki on kiistävämmä voittanut yhä enemmän tilaa viholliselle.

t a. »Juutalaiskysymys» n:o 1:ssä herra Bauerin puolustama kritiikin kirjoitus oli vielä absoluuttinen ja paljasti »juutalaiskysymyksen» »toden» ja »yleisen» merkityksen. N:o 2:ssa kritiikki ei »halunnut eikä saanut» mennä yli kritiikin rajojen. N:o 3:ssa sen olisi täytynyt ottaa vielä »yksi askel», mutta tämä askel oli »mahdoton» — koska se oli — »mahdoton». Kritiikin kietoutuminen »vastakohtaansa», eikä sen »haluaminen ja saaminen», esti sen ottamasta tätä »yhtä askelta». Se olisi varsin mielellään siirtynyt viimeisen esteen tuolle puolen, mutta sen kriittisiin seitsemän peninkulman saappaisiin oli ikävä kyllä tarttunut *joukon viimeinen hiven*.

c) KRIITTINEN TAISTELU RANSKAN VALLANKUMOUSTA VASTAAN

Joukon rajoittuneisuus pakotti »hengen», kritiikin, herra Bauerin pitämään *Ranskan vallankumousta* »vain» hänen omien kriittisten hourekuviansa »symbolina ja mielikuvituksellisena ilmauksena» eikä »proosallisessa mielessä» ranskalaisten vallankumouksellisten pyrkimysten aikana. Kritiikki hyvittää »virheensä» ryhtymällä uudelleen tarkastelemaan vallankumousta. Samalla se rankaisee sitä, joka sen on vietellyt pois viattomuudestaan — »joukkoa», kertomalla sille tämän »uuden tarkastelun» tulokset.

»*Ranskan vallankumous* oli kokeilu, joka perin juurin vielä kuului 1700-lukuun.»

Ranskan vallankumouksen tapainen 1700-luvun kokeilu on vielä perin juurin 1700-luvun kokeilu eikä esimerkiksi 1800-luvun kokeilu. Tämä kronologinen totuus näyttää »perin juurin vielä» olevan niitä totuuksia, jotka »alun alkaen ovat itsestään selviä». Mutta »päivänselviin» totuuksiin suurin varauksin suhtautuvan kritiikin terminologian mukaan tällainen totuus on »tarkastelu», joten se saa luonnollisen sijansa »vallankumouksen uudessa tarkastelussa».

»Ranskan vallankumouksen esiin nostamat ideat eivät kuitenkaan johtaneet sen järjestyksen yli, jonka se voimatoimin tahtoi ylittää.»

Ideat eivät milloinkaan voi johtaa yli vanhan maailmanjärjestyksen, ne voivat aina johtaa vain yli vanhan maailmanjärjestyksen ideoiden. Ideat eivät ylipäänsä voi toteuttaa mitään. Ideoiden toteuttamiseksi tarvitaan ihmisiä, jotka käyttävät käytännön voimaa. Kirjaimellisen merkityksensä suhteen kriittinen lause siis on jälleen totuus, joka on itsestään selvä, siis taaskin muuan »*tarkastelu*».

Tästä tarkastelusta piittaamatta Ranskan vallankumous on nostanut esiin *ideoita*, jotka johtavat koko vanhan maailmanjärjestyksen ideoiden yli. Vuonna 1789 *Cercle socialin*¹⁶⁰ piirissä alkanut vallankumouksellinen liike, jonka keskivaiheen pääedustajia olivat *Leclerc* ja *Roux* ja joka *Babeufin* salaliiton yhteydessä hetkeksi kärsi tappion, nosti esiin *kommunistiset ideat*, jotka *Babeufin* ystävä *Buonarroti* jälleen elvytti Ranskassa vuoden 1830 vallankumouksen jälkeen. Nämä ideat ovat johdonmukaisesti kehiteltyinä *uuden maailmanjärjestyksen ideat*.

»Voitettuaan siksi» (1) »kansan elämässä esiintyneet feodaaliset rajoitukset vallankumouksen oli pakko tyydyttää kansallisuuden puhdas egoismi ja itse kannustaa sitä, kuten myös toisaalta hillitä sitä sen välttämättömällä täydennyksellä, korkeimman olennon tunnustamisella, vahvistamalla näin korkeammalla tavalla yleinen valtiolaitos jonka on pidettävä koossa yksittäisiä itsekäitä atomeja.»

Kansallisuuden egoismi on yleisen valtiolaitoksen luontoperäistä egoismia, vastakohtana feodalististen rajoitusten egoismille. Korkein olento on yleisen valtiolaitoksen ja siten myös kansallisuuden korkeampi vahvistus. Ja kuitenkin korkeimman olennon on määrä *hillitä* kansallisuuden, ts. yleisen valtiolaitoksen egoismia! Todella kriittinen tehtävä: hillitä egoismia sitä vahvistamalla, sitä jopa *uskonnollisesti* vahvistamalla, ts. tunnustamalla se yli-inhimilliseksi ja siksi myös inhimillisistä ohjaksista vapautuneeksi olennoksi! Korkeimman olennon luojat eivät tienneet mitään tästä kriittisestä aikomuksesta.

Herra *Buchez*, joka asettaa kansalliskiihkon perustaksi uskonkiihkon, ymmärtää sankariaan *Robespierrea* paremmin.

Kansalliskiihko tuhosi Rooman ja Kreikan. K r i t i i k k i siis ei sano Ranskan vallankumouksesta mitään erityistä esittäessään sen epäonnistuneen kansalliskiihkon johdosta. Se sanoo yhtä vähän kansallisuudesta määrittäessään sen egoismin *puhtaaksi*. Tämä puhdas egoismi osoittautuu päinvastoin varsin synkäksi, lihaa ja verta tiukkuvaksi, luontoperäiseksi egoismiksi, kun sitä verrataan esimerkiksi *Fichten »minän»* puhtaaseen egoismiin. Mutta jos sen puhtaus on vain suhteellista, vastakohtana feodaalisten säätyjen egoismille, niin ei tarvita mitään »uutta vallankumouksen tarkastelua» sen havaitsemiseksi että egoismi, jonka sisältönä on kansakunta, on yleisempää tai puhtaampaa kuin egoismi, jonka sisältönä on jokin erityinen sääty ja erityinen ammattiryhmä.

K r i t i i k i n esitykset yleisestä valtiolaitoksesta eivät opettavaisuudessaan jää yllä sanotun jälkeen. Ne rajoittuvat väitteeseen, että yleisen valtiolaitoksen on pidettävä koossa yksittäisiä itsekkäitä atomeja.

Tarkasti ja proosallisesti sanoen kansalaisyhteiskunnan jäsenet eivät ole *atomeja*. Atomin *erityinen ominaisuus* on se, että sillä ei ole *mitään* ominaisuuksia eikä siten mitään sen oman *luonnonvälttämättömyyden* määräämää suhdetta toisiin olioihin itsensä ulkopuolella. Atomilla *ei ole tarpeita*, se on *itseriittoinen*; sen ulkopuolinen maailma on absoluuttinen *tyhjiö*, ts. se on sisällyksetön, merkityksetön, mitään sanomaton, koska sillä on *kaikki täyteys* omassa itsessään. Kansalaisyhteiskunnan egoistinen yksilö saattaa aineettomissa mielteissään ja elottomassa abstraktiossa paisua *atomiksi*, ts. vailla suhteita ja tarpeita olevaksi, itseriittoiseksi, *absoluuttisen täydeksi*, autuaaksi olioksi. Kadotukseen joutunut *aistimellinen todellisuus* ei välitä hänen kuvitelmistaan. Kaikki hänen aistinsa pakottavat hänet uskomaan itsensä ulkopuolisten yksilöiden ja maailman olemassaoloon, ja jopa hänen *maallinen* vatsansa muistuttaa hänelle päivittäin, että maailma hänen *ulkopuolellaan* ei ole *tyhjä* vaan on se, joka varsinaisesti hänet *täyttää*. Kaikista hänen olemuksensa toiminnoista ja ominaisuuksista, kaikista hänen

elämänvieteistään tulee *tarpeita*, *pakkoja*, jotka tekevät hänen *itsekkäästä himostaan* himon, joka kohdistuu hänen ulkopuolelleen oleviin muihin asioihin ja ihmisiin. Yhden yksilön tarpeen merkitys ei kuitenkaan ole itsessään selvä toiselle egoistiselle yksilölle, jonka hallussa ovat tuon tarpeen tyydyttämisen välineet. Tarpeella siis ei ole välitöntä yhteyttä tyydytykseen. Siksi kunkin yksilön täytyy luoda tämä yhteys: hän ikään kuin parittaa keskenään vieraan tarpeen ja tämän tarpeen kohteet. Siispä *luonnonvälttämättömyys*, *ihmisolemuksen ominaisuudet* — miten vieraantuneilta ne saattavatkin näyttää — ja *intressi* pitävät kansalaisyhteiskunnan jäseniä koossa. Tämän yhteiskunnan *reaalisena* siteenä on *kansalaiselämä* eikä *poliittinen* elämä. Asia ei siis ole niin, että *valtio* pitää koossa porvarillisen yhteiskunnan *atomeja*, vaan asia on niin, että he ovat *atomeja* vain *mielteissään*, *kuvitelmiensa taivaassa* — *todellisuudessa* he sitä vastoin ovat atomeista suunnattomasti eroavia olioita, nimittäin *egoistisia ihmisiä* eivätkä mitään *jumalaisia egoisteja*. Vain *poliittinen taikausko* kuvittelee enää tänä päivänä, että valtion on pidettävä koossa kansalaiselämää; *todellisuudessa* kansalaiselämä pitää koossa valtiota.

»*Robespierren* ja *Saint-Justin* suuri ajatus muodostaa 'vapaa kansa', joka elää vain *oikeudenmukaisuuden* ja *hyveen* sääntöjen mukaan — katsokaa esimerkiksi *Saint-Justin* selostusta *Dantonin* rikoksista ja toista selostusta yleisistä hallintotoimista — saattoi vain hirmuvallan välityksellä kestää jonkin aikaa ja oli *ristiriita*, jota vastaan *kansan yhteisön* alhaiset ja *itsekkäät ainekset* reagoivat sillä pelkurimaisella ja petollisella tavalla, jota niiltä saattoi odottaakin.»

Tämä *absoluuttis-kriittinen* lausahdus, jossa »vapaaata kansaa» kuvataan »*ristiriidaksi*» jota vastaan »*kansan yhteisön*» ainesten täytyy reagoida, on absoluuttisen ontto. Tämän näkee siitä, että *vapaus*, *oikeudenmukaisuus* ja *hyve* *Robespierren* ja *Saint-Justin* mielestä kerta kaikkiaan voivat olla vain »*kansan*» elämän ilmauksia ja vain »*kansan yhteisön*» ominaisuuksia. *Robespierre* ja *Saint-Justin* puhuvat nimenomaan *antiikin* »vapaudesta, oikeudenmukaisuudesta ja hyveestä», jotka kuuluivat vain »*kansan yhteisölle*». *Spartalaiset*, *ateenalaiset* ja *roomalaiset* olivat

suuruutensa päivinä »vapaita, oikeudenmukaisia, hyveellisiä kansoja».

»Mikä», kysyy Robespierre puheessaan joka käsittelee julkisen moraalin periaatteita (konventin istunto 5. helmikuuta 1794) — »mikä on demokraattisen eli kansan hallituksen *perusperiaate?* *Hyve.* Tarkoitaa *julkista* hyvettä, joka sai aikaan niin suuria ihmeitä *Kretkassa* ja *Roomassa* ja joka on saava aikaan vielä ihailtavampia ihmeitä tasavaltaisessa Ranskassa; hyvettä, joka ei ole mikään muu kuin rakkaus isänmaata ja sen lakeja kohtaan.»

Tämän jälkeen Robespierre kuvaa nimenomaan *ateenalaisia* ja *spartalaisia* käyttäen ilmausta »vapaat kansat». Hän palauttaa jatkuvasti mieliin antiikin *kansan yhteisön* ja lainaa niin sen sankareita kuin sen tuhojia — Lykurgosta, Demostenesta, Miltiadesta, Aristidesta, Brutusta ja Catilinaa, Caesaria, Clodiusta, Pisonia.

Saint-Just sanoo Dantonin pidätystä koskevassa selostuksessaan — johon kritiikki viittaa — nimenomaan näin:

»*Roomalaisten* jälkeen maailma on ollut tyhjä, ja vain heidän muistonsa täyttää sen ja ennustaa vielä *vapautta.*»

Antiikin tapaan hänen syytöksensä suuntautuu Catilinana esiintyvää *Dantonia* vastaan.

Saint-Justin toisessa, *yleisiä hallintotoimia* käsittelevässä selostuksessa kuvaillaan *tasavaltalainen* aivan *antiikin* hengessä *taipumattomaksi, vaatimattomaksi, yksinkertaiseksi* jne. *Sisähallinnon* tulee olemukseltaan olla *Roman sensoreita* vastaava instituutti.— Mainintoja Codruksesta, Lykurgoksesta, Caesarista, Catosta, Catilinasista, Brutuksesta, Antoniuksesta ja Cassiuksesta ei puutu. Lopuksi *Saint-Just* luonnehtii vaatimiaan »*vapautta, oikeudenmukaisuutta ja hyvettä*» yhdellä sanalla sanoessaan:

»Vallankumoukselliset olkoot *roomalaisia.*»

Robespierre, *Saint-Just* ja heidän puolueensa tuhoutivat, koska he sekoittivat toisiinsa *todelliseen orjuuteen* perustuvan antiikin *realistis-demokraattisen yhteisön* ja *vapautettuun orjuuteen, porvarilliseen yhteiskuntaan* perustuvan *nykyisen spiritualistis-demokraattisen edustusvaltion*. Mikä suunnaton harha-ajatus: nykyinen porvarilli-

nen yhteiskunta, teollisuuden, yleisen kilpataistelun, vapaasti tavoitteisiinsa pyrkivien yksityisintressien, anarkian, omasta itsestään vieraantuneen luonnollisen ja henkisen yksilöllisyyden yhteiskunta on tunnustettava ja vahvistettava — *ihmisoikeuksissa*, ja samalla halutaan tämän jälkeen mitätöidä tämän yhteiskunnan *elämän ilmaukset* itsekunakin yksilön osalta sekä muodostaa samanaikaisesti tämän yhteiskunnan *poliittinen pää antiikin* tavalla!

Tämä harha-ajatus esiintyy traagisessa valossa, kun Saint-Just teloituspäivänään osoitti Conciergerien hallissa riippuvaa suurta *ihmisoikeuksien taulua* ja ylpeän itse-tuntoisesti lausui: »Ja kuitenkin juuri minä tein nuo.» Juuri tässä taulussa julistettiin sen *ihmisen oikeus*, joka ei voi olla antiikin yhteisön ihminen, yhtä vähän kuin hänen *kansantaloudelliset* ja *teolliset* elämänolonsa ovat *antiikkiset*.

Tässä yhteydessä ei ole syytä historiallisesti oikeuttaa *hirmuvallan kannattajien* harha-ajatusta.

»Robespierren kukistuttua *poliittinen valistus* ja *liike* kiiruhtivat vaiheeseen, jossa ne joutuivat *Napoleonin* saaliiksi. Pian brumairekuun 18. päivän jälkeen Napoleon saattoi sanoa: 'Prefektieni, santarmieni ja hengenmiesteni avulla voin Ranskassa tehdä mitä haluan.'»

Maallinen historia sen sijaan kertoo seuraavaa: Robespierren kukistuttua *poliittinen* valistus, joka oli halunnut *ylittää* itsensä ja joka oli ollut *ylitsevuotavaa*, vasta alkoi *proosallisesti* toteutua. *Direktorion*¹⁶¹ hallituksen alaisena *porvarillinen yhteiskunta* puhkeaa mahtaviin elämänvirtoihin; vallankumous oli vapauttanut porvarillisen yhteiskunnan feodaalisista siteistä ja virallisesti tunnustanut sen, vaikka *hirmuvallalta* halusikin uhraa sen antiikkis-poliittiselle elämälle. Kaupallisia yritystoimia janoava myrsky ja kiihko, rikastumishalu, sen uuden porvarillisen elämän huuma, jonka ensimmäiset itsenautinnot vielä ovat rohkeita, kevytmielisiä, rivoja ja päihtyneitä; sen ranskalaisen *maaperän todellinen* valistaminen, jonka feodaalisen järjestelyn vallankumouksen moukari oli murskannut ja jota lukuisat uudet omistajat nyt kuumeisessa kiihkönsäan ryhtyvät kiihkinpuolisesti viljelemään; vapaaksi päässeen teollisuuden

ensi lii kahdukset — siinä muutamia vasta syntyneen porvarillisen yhteiskunnan elämänmerkkejä. *Porvaristo* edustaa *positiivisesti porvarillista yhteiskuntaa*. Porvaristo siis aloittaa komentonsa. *Ihmisoikeudet* lakkaavat olemasta *pelkän teorian* asia.

Brumairekuun 18. päivänä Napoleonin saaliiksi joutui *liberaali porvaristo* eikä vallankumouksellinen liike ylimalkaan kuten kriitikki mitä vilpittömimmin joidenkin herrojen von Rotteckin ja Welckerin esitysten perusteella uskoo. Asiasta vakuuttumiseksi riittää kun lukee tuolloisten lainlaatijoiden puheita. Niitä lukiessa voisi luulla joutuneensa kansalliskonventista nykypäivän edustajainhuoneeseen.

Napoleon merkitsi *vallankumouksellisen hirmuvallan* viimeistä taistelua niin ikään vallankumouksen julistamaa *porvarillista yhteiskuntaa* ja sen politiikkaa vastaan. Napoleon tosin oivalsi jo *nykyvaltion* olemuksen: sen perustana on porvarillisen yhteiskunnan esteetön kehitys, yksityisintressien vapaa liike jne. Hän päätti tunnustaa tämän perustan ja suojella sitä. Hän ei ollut mikään haaveileva hirmuvallantalon. Mutta samalla Napoleon vielä näki *valtion itsetarkoitukseksi* ja kansalaiselämän vain varainhoitajaksi ja ensinmainitun *alamaiseksi*, jolla ei saa olla *omaa tahtoa*. Hän teki *hirmuvallasta täydellisen asettamalla jatkuvan vallankumouksen tilalle jatkuvan sodan*. Hän tyydytti kylläisyyteen asti ranskalaisen kansakunnan egoismin, mutta hän vaati myös uhraamaan porvarilliset liiketoimet, nautinnon, rikkauden jne. heti kun valloituksen poliittiset tavoitteet näin edellyttivät. Kun hän yksinvaltaisesti tukahdutti porvarillisen yhteiskunnan liberalismia — sen arkisen käytännön poliittisen idealismin — ei hän sen enempää säästänyt sen olennaisimpia *materiaalisia* intressejä, kauppaa ja teollisuutta, kun nämä joutuivat ristiriitaan hänen poliittisten intressiensä kanssa. Hänen halveksuntansa teollisuuden liikemiehiä kohtaan täydensi hänen halveksuntaansa *ideologeja* kohtaan. Myös maan sisäpolitiikassa hän vastusti porvarillista yhteiskuntaa pitäen sitä hänen omassa henkilössään vielä absoluuttisena itsetarkoituksena olevan valtion vastustajana. Niinpä hän julisti valtioneuvostossa, että hän ei siedä laajojen maa-alueiden omista-

jien tapaa mielensä mukaan viljellä tai olla viljelemättä alueitaan. Sama tarkoitus oli hänen laatimallaan suunnitelmalla, jonka mukaan kauppa saatetaan *rahtiliikenteen* haltuunotolla valtion alaisuuteen. Ranskalaiset kauppiat ryhtyivät varautumaan tähän, mikä oli ensimmäinen Napoleonin mahtia horjuttanut seikka. Pariisin pörssikeinottelijat pakottivat tietien tahtoen aiheutetun nälänhädän avulla hänet siirtämään Venäjän sotaretken alkua lähes kahdella kuukaudella ja siten aloittamaan retken liian myöhäisenä vuodenaikana.

Samoin kuin vallankumouksellinen hirmuvalta Napoleonin hahmossa vielä kerran asettui liberaalia porvaristoa vastaan, myös vastavallankumous restauraation, Bourbonien, hahmossa asettui vielä kerran sitä vastaan. Vuonna 1830 porvaristo vihdoinkin toteutti vuoden 1789 toiveensa, ainoastaan sillä erotuksella, että nyt sen *poliittinen valistus* oli *saatettu loppuun* ja että se ei enää pitänyt perustuslaillista edustusvaltiota pyrkimyksenä kohti valtion ideaalia, maailman pelastusta ja yleisesti inhimillisiä tavoitteita, vaan päinvastoin oli tiedostanut tämän valtion *yksinoikeutetun* mahtinsa *viralliseksi* ilmaukseksi ja *erityisen* intressinsä *poliittiseksi* tunnustukseksi.

Ranskan vallankumouksen vuonna 1789 alkanut elämäntarina ei vielä pääty vuoteen 1830, jolloin eräs sen momentti saavutti voiton, nyt *sosiaalisen* merkityksensä tietoisuuden rikastuttamana.

d) KRIITTINEN TAISTELU RANSKALAISTA MATERIALISMIA VASTAAN

»*Spinozismi* oli hallinnut 1700-lukua sekä ranskalaisena kehittämänä, joka teki materiasta substanssin, että teisminä, joka antoi materiaalille henkisemmän nimen... *Spinozan ranskalainen koulukunta* ja teismin kannattajat olivat vain kaksi lahkoa, jotka kiistelivät keskenään hänen *järjestelmänsä* tosi merkityksestä... Tämän valistuksen yksinkertaisena kohtalona oli sen tuhoutuminen *romantiikassa* sen jälkeen, kun sen oli täytynyt antautua Ranskan liikkeen jälkeen alkaneelle taantumukselle.»

Näin kriittikki sanoo.

Asetamme lyhyen luonnostelman muodossa ranskalaisen materialismin maallisen, joukkomaisen historian sen

kriittistä historiaa vastaan. Tunnustamme kunnioittavasti sen kuilun, joka erottaa historian siten kuin se on todella tapahtunut historiasta siten kuin se tapahtuu »*absoluuttisen kritiikin*» käskyjen mukaan, kritiikin joka luo niin vanhan kuin uuden. Lopuksi kriittisen historian »miksi?», »mistä?» ja »mihin?» asetetaan toimestamme kritiikin ohjeita noudattaen »pysyvän tutkimuksen kohteeksi».

»*Tarkasti ja proosallisesti sanoen*» 1700-luvun ranskalainen valistus ja varsinkin *ranskalainen materialismi* olivat paitsi taistelua olemassaolevia poliittisia instituutioita sekä vallitsevaa uskontoa ja teologiaa vastaan myös *avointa, ehdotonta* taistelua 1600-luvun *metafysiikkaa* ja *kaikkea metafysiikkaa*, erityisesti *Descartesin, Malebranchen, Spinozan ja Leibnizin* metafysiikkaa vastaan. *Filosofia* asetettiin *metafysiikkaa* vastaan samalla tavoin kuin *Feuerbach* ensi kertaa esiintyessään päättäväisesti *Hegeliä* vastaan asetti *päihtyneen spekulatiion* vastakohtaksi *selväjärkisen filosofian*. Ranskalaisen valistuksen ja erityisesti 1700-luvun *ranskalaisen materialismin* lyömä 1600-luvun *metafysiikka* koki *voittoisan ja sisällyksekkään elvytyksensä saksalaisessa filosofiassa* ja etenkin 1800-luvun *spekulatiivisessa saksalaisessa filosofiassa*. Sen jälkeen kun *Hegel* nerokkaasti yhdisti tuon metafysiikan kaikkeen myöhempään metafysiikkaan ja saksalaiseen idealismiin ja perusti metafysiisen universaalivaltakunnan, hyökkäys *spekulatiivista metafysiikkaa* ja *kaikkea metafysiikkaa* vastaan vastasi jälleen, kuten 1700-luvullakin, hyökkäystä teologiaa vastaan. *Materialismi*, jonka itse *spekulatiion* työ on kehittänyt täydelliseksi ja joka käy yhteen *humanismin* kanssa, on ikiajoiksi voittava metafysiikan. Kuten *Feuerbach* esitti *humanismin* kanssa yksin käyvän *materialismin teoreettisella alueella*, esittivät ranskalainen ja englantilainen *sosialismi* ja *kommunismi* sen *käytännön alueella*.

»*Tarkasti ja proosallisesti sanoen*» *ranskalaisessa materialismissa* on kaksi *suuntausta*: toisen alullepanija on *Descartes* ja toisen *Locke*. Viimeksi mainittu suuntaus on *ensisijaisesti ranskalainen sivistysaines* ja johtaa suoraan *sosialismiin*. Ensin mainittu, *mekanistinen materialismi*, liittyy varsinaiseen ranskalaiseen *luonnontieteeseen*. Ke-

hittyessään molemmat suuntaukset risteävät toisiaan. Emme katso tarpeelliseksi käsitellä lähemmin välittömästi *Descartesista* alkunsa saavaa ranskalaista materialismia, enempää kuin *Newtonin* ranskalaista koulukuntaa ja ranskalaisen luonnontieteen kehitystä yleensäkin. Siispä esitämme vain seuraavaa:

Descartes katsoi *fysiikassaan* *materiaalla* olevan itseinäistä luovaa voimaa ja piti *mekaanista* liikettä materian elämän ilmauksena. Hän erotti *fysiikkansa* ja *metafysiikkansa* täydellisesti toisistaan. Hänen *fysiikkansa piirisä materia* on ainoa *substanssi*, olemisen ja tiedonmuodostuksen ainoa perusta.

Mekanistinen ranskalainen materialismi asettui kannattamaan *Descartesin* *fysiikkaa* vastoin hänen *metafysiikkaansa*. Hänen oppilaansa olivat ammattinsa puolesta *antimetafysiikkoja*, nimittäin *fyysikkoja*.

Lääkäri *Le Roy* pani alulle tämän koulukunnan, lääkäri *Cabanisin* hahmossa se saavutti huippunsa, lääkäri *La Mettrie* oli sen keskiö. *Descartesin* vielä eläessä *Le Roy* siirsi kartesiolaisen käsityksen *eläimen* rakenteesta — samoin menetteli *La Mettrie* 1700-luvulla — koskemaan ihmissielua ja selitti sielun *ruumiin modukseksi* ja *ideat mekaanisiksi liikkeiksi*. *Le Roy* jopa uskoi *Descartesin* salanneen todelliset mielipiteensä. *Descartes* esitti vastalauseensa. 1700-luvun lopulla *Cabanis* kehitti kartesiolaisen materialismin täydelliseksi kirjoituksessaan »*Ruumiillisen ja henkisen suhteet ihmisessä*». ¹⁶²

Kartesiolainen materialismi elää Ranskassa tänäkin päivänä. Sen suuret menestykset kuuluvat *mekanistisen luonnontieteen* piiriin, jota kaikkein vähiten voidaan tarkasti ja *proosallisesti* sanoen syyttää *romanttista*.

1600-luvun *metafysiikka*, jota Ranskassa edusti erityisesti *Descartes*, sai syntymähetkestään lähtien *vastustajakseen materialismin*. Materialismi henkilöityi *Descartesia* vastaan *Gassendin*, *epikuroolaisen* materialismin elvyttäjän, hahmossa. Ranskalainen ja englantilainen materialismi pysytteli aina läheisissä suhteissa *Demokritokseen* ja *Epikurokseen*. Toinen kartesiolaisen metafysiikan vastahahmo oli *englantilainen* materialisti *Hobbes*. *Gassendi* ja *Hobbes* voittivat vastustajansa vuosia kuole-

mansa jälkeen, silloin kun se oli jo virallisesti vallitsevana kaikissa ranskalaisissa koulukunnissa.

Voltaire on huomauttanut, että 1700-luvun ranskalaisen välinpitämättömyys jesuiittojen ja jansenistien¹⁶³ välisiä kiistoja kohtaan johtui pikemminkin *Lawin* finanssikeinotteluista kuin filosofiasta. 1600-luvun metafysiikan tuhoutuminen voidaankin selittää 1700-luvun materialistisen teorian vaikutuksesta tapahtuneeksi vain sikäli, mikäli itse tämä teoreettinen liike on selitettävissä Ranskan silloisen elämän käytännön muodolla. Tämä elämä suuntautui välittömästi vallitsevaan ajankohtaan, maailmallisiin nautintoihin ja maailmallisiin intresseihin, tämänpuoleiseen *maailmaan*. Sen antiteologisen, antimetafyysisen, materialistisen käytännön vastineina täytyi olla antiteologisia, antimetafyysisiä, materialistisia teorioita. Metafysiikka oli *käytännössä* menettänyt kaiken katteensa. Kuvaamme tässä lyhyesti vain tapahtumien *teoreettista* kulkua.

Metafysiikalla oli 1600-luvulla vielä *positiivista*, maallista sisältöä (ajatelkaamme Descartesia, Leibniziä jne.). Se teki löytöjä matematiikan, fysiikan ja muiden eksaktien tieteiden alalla, jotka näyttivät kuuluvan sen itsensä piiriin. Jo 1700-luvun alussa tämä harha hälveni. Positiiviset tieteet erkanivat metafysiikasta ja muodostivat itsenäisiä alueita. Metafysiikan koko rikkaus koostui enää vain ajatuksellisista olemuksista ja taivaallisista olioista, ja juuri tuolloin reaaliset olemukset ja maalliset oliot alkoivat olla kaiken kiinnostuksen kohteena. Metafysiikasta oli tullut latteaa. *Helvétius* ja *Condillac* syntyivät samana vuonna, jona 1600-luvun viimeiset suuret ranskalaiset metafysiikot, Malebranche ja Arnauld, kuolivat.

Pierre Bayle oli se, joka *teoreettisesti* vei katteen 1600-luvun metafysiikalta ja kaikelta metafysiikalta. Hänen aseensa oli itse metafysiikan loitsuista taottu *skeptisismi*. Hänen omana lähtökohtanaankin oli aluksi kartesiolainen metafysiikka. Samoin kuin taistelu spekulatiivista teologiaa vastaan oli johdattanut *Feuerbachin* taisteluun *spekulatiivista filosofiaa* vastaan, koska hän oivalsi spekulatiivisen teologian viimeiseksi tueksi ja joutui pakotamaan teologit näennäistieteestä takaisin *karkeaan*,

vastenmieliseen *uskoon*, samoin uskonnollinen epäily johti Baylen epäilemään tätä uskoa tukevaa metafysiikkaa. Siksi hän kohdisti kritiikin koko metafysiikan historialliseen kehitykseen. Hän ryhtyi sen historian kirjoittajaksi kirjoittaakseen sen kuolemisen historian. Hän kumosi ennen kaikkea *Spinozan* ja *Leibnizin* esityksiä.

Pierre Bayle ei ainoastaan muokannut maaperää materialismin ja terveen järjen filosofian omaksumiselle Ranskassa, viemällä skeptisismiin avulla pohjan metafysiikalta. Hän ilmoitti *ateistisesta yhteiskunnasta* jonka tuota pikaa oli määrä alkaa olla olemassa, *todistamalla*, että pelkistä ateisteista muodostuva yhteiskunta *voi* olla olemassa, että ateisti *voi* olla kunniallinen ihminen ja että ihmistä halventavat taikausko ja epäjumalten paltovonta eikä ateismi.

Erään ranskalaisen kirjailijan sanojen mukaan *Pierre Bayle* oli »viimeinen metafysikko 1600-luvun mielessä ja ensimmäinen filosofi 1700-luvun mielessä».

1600-luvun teologian ja metafysiikan negatiivisen kumoamisen ohella tarvittiin *positiivista, antimetafyyristä* järjestelmää. Tarvittiin teosta, joka olisi muodostanut silloisesta elämän käytännöstä järjestelmän ja teoreettisesti perustellut sen. *Locken* teos inhimillisen ymmärryksen alkuperästä¹⁶⁴ ilmestyi kuin pyydettyinä Kanaalin toiselta puolen. Se otettiin innolla vastaan, mitä hartaimmin odotettuna tulokkaana.

Herää kysymys: Onko *Locke* ehkä *Spinozan* oppilas? »Maallinen» historia voi antaa vastauksen:

Materialismi on *Ison-Britannian synnyttäminen* lapsi. Jo sen skolastikko *Duns Scotus* esitti kysymyksen, »*eikö materia voisi ajatella?*»

Toteuttaakseen tämän ihmeen hän turvautui jumalan kaikkivoipaisuuteen, ts. hän pakotti *teologian* itsensä saarnaamaan *materialismia*. Hän oli myös *nominalisti*. Nominalismi oli *englantilaisten* materialistien tärkeimpiä aineksia ja se on yleensä materialismin *ensimmäinen ilmaus*.

Bacon on *englantilaisen materialismin* ja kaiken *nykyisen kokeellisen* tieteen todellinen kantaisä. Hänen mielestään luonnontiede on todellinen tiede ja aistikkemukseen perustuva *fysiikka* luonnontieteen tärkein osa.

Kirjoittajia, joihin hän usein viittaa, ovat *Anaksagoras homoiomerioineen* ja *Demokritos* atomeineen. Hänen oppinsa mukaan *aistit* ovat erehtymättömiä, ne ovat kaiken tiedon lähde. Tiede on *kokemustiedettä* ja sen muodostaa *rationaalisen metodin* soveltaminen aistien välityksellä annettuun. Rationaalisen metodin pääehdot ovat induktio, analyysi, vertailu, havaintojen teko ja kokeiden suorittaminen. *Liike* on *materian* sisäisistä ominaisuuksista ensimmäinen ja tärkein, ei vain *mekaanisena* ja *matemaattisena* liikkeenä, vaan näitäkin olennaisemmin *viettinä, elämänhenkenä, vireenä* eli Jakob Böhmen ilmausta käyttäksemme *materian piinana [Qual]*. *Materian* elementaariset muodot ovat eloisia, yksilöllistyviä, *materian* sisäisiä, oliolajeille ominaiset eroavuudet aikaan saavia *olemusvoimia*.

Materialismi kätkee *Baconin*, ensimmäisen luojansa, kohdalla vielä naiivilla tavalla kaikinpuolisen kehityksen idut sisäänsä. *Materia* jakaa runollisen aistimellista loistoa koko ihmiskunnalle. Aforismien muodossa esitetty oppi sitä vastoin vielä vilisee teologisia epäjohdonmukaisuuksia.

Kehittyessään edelleen materialismi muuttuu *yksi-puoliseksi*. *Hobbes* on *Baconin* materialismin *systemaattisoija*. Aistimellisuus pudottaa kukkansa ja siitä tulee *geometrikon* abstrakti aistimellisuus. *Fyysinen* liike uhrautaan *mekaaniselle* tai *matemaattiselle* liikkeelle; *geometria* julistetaan tieteistä ensimmäiseksi. Materialismi käy *ihmiselle vihamieliseksi*. Voidakseen voittaa *ihmiselle vihamielisen, lihattoman* hengen sen omalla alueella materialismin on itse kuolettettava oma lihansa ja tultava *askeetiksi*. Se ilmaantuu esiin *ymmärrysolehtona*, mutta kehittää myös ankaran johdonmukaisesti ymmärryksen kaikki johtopäätökset.

Bacon lähtökohtanaan *Hobbes* päättelee, että mikäli aistikokemus on ihmisen kaikkien tietojen lähde, eivät havainto, ajatus ja mielle ole mitään muuta kuin aistimellisestä muodostaan vaihtelevassa määrin riisutun kappaleiden maailman kuvia mielessä. Tiede voi ainoastaan antaa nimet näille mielen kuville. Samaa nimeä voidaan käyttää useista kuvista. Voi jopa olla nimien nimiä. Olisi ristiriitaista toisaalta väittää kaikkien ideoi-

den alkuperän olevan aistimaailmassa ja toisaalta väittää, että sana on jotain enemmän kuin vain sana ja että mieltämiemme, aina yksittäisten olioiden ohella on vielä yleisiä olioita. *Aineeton substanssi* on samanlainen ristiriita kuin *aineeton kappale*. *Kappale*, *oleminen* ja *substanssi* ovat yksi ja sama *reaali* idea. Ajatuksia ei voi erottaa materiasta, joka ajattelee. Tämä materia on kaikkien muutosten subjekti. Sana *äretön on mieltä vailla*, ellei se merkitse henkemme kykyä suorittaa äretöntä yhteenlaskua. Koska vain aineellinen on havaittavissa, tajuttavissa, niin jumalan olemassaolosta ei tiedetä *mitään*. Vain oma olemassaoloni on varmaa. Ihmisen jokainen intohimo on vain päättyvää tai alkavaa mekaanista liikettä. Viettien kohteet ovat se mitä kutsumme hyväksi. Ihminen ja luonto ovat samojen lakien alaiset. Voima ja vapaus ovat identtiset.

Hobbes systematisoi Baconin esitykset, mutta ei lähemmin perustellut tämän peruseriaatetta, tietojen ja ideoiden alkuperää aistimaailmasta.

Locke perustelee Baconin ja Hobbesin periaatteen tutkimuksessaan inhimillisen ymmärryksen alkupeleistä.

Niin kuin Hobbes tuhosi Baconin materialismin *teistiset* ennakkoluulot, niin myös Collins, Dodwell, Coward, Hartley, Priestley ym. tuhosivat Locken sensualismin viimeiset teologiset rajat. Ainakaan materialistille deismi ei ole mitään muuta kuin mukava ja luonteva tapa päästä eroon uskonnosta.

Mainitsimme jo, miten ajankohtainen oli Locken teos ranskalaisille. Locke perusteli bon sens, terveen ihmisjärjen filosofian, ts. hän sanoi epäsuorasti, ettei voi olla sellaista filosofiaa, joka erkanee selkeistä ihmisaisteista ja niihin pohjautuvasta ymmärryksestä.

Locken välitön oppilas ja ranskalainen tulkitsija *Condillac* suuntasi viipymättä Locken sensualismin 1600-luvun *metafysiikkaa* vastaan. Hän osoitti, että ranskalaiset tekivät oikein hylätessään viimeksimainitun pelkkänä epäonnistuneena kuvittelupuuhana ja teologisten ennakkoluulojen tuotteena. Hän julkaisi *Descartesin*, *Spinozan*, *Leibnizin* ja *Malebranchen* järjestelmät kumoavan teoksen.

Kirjassaan »Inhimillisten tietojen synnystä»¹⁶⁵ hän kehitti Locken ajatuksia ja todisti, että sielun ohella myös aistit ja ideoiden muodostamistaidon ohella myös aistihavainnon taito ovat *kokemuksen* ja *tottumuksen* tulos. Siispä ihmisen koko kehitys on riippuvainen *kasvatuksesta* ja *ulkoisista olosuhteista*. Vasta *eklektinen* filosofia hääti Condillacin pois ranskalaisten koulukuntien piiristä.

Ranskalainen ja *englantilainen* materialismi eroavat toisistaan siten kuin molempien kansojen luonteetkin. Ranskalaiset antoivat englantilaiselle materialismille henkevyuden, lihan ja veren sekä kaunopuheisuuden. He antoivat sille siltä vielä puuttuvan temperamentin ja sirouden. He *sivistivät* sen.

Myös *Helvétiuksen* lähtökohtana on Locke. Hänellä materialismi sai varsinaisesti ranskalaisen luonteen. Hän sovelsi sitä heti yhteiskunnalliseen elämään. (Helvétius, »Ihmisestä»¹⁶⁶). Aistimelliset ominaisuudet ja itse-rakkaus, nautinto ja oikein ymmärretty henkilökohtainen intressi ovat kaiken moraalin perusta. Helvétiuksen järjestelmän tärkeimpiä momentteja ovat ihmisten älyllisten kykyjen luonnollinen yhdenvertaisuus, järjen edistyksen ja teollisuuden edistyksen ykseys, ihmisen luonnollinen hyvyys ja kasvatuksen kaikkivoipaisuus.

La Mettrien kirjoituksissa yhdistyvät kartesiolainen ja englantilainen materialismi. Hän käyttää hyväkseen Descartesin fysiikkaa yksityiskohtia myöten. Hänen esityksensä »Ihmiskone»¹⁶⁷ perustuu Descartesin eläinkoneen malliin. Vastaavasti Holbachin »*Luonnon järjestelmä*»¹⁶⁸ teoksen fysikaalisessa osassa ranskalainen ja englantilainen materialismi yhdistyvät, ja moraalialia käsittelevä osa puolestaan perustuu olennaisesti Helvétiuksen moraaliteoriaan. *Robinet* (»*Luonnosta*») ¹⁶⁹, se ranskalainen materialisti, jolla oli eniten yhteyttä metafysiikkaan ja jota Hegel sen vuoksi kehui, viittaa selvästi *Leibniziin*.

Meidän on tarpeetonta puhua Volneyesta, Dupuisista, Diderotista jne. enempiä kuin fysiokraateistakaan¹⁷⁰, kun nyt olemme osoittaneet sekä ranskalaisen materialismin kaksinaisen syntyperän, sen syntymisen Descartesin fysiikasta ja englantilaisesta materialismista, että rans-

kalaisen materialismin ja 1600-luvun *metafyysiikan*, Descartesin, Spinozan, Malebranchen ja Leibnizin metafysiikan välisen vastakohtaisuuden. Saksalaiset pystyivät huomaamaan tämän vastakohtaisuuden vasta sitten kun he itse joutuivat kamppailemaan *spekulatiivista metafysiikkaa* vastaan.

Niin kuin *kartesiolainen* materialismi johtaa *varsinaiseen luonnontieteeseen*, niin myös ranskalaisen materialismin toinen suuntaus johtaa suoraan *sosialismiin* ja *kommunismiin*.

Ei tarvita kovinkaan suurta terävyyttä sen havaitsemiseksi, että materialismin opit ihmisten alkuperäisestä hyvyydestä ja heidän älyllisten kykyjensä yhdenvertaisuudesta, kokemuksen, tottumuksen ja kasvatuksen kaikkivoipaisuudesta, ulkoisten olosuhteiden vaikutuksesta ihmiseen, teollisuuden suuresta merkityksestä, nautinnon oikeutettavuudesta jne. ovat välttämättömässä yhteydessä kommunismiin ja sosialismiin. Jos ihminen muodostaa tietonsa, havaintonsa ynnä muun aistimaailmasta ja aistimaailman kokemuksesta, on siis kokemusperäinen maailma järjestettävä siten, että ihminen kokee sen piirissä todella inhimillisen ja ottaa tämän tavakseen, että hän kokee itsensä ihmiseksi. Jos oikein ymmärretty intressi on kaiken moraalin periaate, on ihmisten yksityinen intressi yhdistettävä inhimilliseen yleisintressiin. Jos ihminen on epävapaa materialistisessa mielessä, toisin sanoen jos hän on vapaa positiivisella voimallaan toteuttaa todellista yksilöllisyyttään eikä negatiivisella voimallaan välttää erilaisia asioita, niin ei ole rangaistava yksittäisten ihmisten rikoksia, vaan on tuhottava rikosten antisosiaaliset syntysijat ja suotava jokaiselle ihmiselle sosiaalinen liikkumavara hänen olemusperäisiä elämänilmauksiaan varten. Jos olosuhteet muovaavat ihmisen, on olosuhteet muovattava inhimilliseksi. Jos ihminen on luonnostaan yhteiskunnallinen, kehittää hän todellisen luontonsa vasta yhteiskunnassa, ja hänen luontonsa voimaa tulee mitata yhteiskunnan voiman eikä erillisen yksilön voiman mukaisesti.

Näitä ja samantapaisia väitteitä tapaa miltei sanatarkassa muodossa jopa vanhimmilta ranskalaisilta materialisteilta. Emme tässä voi arvioida niitä. Materialis-

min sosialistista tendenssiä kuvaa hyvin *Mandevillen*, Locken varhaisen englantilaisen oppilaan, esittämä *paheiden puolustus*. Hän todistaa, että paheet ovat nykyisessä yhteiskunnassa *välttämättömiä* ja *hyödyllisiä*. Tämä ei ollut mitään nykyisen yhteiskunnan puolustusta.

Fourierin välittömänä lähtökohtana on ranskalaisten materialistien oppi. Babouvistit¹⁷¹ olivat karkeita, sivistymättömiä materialisteja, mutta kehittynekin kommunismi juontaa alkunsa *välittömästi ranskalaisesta materialismista*. Viimeksi mainittu palaakin *Helvétiuksen* sille antamassa hahmossa takaisin synnyinmaahansa *Englantiin*. *Bentham* rakentaa *oikein ymmärretyn intressin* järjestelmänsä *Helvétiuksen* moraaliteorian perustalle, ja *Owen* perustelee englantilaisen kommunismin lähtökohdanaan *Benthamin* järjestelmä. Englantiin karkotettu ranskalainen *Cabet* saa virikkeitä sikäläisistä kommunistisista aatteista ja palaa Ranskaan, jossa hänestä tulee kommunismin tunnetuin joskin myös pinnallisin edustaja. Tieteellisesti kehittyneemmät ranskalaiset kommunistit *Dézamy*, *Gay* ja muut kehittelevät *Owenin* tavoin *materialismin* oppia *reaalisen humanismin* oppina ja *kommunismin loogisena* perustana.

Mistä sitten herra Bauer eli k r i t i i k k i on osannut hankkia itselleen ranskalaisen materialismin kriittisen historian esitykseen tarvittavat asiakirjat?

1. *Hegelin* »Filosofian historia»¹⁷² esittää ranskalaisen materialismin Spinozan substanssin *toteutumana*, mikä on epäilemättä paljon järkeenkäyvämpää kuin »Spinozan ranskalainen koulukunta».

2. Herra *Bauerin* lukutavan mukaan *Hegelin* »Filosofian historia» esitti ranskalaisen materialismin Spinozan *koulukunnaksi*. Kun hän sitten *Hegelin* toisesta teoksesta havaitsi että deismi ja materialismi ovat *saman* perusperiaatteen *kaksi puolta*, niin hänen mukaansa oli Spinozalla *kaksi* koulukuntaa, jotka kiistelivät keskenään Spinozan järjestelmän merkityksestä. Herra Bauer olisi löytänyt otaksutun selityksen *Hegelin* »Fenomenologiasista». Siinä sanotaan tarkalleen näin:

»*Valistus* joutuu kiistaan itsensä kanssa kysymyksessä absoluuttisesta olemuksesta... ja jakautuu *kahdeksi puoleksi*... Toinen nimittää tätä predikaatitonta absoluuttia... *korkeimmaksi absoluut-*

tiseksi olennoksi... toinen nimittää sitä materiaksi... molemmat ovat sama käsite, eroavuus ei ole itse kohteessa, vaan perustuu yksinomaan kummankin muodosteen erilaiseen lähtökohtaan.» (Hegelin »Fenomenologia», s. 420, 421, 422.)

3. Vihdoin herra Bauer saattoi jälleen Hegeliltä havaita, että mikäli substanssi ei etene käsitteeseen ja itsetietoisuuteen, se siirtyy »romantiikkaan». »Hallische Jahrbücher»¹⁷³ esitti aikoinaan jotain samantapaista.

»Hengen» oli kuitenkin hinnalla millä hyvänsä määrätävä »viholliselleen», *materialismille*, »lyhyestä poikki menevä kohtalo».

Huomautus. Useimmissa uusissa filosofian historian ranskalaisissa teoksissa esitetään perusteellisesti ranskalaisen materialismin yhteys Descartesiin ja Lockeen sekä 1700-luvun filosofian vastakohtaisuus 1600-luvun metafysiikkaan nähden. Kriittisen kriitiikin vastapainoksi meidän tarvitsi tässä ainoastaan kerrata jo tunnettua. Sitä vastoin 1700-luvun materialismin ja 1800-luvun englantilaisen ja ranskalaisen *kommunism*in välinen yhteys on vielä perusteellisesti esitettävä. Rajoitumme tässä lainaamaan Helvétiuselta, Holbachilta ja Benthamilta muutamia ytimekkäitä kohtia.

1. *Helvétius*: »Ihmiset eivät ole pahoja, mutta he noudattavat intressejään. Ihmisten pahuutta ei siis ole syytä valittaa; on valittava niiden lainlaatijain tietämättömyyttä, jotka alituisesti ovat asettaneet erityisen intressin yleistä intressiä vastaan.» — »Moralistien yritykset ovat tähän asti epäonnistuneet, koska paheita luovien juurien pois kitkemiseksi on tunkeuduttava lainlaadinnan uumeniin. New Orleansissa tietävästi vaimot hylkäävät miehensä heti kyllästyttyään näihin. Tällaisissa maissa ei ole uskottomia vaimoja, koska vaimojen intressin mukaista ei ole olla sellainen.» — »Moraali on pelkästään turhamaista tiedettä, ellei sitä yhdistetä politiikkaan ja lainlaadintaan.» — »Tekopyhät moralistit tuntee toisaalta siitä välinpitämättömyydestä, jolla he suhtautuvat valtakunnilta perustan vieviin paheisiin, ja toisaalta siitä kiiuvaudesta jolla he suhtautuvat yksityiselämän paheisiin.» — »Ihmiset eivät ole syntyneet hyväksi eivätkä pahoiksi, mutta heillä

on kyky olla kumpaa hyvänsä riippuen siitä, yhdistääkö vai erottaako yhteisöllinen intressi heidät.» — »Jos olisi niin, että kansalaiset eivät voi edistää erityistä hyvänsä edistämättä yleistä hyvää, ei olisi muita paheellisia ihmisiä kuin hullut.» (»Järjestä», Pariisi 1822, I, s. 117, 240, 241, 249, 251, 339 ja 369.) — Helvétius tarkoittaa kasvatuksella (vrt. mt., s. 390) yksilön elämänolojen kokonaisuutta, ei vain kasvatusta sanan tavanomaisessa mielessä. Hänen mukaansa kasvatusta muoaa ihmisen, kun erityisen intressin ja yhteisen intressin välisen ristiriidan ylittävä uudistus käy tarpeelliseksi. Toisaalta hän esittää, että tällaisen uudistuksen toteuttaminen edellyttää tietoisuuden muutosta: »Suuret uudistukset voidaan toteuttaa vain heikentämällä kansan typerää kunnioitusta vanhoja lakeja ja tottumuksia kohtaan» (mts. 260) eli, kuten hän toisaalla esittää, poistamalla tietämättömyys.

2. *Holbach.* »Ihminen voi rakkautensa kohteensa rakastaa vain itseään; vain itsensä osalta hän tuntee mieltymystä lajinsa olioihin.» »Ihminen ei voi milloinkaan, yhtenäkkään elämänsä hetkenä irtautua itsestään; hän ei voi päästää itseään silmistään.» »Juuri hyötymme, intressimme... saavat meidät vihaamaan tai rakastamaan eri kohteita.» (»Yhteiskuntajärjestelmä», 1. osa, Pariisi 1822, s. 80, 112.) Mutta »ihmisen tulee oman intressinsä mukaisesti rakastaa toisia ihmisiä, koska he ovat välttämättömiä hänen hyvinvoinnilleen... Moraali osoittaa hänelle, että *ihminen on ihmiselle kaikista olioista välttämättömin.*» (s. 76.) »Tosi poliitiikan tavoin tosi moraaliksi on se, joka pyrkii lähentämään ihmiset toisiinsa saadakseen heidät työskentelemään yhdistetyin voimin keskinäisen onnensa hyväksi. Kaikki moraaliksi, joka erottaa *omat intressimme toveriemme intresseistä* on väärää, mielettöntä, luonnonvastaista moraaliksi.» (s. 116.) »Toisten rakastaminen... merkitsee sitä, että *yhdistämme omat intressimme toveriemme intresseihin työskenneläksemme yhteisen hyödyn hyväksi.*... Hyve ei ole mikään muu kuin *yhteiskunnaksi yhdistyneiden ihmisten hyöty.*» (s. 77.) »Ihminen vailla intohimoja ja toiveita lakkaisi olemasta ihminen... Miten hänet, täysin itsestään irtautuneen, voisi saada liittymään yhteen toisten kanssa? Kaikkea kohtaan välinpitämätön, intohimoista riisuttu, itseriittoinen ihminen ei enää olisi mikään yhteiskunnallinen olio... Hyve ei ole mitään muuta kuin *hyvän välittämistä.*» (s. 118.) »Uskonnollinen moraaliksi auttoi vain tekemään kuolevaisista yhteiskunnallisempia.» (s. 36.)

3. *Bentham.* Lainaamme Benthamilta vain erään kohdan jossa hän vastustaa »yleistä intressiä poliittisessa mielessä». »Yksilöiden intressin... tulee väistyä kokonaisintressin tieltä. Mutta... mitä tämä tarkoittaa? Eikö kukin yksilö ole kokonaisuuden osa siinä missä kuka tahansa toinenkin? Kokonaisuutta ruumiillistava kokonaisintressi on vain abstrakti ilmaus; se edustaa vain yksilöllisten intressien joukkoa... Jos halutaan uhrata yhden yksilön omaisuus toisen yksilön omaisuuden suurentamiseksi, niin on vielä enemmän syytä uhrata toisen, kolmannenkin omaisuus, voitatta asettaa mitään rajaa... Yksilölliset intressit ovat ainoat todelliset intressit.» (Bentham. »Palkkioiden ja rangaistusten teoria» jne., Pariisi 1826, 3. painos, s. 229, 230.)

e) SOSIALISMIN LOPULLINEN TAPPIO

»Ranskalaiset ovat esittäneet useita järjestelmiä, miten joukko on *organisoitava*; mutta he joutuivat väistämättä haaveksimaan, koska he näkivät joukon sellaisena kuin se on käyttökelpoiseksi materiaaliksi.»

Ranskalaiset ja englantilaiset ovat päinvastoin todistaneet, aivan yksityiskohtaisesti osoittaneet, että nykyinen yhteiskuntajärjestys organisoii »joukon *sellaisena kuin se on*» ja on siis sen *organisaatio*. K r i t i i k k i kuittaa »Allgemeine Zeitungin»¹⁷⁴ tapaan kaikki sosialistiset ja kommunistiset järjestelmät *perusteellisella* sanalla *haaveksia*.

Näin k r i t i i k k i on lyönyt ulkomaisen sosialismin ja kommunismin. Tämän jälkeen se suuntaa sotaiset toimensa Saksaan.

»Kun *saksalaiset valistajat* yhtäkkiä havaitsivat vuoden 1842 toiveidensa pettäneen eivätkä neuvottomuudessaan tienneet mihin nyt ryhtyä, saivat he juuri sopivasti *tiedon* uusista *ranskalaisista* järjestelmistä. Nyt he saattoivat puhua alempien kansanluokkien nostattamisesta korkeammalle tasolle ja täten he aikoivat ohittaa kysymyksen: eivätkö he itse kuuluneet joukkoon, joka toki löytyy muistakin kuin alimmista kerroksista.»

Kuten näemme, k r i t i i k k i on Bauerin kirjallista menneisyyttä puolustellessaan siinä määrin käyttänyt loppuun hyvää tarkoittavien perusteidensa varaston, että se osaa selittää Saksan sosialistisen liikkeen enää vain vuoden 1842 valistajien »neuvottomuudella». »Onneksi he saivat tiedon uusista *ranskalaisista* järjestelmistä.» Miksi ei *englantilaisista*? Siitä ratkaisevasta *kriittisestä* syystä, että herra Bauer ei ole saanut *Steinin* kirjasta »Sosialismi ja kommunismi tämän päivän Ranskassa»¹⁷⁵ mitään tietoja uusista englantilaisista järjestelmistä. Samasta ratkaisevasta syystä k r i t i i k k i n puheissa sosialistisista järjestelmistä esiintyy aina vain *ranskalaisia järjestelmiä*.!

Saksalaiset valistajat — valistaa kritiikki edelleen — tekivät synnin pyhää henkeä vastaan. He työskentelivät jo vuonna 1842 olemassaolevien »alimpien kansanluokkien» parissa *ohittaakseen* tuolloin vielä olemattoman kysymyksen, mikä asema heidän oli määrä omaksua vuonna

1843 säädettävässä *kriittisessä maailmanjärjestyksessä*: lammas vai vuohi, kriittinen kriitikko vai saastainen joukko, h e n k i vai m a t e r i a? Ennen kaikkea heidän olisi kuitenkin tullut vakavasti ajatella oman *sielunsa* kriittistä *pelastusta*, sillä mitä apua minulle on maailmasta, alemmat kansanluokat mukaanluettuina, jos saan sie luuni vamman?

»Mutta henkistä olentoa ei voida nostattaa korkeammalle asteelle ellei se muutu, eikä se voi muuttua ennen kuin se on kokenut äärimmäisimmän vastarinnan.»

Jos k r i t i i k k i tuntisi paremmin alimpien kansanluokkien liikettä, niin se tietäisi että näiden kansanluokkien käytännön elämässä kokema äärimmäisin vastarinta muuttaa niitä päivä päivältä. Englannissa ja Ranskassa alimpien kansanluokkien keskuudesta ilmestyvä uusi proosa- ja runokirjallisuus osoittaisi kritiikille, että alimmat kansanluokat osaavat nousta henkisesti myös ilman *kriittisen kritiikin pyhän hengen langettamaa* välitöntä varjoa.

»Ne», haaveksii absoluuttinen kritiikki edelleen, »joiden *koko omaisuus* on sana 'joukon organisaatio'» jne.

»Työn organisaatiosta» on puhuttu paljon, vaikka tätä »iskulausetta» eivät esittäneetkään itse sosialistit; se on lähtöisin Ranskan poliittis-radikaaliselta puolueelta, joka yritti tulla välittäjäksi politiikan ja sosialismin kesken. Ennen kriittistä kritiikkiä ei kukaan puhunut »joukon organisaatiosta» kuten ongelmasta, joka on vielä ratkaistava. Osoitettiin päinvastoin, että *porvarillinen yhteiskunta*, vanhan *feodaalisen* yhteiskunnan hajoaminen, on tämän joukon organisaatio.

K r i t i i k k i varustaa löytönsä hanhensilmillä.* Hanhi, joka rääkäisi herra Bauerille hälytyksen Capitoliumin pelastamiseksi, ei ollut mikään muu kuin hänen *oma hanhensa***, *kriittinen kritiikki*. Se on uudella tavalla organisoinut joukon konstruoimalla sen h e n g e n absoluuttiseksi vihamieheksi. Hengen ja joukon vastakohta on

* Sanaleikki: Gänsefüsse = lainausmerkit, »hanhensilmät». Totm.

** Sanaleikki: Gans »hanhi», kuv. tyhmyyden olennoituma. Totm.

kriittinen «yhteiskunnan organisaatio», jossa h e n k i eli k r i t i i k k i esittää organisoivaa *työtä*, joukko *raaka-ainetta* ja historia *tuotetta*.

Kun absoluuttinen kritiikki kolmannella sotaretkellä sai suurenmoisen voiton vallankumouksesta, materialismista ja sosialismista, on nyt syytä kysyä, mikä on näiden Herkuleen töiden *viimeisin tulos*? Ei mikään muu kuin se, että mainitut liikkeet *tuhoutuivat* tuloksettomina, koska ne vielä olivat *kritiikkiä, johon oli sotkettu joukkoa, tai henkeä, johon oli sotkettu materiaa*. Jopa herra Bauerin omasta kirjallisesta menneisyydestä k r i t i i k k i löysi moninaisia k r i t i i k k i i n joukon välityksellä aiheutettuja tahroja. *Tällöin* se ottaa kritiikin tilalle apologian, menneisyydestä luopumisen sijasta se »*varmistaa*» menneisyyden, se ei näe *lihan sotkemista henkeen* myös hengen kuolemaksi, vaan näkee päinvastoin asian nurinpäin, nähden *hengen sotkemisen lihaan* elävöittävän jopa *Bauerin lihan*. Sitä vastoin se käy sitäkin häikäilemättömämmin ja päättäväisemmin *terroristiseksi* heti kun epätäydellinen, vielä joukkoon sotkeutunut kritiikki ei enää ole herra Bauerin *työtä*, vaan on kokonaisten kansojen ja maallisten ranskalaisten ja englantilaisten joukkojen *työtä*, heti kun epätäydellisen kritiikin niminä ovat vallankumous, materialismi ja sosialismi eivätkä enää »Juutalaiskysymys», »Vapauden hyvä asia» tai »Valtio, uskonto ja puolue». Näin k r i t i i k k i on oman lihansa säästään ja toisen lihan ristiinnauliten pyyhkinyt pois materian hengelle ja joukon kritiikille aiheuttamat tahrat.

Tavalla tai toisella on »henki johon on sotkettu lihaa» eli »kritiikki johon on sotkettu joukkoa» raivattu kuitenkin pois absoluuttisen kritiikin tieltä. Tämän epäkriittisen sekoituksen sijaan astuu hengen ja lihan, kritiikin ja joukon absoluuttis-kriittinen *hajauttaminen* toisistaan, niiden puhdas vastakohtaisuus. Tämä vastakohtaisuus on *maailmanhistoriallisessa* muodossaan, nykyajan tosi historiallisen intressin muodostavana, herra Bauerin ja kumpp. eli h e n g e n vastakohtaisuus muulle, jäljelle jäävälle ihmissuvulle, materiaalille.

Vallankumous, materialismi ja kommunismi ovat *siis* toteuttaneet historiallisen tarkoituksensa. Ne ovat *tuholaan* valmistaneet tien kriittiselle *herralle*. Hoosianna!

f) ABSOLUUTTISEN KRITIIKIN SPEKULATIIVINEN KEHÄKIERTO JA ITSETIETOISUUDEN FILOSOFIA

Koska k r i t i i k k i *yhdellä* alueella toteutti itsensä näennäisen *täydellisenä* ja puhtaana, sortui se *siis* vain yhteen *virheeseen*, »vain» yhteen »epäjohdonmukaisuuteen», kun se ei tullut »puhtaaksi» ja »täydelliseksi» *kai-killa muilla* alueilla. Tuo »yksi» kriittinen alue ei ole mikään muu kuin *teologian* alue. Tämän alueen *puhdas* piiri ulottuu Bruno Bauerin »*Synoptikkojen kritiikistä*» aina etäisimpään rajalainnoitukseen, Bruno Bauerin »Paljastettuun kristillisyyteen».

»Spinozismiin», meille kerrotaan, »oli uudemman ajan kritiikki lopullisesti selvittänyt; oli siis epäjohdonmukaista, että se — vaikkakin vain yksittäisissä väärin asetetuissa kohdissa — yhdellä alueella ennakkoluuloitta asetti *substanssin* edellytykseksi.»

Aikaisemmin kritiikin tunnustusta sotkeutumisestaan *poliittisiin* ennakkoluuloihin lievennettiin heti huomauttamalla, että tämä sotkeutuminen oli »*pohjimmitaan niin väljää!*» Nyt *epäjohdonmukaisuuden* tunnustamista miedonnetaan välilauseella, jonka mukaan siihen sorruttiin vain *yksittäisissä väärin asetetuissa kohdissa*. Syy ei ollut siis herra Bauerissa vaan se oli *väärissä kohdissa*, jotka niskuroivien hevosten tavoin *veivät k r i t i i k k i ä* minne sattui.

Muutamat lainaukset osoittavat, että voitettuaan *spinozismiin* kritiikki päätyi *hegeliläiseen idealismiin*, »*substanssista*» se päätyi toiseen *metafyysiseen hirviöön*, »*subjektiin*», »*substanssiin prosessina*», »*äärettömään itsetietoisuuteen*», ja että »*täydellisen*» ja »*puhtaan*» kritiikin lopputuloksena on *kristillisen luomisteorian elvyttäminen spekulatiivisessa, hegeliläisessä muodossa*.

Avatkaamme ensinnä »*Synoptikkojen kritiikki*»:

»Strauss pysyy uskollisena katsantokannalle, jonka mukaan *substanssi* on absoluutti. Uskonnollinen perimätieto tässä yleisyyden muodossa, joka ei vielä ole saavuttanut yleisyyden todellista ja järkevää määreisyttä jollainen voidaan saavuttaa vain *itsetietoisuudessa*, sen *ainuudessa* ja *äärettömydessä*, ei ole mitään muuta kuin *substanssi*, joka on astunut esiin loogisesta yksinkertaisuudestaan ja kirkollisen *yhtetön* *mahtina* omaksunut määrätyn

olemassaolomuodon.» (»Synoptikkojen kritiikki», I nide, esipuhe, s. VI—VII.)

Jättäkäämme »yleisyys, joka saavuttaa määreisyysden», »ainuuden ja äärettömyyden»— hegeliläinen käsite — oman kohtalonsa huomaan.— Herra Bauer jättää sanomatta, että spinozalainen käsitys *substanssista* on *Straussin* »yhteisön mahdin» ja »perimätiedon» teoriassa esitetyn näkemyksen *abstrakti* ilmaus, sen loogis-metafyysinen *hieroglyfi*. Sen sijaan hän panee »*substanssin astumaan esiin loogisesta yksinkertaisuudestaan* ja omaksumaan kirkollisen yhteisön mahtina määrätyn olemassaolomuodon». Hän käyttää *Hegelin* ihmekoneistoa, joka panee »*metafyysiset kategoriat*» — *todellisuudesta* johdetut abstraktiot — ilmaantumaan *logiikasta*, jossa ne on palautettu ajatuksen »*yksinkertaisuuteen*», ja omaksumaan fyysisen tai inhimillisen olemassaolon »määrätyn muodon», antaen niiden tulla lihaksi. *Hinrichs* auttakoon!

Kritiikki jatkaa *Straussia* vastaan: »Tämä näkemys on salamyhkäinen, koska se aina halutessaan selittää ja havainnollistaa prosessia, jonka ansiosta evankeliumien kertomus sai alkunsa, voi esittää vain prosessin *näennäiskuvan*. Lause 'Evankeliumien kertomuksen lähteenä ja alkuperänä on perimätieto' toteaa saman seikan *kahdesti*: 'perimätiedon' ja 'evankeliumien kertomuksen'; tosin se myös asettaa molemmat keskinäiseen suhteeseen, mutta se ei kerro meille mikä *substanssin sisäinen prosessi* oli tuon kertomuksen alkuperän kehityksen ja selityksen perustana.»

Hegelin mukaan *substanssi* on käsitettävä *sisäiseksi prosessiksi*. Hän kuvaa *substanssin* katsantokannalta tapahtuvaa *kehittelyä* seuraavasti:

»Kun tätä *etenemistä* tarkastellaan lähemmin, osoittautuu, että se ei ole syntynyt saman seikan erilaisten hahmottomien välityksellä, vaan se on sen *yhden ja saman* hahmotonta *toistamista*, joka sisältää vain... erilaisuuden pitkäveteisen *näennäiskuvan*» (»*Fenomenologia*», esipuhe, s. 12.)

Hinrichs auttakoon!

Herra Bauer jatkaa:

»Kritiikin on tämän mukaisesti suuntauduttava itseään vastaan ja ratkaistava *salamyhkäinen substantiaalisuus*... tarkastelemla sitä, mihin *itse substanssin kehitys* vie, eli idean yleisyyttä ja määreisyttä sekä sen todellista olemassaoloa, *ääretöntä itsetietoisuutta*.»

Hegel jatkaa kritiikkiään substantiaalisuuden katsantokantaa vastaan:

»Substanssi on avattava sulkeutuneisuudestaan ja kohotettava itsetietoisuudeksi.» (mts. 7.)

Myös Bauerilla *itsetietoisuus* on itsetietoisuudeksi *kohotettu substanssi* eli *itsetietoisuus substanssina*. Itsetietoisuus on muutettu näin *ihmisen ominaisuudesta itsenäiseksi subjektiksi*. Se on luonnosta *erotetun ihmisen metafyyysis-teologinen irvikuva*. Siten tämän itsetietoisuuden *olemuksena* on *idea*, jonka *todellinen olemassaolo* se on, eikä *ihminen*. Itsetietoisuus on *ihmiseksi tullut idea* ja siten *myös äärettön*. Kaikki *inhimilliset* ominaisuudet muuttuvat siksi *salamyhkäisesti* kuvitellun *»äärettömän itsetietoisuuden»* ominaisuuksiksi. Niinpä herra Bauer kuvaa tätä *»äärettöntä itsetietoisuutta»* sanomalla *selvästi*, että siinä on *kaiken alkuperä ja selitys*, ts. sen *eksistentiaali perusta*. *Hinrichs* auttakoon!

Herra Bauer jatkaa:

»Substantiaalisuussuhteen voima piilee sen liikesysäyksessä [Trieb], joka johtaa meidät käsitteeseen, ideaan ja itsetietoisuuteen.»

Hegel sanoo:

»Siten *käsite* on substanssin *totuus*.» »Siirtymä *substantiaalisuussuhteesta* tapahtuu suhteen omalla sisäisellä välttämättömyydellä ja osoittaa vain, että *k ä s i t e* on substanssin totuus.» »*Idea* on adekvaatti käsite.» »*Vapaaseen olemassaoloon* edennyt... käsite... ei ole mikään muu kuin *Minä* eli *puhdas itsetietoisuus*.» (»Logiikka», Hegels Werke, 2. painos, 5. nide, s. 6, 9, 229, 13.)

Hinrichs auttakoon!

Näyttää äärimmäisen koomiselta, kun herra Bauer »Literatur-Zeitungissaan» vielä sanoo:

»Jo *Strauss* sortui, koska hän ei kyennyt *saattamaan loppuun Hegelin järjestelmän kritiikkiä*, vaikka puolinaisella kritiikillään osoittikin että sen loppuun saattaminen on välttämätöntä» jne.

Itse herra Bauer ei uskonut esittävänsä »Synoptikkojen kritiikki» teoksessaan *täydellistä Hegelin järjestelmän kritiikkiä*, vaan hän esitti korkeintaan *loppuunsa viedyn Hegelin järjestelmän*, ainakin teologiaan sovellettuna.

Hän kuvaa kritiikkinsä (»Synoptikkojen kritiikki»,

esipuhe, s. XXI) »määrätyn järjestelmän viimeiseksi teoksi». Tämä järjestelmä ei ole mikään muu kuin *Hegelin* järjestelmä.

Straussin ja *Bauerin* välinen taistelu *substanssista* ja *itsetietoisuudesta* on taistelua *hegeliläisten* spekulatioiden sisällä. *Hegelin* järjestelmässä on kolme elementtiä: *spinozalainen substanssi*, *fichteläinen itsetietoisuus* ja näiden molempien *hegeliläinen* välttämättä ristiriitainen *ykseys*, *absoluuttinen henki*. Ensimmäinen elementti on metafyyysisesti mukailtu *luonto* ihmisestä *erotettuna*, toinen elementti on metafyyysisesti mukailtu *henki* luonnosta *erotettuna*, kolmas on molempien metafyyysisesti mukailtu *ykseys*, *todellinen ihminen* ja *todellinen ihmissuku*.

Teologian alueella *Strauss* toteuttaa *Hegelin* järjestelmän *spinozistiselta katsantokannalta* ja *Bauer* toteuttaa *Hegelin* järjestelmän *fichteläiseltä katsantokannalta*. Molemmat *kritisoivat* *Hegeliä*, koska kumpikin näistä elementeistä hänellä *vääristyy* toisen kautta, ja samalla molemmat kehrittelevät vastaavasti kummatkin elementit *yksipuolisella*, siis johdonmukaisella tavalla. Molempien esittämät kritiikit siis *ylittävät* *Hegelin* filosofian, mutta molemmat jäävät myös hänen spekulationsa *sisään* ja edustavat osaltaan vain hänen järjestelmänsä *yhtä* puolta. Vasta *Feuerbach*, joka kehitti loppuun *Hegelin* *hegeliläiseltä kannalta* ja kritisoi tätä samalta kannalta palauttamalla metafyyysisen *absoluuttisen* hengen »*todelliseen ihmiseen luonnon perustalla*», saattoi loppuun *uskonnon kritiikin* luonnostellen samalla mestarillisesti *hegeliläisen spekulatiion* kritiikin ja siten *kaiken metafysiikan kritiikin peruspiirteet*.

Herra *Bauerilla* evankelistan kynänjälkeä ei enää tosin sanele *pyhä henki*, mutta sen sanelee *ääretön itsetietoisuus*.

»Meidän ei enää ole syytä salata sitä, että evankeliumien kertomuksen oikealla käsitykselläkin on *filosofiset perusteensa*, nimittäin *itsetietoisuuden filosofia*» (Bruno *Bauer*, »*Synoptikojen kritiikki*», esipuhe, s. XV.)

Tätä *bauerilaista itsetietoisuuden filosofiaa*, kuten myös herra *Bauerin* teologian kritiikillään saavuttamia *tuoksia*, on syytä luonnehtia muutamain ottein hänen *tuoreim-*

masta uskonnonfilosofisesta kirjoituksestaan »Paljastettu kristillisyyss».

Mainitussa teoksessa hän sanoo *ranskalaisista materialisteista:*

»Kun materialismin totuus, itsetietoisuuden filosofia, on löydetty ja itsetietoisuus tiedostettu kaikkeudeksi, spinozalaisen substanssin arvoituksen ratkaisuksi ja todelliseksi *causa suiiksi**... niin mikä on h e n g e n tarkoitus? Mikä on itsetietoisuuden tarkoitus? Ikään kuin itsetietoisuudella sen asettaessa maailman, eroavuuden, ja synnyttäessä itsensä siinä mitä se synnyttää, koska se jälleen poistaa synnytetyn ja oman itsensä välisen eroavuuden ja koska se siis on oma itsensä vain synnyttämässä ja liikkeessä — ikään kuin sillä tässä liikkeessä, jota se itse on, ei olisi tavoitettakaan ja vasta omaa itseään!» (»Paljastettu kristillisyyss», s. 113.)

»Ranskalaiset materialistit käsittivät tosin itsetietoisuuden liikkeet yleisen olion, materian liikkeiksi, mutta he eivät vielä voineet havaita, että maailmankaikkeuden liike on vasta itsetietoisuuden liikkeenä tullut itselleen todelliseksi ja päässyt ykseyteen itsensä kanssa.» (mts. 114—115.)

Hinrichs auttakoon!

Ensimmäinen lause kuuluu tavallisella kielellä: *materialismin* totuus on materialismin vastakohta, *absoluuttinen*, ts. yksinvaltainen, rajaton *idealismi*. Itsetietoisuus, *henki* on *kaikkeus*. Sen ulkopuolella *ei ole mitään*. »Itsetietoisuus», »*henki*» on maailman, taivaan ja maan *kaikkivaltainen* luoja. *Maailma* on itsetietoisuuden *elämänilmaus*; itsetietoisuuden *on luovutettava* itsensä ja omak-suttava *orjan hahmo*, mutta maailman eroavuus itsetietoisuudesta on vain *näennäinen eroavuus*. Itsetietoisuus ei erota itsestään *mitään todellista*. Maailma on pikem-minkin vain metafyyssinen *erottelu*, itsetietoisuuden *eteeristen aivojen punelma* ja niiden *kuvitelma*. Siksipä itsetietoisuus ylittää jälleen sen näennäisyyden, että sen ulkopuolella olisi olemassa jotakin, minkä se hetkeksi myönsi, eikä tiedosta siinä, minkä se on »synnyttänyt», mitään *reaalista* eikä siis mitään siitä itsestään todella erottuvaa kohdetta. Vasta tämän liikkeen välityksellä *itsetietoisuus* synnyttää itsensä *absoluuttisena*, sillä ollakseen *absoluuttinen* idealisti on absoluuttisen idealistin alituisesti käytävä läpi *sofistinen prosessi*, hänen on ensiksi *muutettava maailma hänen ulkopuolelleen näennäis-*

* — itsensä syyksi. *Toim.*

olioksi, pelkäksi hänen aivojensa ajatelmaksi. Sitten hänen on selitettävä tämä *mielikuviutushahmo* siksi mitä se on, pelkäksi kuvitelmaksi, jotta hän vihdoinkin voisi julistaa ainutkertaista, yksinomaista olemassaoloaan, jota ulkomaailman näennäisyydenkään häivä ei enää kiusaa.

Toinen lause kuuluu tavallisella kielellä: Ranskalaiset materialistit käsittivät tosin materian liikkeitä sielukkaiksi liikkeiksi, mutta he eivät vielä voineet havaita, että nämä liikkeitä eivät olleet *materiaalisia* vaan ne olivat *ideaalisia*, itsetietoisuuden liikkeitä, siis puhtaita ajatusliikkeitä. He eivät vielä voineet nähdä, että maailman-kaikkeuden todellinen liike on vasta *materiaasta*, ts. *todellisuudesta* vapaana ja vapautettuna itsetietoisuuden *ideaalisena* liikkeenä tullut todeksi ja todelliseksi, ts. että ideaalisesta aivojen liikkeestä eroava *materiaalinen* liike vain *näennäisesti* on olemassa. *Hinrichs* auttakoon!

Tämä spekulatiivinen *luomisteoria* löytyy miltei sanataarkasti *Hegeliltä*; se voidaan löytää jo hänen *ensimmäisestä* teoksestaan, hänen »Fenomenologiastaan».

»Juuri itsetietoisuuden vieraantuminen asettaa esineisyyden... Tässä vieraantumisessaan itsetietoisuus asettaa itsensä *esineenä* eli esineen *itsenään*. Tähän sisältyy toisaalta se toinen momentti, että itsetajunta on vastaavasti *ylittänyt* tämän *vieraantumisen* ja *esineellisyyden* ja palauttanut ne itseensä... Tämä on *tietoisuuden liike*» (Hegel. »Fenomenologia», s. 574—575.)

»Itsetietoisuudella on *sisältö*, jonka se erottaa *itsestään*... Tämä sisältö on itse *eroavuudessaan Minä*, sillä se on itseyllättämisen [Sich-selbst-Aufheben] *liike*... Täsmällisemmin sanoen tämä sisältö ei ole mikään muu kuin *juuri mainittu liike itse*; sillä se on *henki*, joka läpäisee itsensä nimenomaan *henkenä itselleen*» (mts. 582—583.)

Feuerbach huomauttaa viitaten tähän Hegelin luomisteoriaan:

»Materia on hengen itsevieraantuminen. Siten materia saa itse hengen ja ymmärryksen — samalla se kuitenkin jälleen asettaa *mitättömänä*, *epätotena* olemuksena, koska vasta tämän itsevieraantumisen välityksellä syntyvä, ts. materian, aistimellisyyden itsestään karsiva olemus esitetään täydellisesti kehittyneeksi olemukseksi, olemukseksi tosiahmossaan ja muodossaan. Siis tässäkin luonnollinen, materiaalinen, aistimellinen on se mikä on *kiellettyä*, samoin kuin *perisyntyn myrkyttämä luonto* teologiasa.» (»Tulevaisuuden filosofia», s. 35.)

Herra Bauer siis puolustaa materialismia *epäkriittistä teologiaa* vastaan syyttämällä ensin mainittua samalla siitä, että se »ei vielä» ole *kriittistä teologiaa, ymmärryksen teologiaa, hegeliläistä spekulatiota. Hinrichs! Hinrichs!*

Herra Bauer toteuttaa kaikilla alueilla *oman* vastakoh-taisuutensa *substanssin* kanssa, *itsetietoisuuden* tai *h e n g e n filosofiansa*. Siksi hän joutuu vääjäämättä kaikilla alueilla tekemisiin vain omien *hourekuviensa* kanssa. *K r i t i i k k i* on hänen kädessään väline, jonka avulla kaikki, mikä *äärettömän itsetietoisuuden ulkopuolella* vielä väittää olevansa *äärellisesti*, materiaalisesti olemassa, muutetaan pelkäksi *näennäisyydeksi* ja *puhtaksi ajatukseksi*. Kun hän taistelee substanssia vastaan, hän ei vastusta *metafyysistä harhakuvitelmaa*, hän vastustaa *maallista ydintä — luontoa*, luontoa sekä ihmisen *ulkopuolella* olevana että ihmisen omana luontona. Olla edellyttämättä *substanssia* millään alueella — tällaista kieltä hän vielä käyttää — tarkoittaa siis hänelle tätä: olla tunustamatta ajattelusta eroavaa *olemista*, *henkisestä spontaanisuudesta* eroavaa *luonnonenergiaa*, *ymmärryksestä* eroavaa *inhimillistä olemusvoimaa*, *toiminnasta* eroavaa *kärsimystä*, *omasta vaikutuksesta* eroavaa *toisten vaikutusta*, *tietämisestä* eroavaa *tuntemista* ja *haluamista*, ajattele-vasta *päästä* eroavaa *sydäntä*, *subjektista* eroavaa *objektia*, *teoriasta* eroavaa *käytäntöä*, *kriitikosta* eroavaa *ihmistä*, *abstraktista yleisyydestä* eroavaa *todellista yhteisöä*, *Minusta* eroavaa *Sinua*. On siis johdonmukaista, kun herra Bauer jatkaa samastamalla *itsensä äärettömään itsetietoisuuteen, henkeen*, ts. asettamalla näiden luomustensa sijaan niiden luojaan. Yhtä johdonmukaista on hylätä *uppiniskaisena joukkona* ja *materiaana muu maailma*, joka itse-pintaisesti haluaa olla jotakin Bauerin synnyttämästä *eroavaa*. Ja hän toivoo, että nyt

»Ei kauaa kestä,
kun kadotukseen menee ruumiit.»¹⁷⁶

Hän myös johdonmukaisesti konstruoi *oman masen-nuksensa*, ettei hän tähän mennessä ole voinut saada otetta

»tätä *synkästä maailmasta*», tämän *maailman itsemassenukseksi*, ja hän konstruoi kritiikkinsä suuttumuksen ihmiskunnan kehityksestä ihmiskunnan *joukkomaiseksi* suuttumukseksi *hänen* kritiikkiään, h e n k e ä vastaan, herra Bruno Baueria ja kumppaneita vastaan.

Herra Bauer oli alunperin *teologi*, mutta ei mikään tavanomainen, vaan *kriittinen teologi* eli *teologinen kriitikko*. Jo *vanhahegeliläisen* oikeauskoisuuden äärimmäisyshahmona, kaikkien *uskonnollisten* ja *teologisten mieltömyyksiä* spekulatiivisena järjestelijänä hän alituisesti julisti *kritiikin yksityisomaisuudekseen*. Hän kuvasi tuolloin *Straussin* kritiikkiä *inhimilliseksi* kritiikiksi ja vaati *nimenomaan* sen vastakohtana *jumalallisen* kritiikin oikeuksia. Myöhemmin hän riisui tämän jumalallisuuden kätkeyn ytimen, mahtavan *itsetunnon* eli *itsetietoisuuden* uskonnollisen valepuvun, itsenäisti sen omaksi oliokseen ja kohotti sen *»äärettömän itsetietoisuuden»* tavaramerkilä kritiikin periaatteeksi. Sitten hän toteutti *omana* liikkeenään liikkeen, jonka *»itsetietoisuuden filosofia»* kuvaa absoluuttiseksi elämänaktiksi. Hän ylitti uudelleen *äärettömän itsetietoisuuden*, *»synnytetyn» »eroavuuden»* synnyttäjistä, ts. *hänestä itsestään*, ja havaitsi että ensin mainittu omassa liikkeessään *»oli ainoastaan hän itse»*, siis että maailmankaikkeuden liikkeestä tulee vasta hänen ideaalisessa itseliikunnassaan *tosi ja todellinen*.

Kun *jumalallinen* kritiikki *palaa itseensä*, on se elvytetty rationaalisella, tietoisella, kriittisellä tavalla. *Itsessään oleminen* on tullut *itsessään ja itselleen olemiseksi*, ja vasta *lopussa* ilmaantuu täyttynyt, toteutunut, ilmoitettu *alku*. *Jumalallinen* kritiikki on *erotukseksi inhimillisestä* kritiikistä ilmaantunut *kritiikkinä, puhtaana kritiikkinä, kriittisenä kritiikkinä*. Vanhan ja uuden testamentin apologian sijaan on astunut herra Bauerin vanhojen ja uusien teosten apologia. Jumalan ja ihmisen, hengen ja lihan, äärettömyyden ja äärellisyyden *teologinen* vastakohtaisuus on muuttunut h e n g e n, k r i t i i k i n eli herra *Bauerin* ja *joukon* tai tämänpuoleisen maailman *materian* väliseksi *kriittis-teologiseksi* vastakohtaisuudeksi. Uskon ja järjen teologinen vastakohta on ratkennut *terveen ihmisymmärryksen* ja puhtaasti kriittisen ajattelun *kriittis-teologiseksi* vastakohtaksi. »Zeit-

schrift für spekulative Theologie»¹⁷⁷ on muuttunut kriittiseksi »Literatur-Zeitungiksi». *Uskonnollinen maailman vapautaja* on vihdoin toteutunut *kriittisenä maailman vapautajana*, herra *Bauerina*.

Herra Bauerin viimeinen vaihe ei ole mikään hänen kehityksensä anomalia, se on tämän kehityksen *paluu* itseensä *vieraantuneisuudestaan*. On selvää, että hetki, jona *jumalallinen kritiikki vieraantui* ja astui ulos itsestään, lankeaa yhteen sen hetken kanssa, jona se kävi osittain uskottomaksi itselleen ja loi jotakin *inhimillistä*.

Absoluuttinen kritiikki on lähtökohtaansa palanneena päättänyt *spekulatiivisen kehäkierron* ja siten *elämänkaarensa*. Tästä eteenpäin sen liike on *puhdasta*, kaiken *joukkomaisen intressin yläpuolelle* kohonnutta *kiertoa sen itsensä piirissä* ja siksi vailla kaikkea mielenkiintoa joukon kannalta.

VII luku

KRIITTISEN KRITIIKIN KIRJEENVAIHTO

1. KRIITTINEN JOUKKO

Missä voisikaan tuntua parem-
malta kuin oman perheensä
sylissä?¹⁷⁸

Kriittinen kritiikki on *absoluuttisessa* olemassaolos-
saan herra *Brunona* julistanut sen *joukkomaisen* ihmis-
kunnan, joka ei ole kriittistä kritiikkiä, *vastakohdakseen*,
olennaiseksi kohteekseen, *olennaiseksi*, koska joukko on
olemassa ad majorem gloriam dei*, kritiikin,
hengenen vuoksi; sen *kohteeksi*, koska joukko on pelk-
kää kriittisen kritiikin *materiaa*. Kriittinen kritiikki on
julistanut suhteensa joukkoon nykyajan *maailmanhisto-
rialliseksi suhteeksi*.

Mitään *maailmanhistoriallista vastakohtaisuutta* ei kui-
tenkaan muodosteta selittämällä, että ollaan vastakoh-
taisudessa koko maailmaan nähden. Voi kuvitella ole-
vansa yleinen kompastuskivi, koska kompastelee taita-
mattomuuttaan. Maailmanhistorialliseen vastakohtaisuus-
teen ei riitä vain se, että julistan maailman *omaksi*
vastakohdakseni, vaan toisaalta on tarpeen, että *maailma*
julistaa minut olennaiseksi vastakohdakseen, käsittelee
minua sellaisena ja *tunnustaa* minut. Tämän tunnustuk-
sen kriittinen kritiikki hankkii itselleen *kirjeenvaihdolla*,
jonka tehtävänä on *todistaa* maailman edessä kriittinen
vapahtajanvirka sekä maailman yleinen *mieliharmi* kriit-
tiseen evankeliumiin nähden. Kriittinen kritiikki on oma
kohteensa *maailman kohteena*. Kirjeenvaihdon on *näytet-
tävä kritiikki sellaisena*, nykyisenä *maailmanintressinä*.

* — jumalan suuremmaksi kunniaksi. *Toim.*

Kriittinen kritiikki käy omasta mielestään *absoluutisesta subjektista*. Absoluuttinen subjekti tarvitsee kulttia. *Todelliseen* kulttiin kuuluvat kolmannet ainekset, uskovaiset yksilöt. *Charlottenburgin pyhä perhe* saa näin osakseen tarpeellisen palvonnan kirjeenvaihtajiltaan. Kirjeenvaihtajat sanovat sille, *mitä se on* ja mitä sen vastustaja, joukko, *ei ole*.

Kritiikki sortuu kuitenkin epäjohdonmukaisuuteen kun tällä tavoin se esittää *mielipiteen* itsestään *maailman mielipiteenä*, kun sen käsite toteutetaan. *Sen itsensä puitteissa* on havaittavissa tietynlaista *joukonmuodostusta*, nimittäin kriittisen joukon muodostumista, jonka yksitaivuisena tehtävänä on olla kriittisten iskusanojen väsymätön kaiku. Johdonmukaisuuden vuoksi tämä epäjohdonmukaisuus on anteeksiannettavaa. Kriittisen kritiikin, joka ei ole kotonaan syntyisessä maailmassa, täytyy toteuttaa omassa kodissaan syntinen maailma.

Kriittisen kritiikin kirjeenvaihtaja, kriittisen joukon jäsen, ei vaella ruusuilla. Hänen tiensä on vaikea, täynnä okaita, kriittinen tie. Kriittinen kritiikki on spiritualistinen herra, puhdasta spontaanisuutta, *actus purus**, se ei siedä mitään *ulkopuolista* vaikutusta. Kirjeenvaihtaja saa siis olla vain *näennäissubjekti*, suhtautua vain *näennäisen itsenäisesti* kriittiseen kritiikkiin, ilmoittaa sille vain *näennäisesti* jotain uutta ja omaa. *Todellisuudessa* hän on vain kritiikin oma *tekele*, sen vain silmänräpäykseksi *esineellistynyttä* ja itsenäistynyttä oman itsensä käsittämistä.

Kirjeenvaihtajat eivät siis lakkaa loputtomasti vakuuttamasta, että kriittinen kritiikki itse *tietää, havaitsee, tuntee, käsittää*, ja näkee sen, mitä sille samassa silmänräpäyksessä tiedotetaan *näennäisyyden* vuoksi. Niinpä esim. *Zerrleder* käyttää seuraavia käänteitä: »Käsitättekö sen?»; »Tiedätte»; »Tiedätte» toisen jos kolmannenkin kerran. »Olette nyt kuulleet tarpeeksi voidaksenne itse havaita.»

Näin Breslaun kirjeenvaihtaja *Fleischhammer*: »Mutta että» jne., »on Teille yhtä vähän kuin minullekin arvoitus». Tai Zürichin kirjeenvaihtaja *Hirzel*: »Tietänette itse-

* — puhdasta toimintaa. *Toim.*

kin.» Kriittinen kirjeenvaihtaja kunnioittaa niin huolekkaasti kriittisen kritiikin absoluuttista käsityskykyä, että hän olettaa käsittämistä sielläkin, missä ei ehdottomasti ole mitään käsitettävää, kuten esim. *Fleischhammer*:

»Käsitätte» (!) »minut täydellisesti» (!), »kun sanon Teille, että voi tuskin mennä ulos kohtaamatta nuoria katolisia hengentmiehiä pitkissä mustissa kaavuissaan ja viitoissaan.»

Aivan, *ahdistuksessaan* kirjeenvaihtajat kuulevat kriittisen kritiikin sanovan, vastaavan, huudahtavan, nauravan!

Niinpä esim. *Zerrleder*: »Mutta — sanotte Te; no hyvä, kuulkaa.» Tai *Fleischhammer*: »Mutta kuulen jo, mitä Te sanotte — tarkoitin tällä vain myös.» Tai *Hirzel*: »Edelmann, tulette huudahtamaan!» Tai muuan Tübingenin kirjeenvaihtaja: »Älkää naurako minulle!»

Kirjeenvaihtajat käyttävät sellaisiakin sanakäänteitä: hehän tiedottavat kriittiselle kritiikille *tosiasioita* ja odottavat siltä *henkistä tulkintaa*, toimittavat sille *premisellä* ja jättävät sen tehtäväksi *johtopäätöksen*, tai jopa *pyytävät siltä anteeksi*, että jauhavat sen jo kauan tuntemia seikkoja.

Näin *Zerrleder*:

»Teidän kirjeenvaihtajanne on mahdollista tarjota vain kuva, tosiasioiden kuvaus. Se *henki*, joka elävöittää näitä asioita, ei toki ole Teille tuntematon.» Tai myös: »Nyt vetänette jo itse johtopäätöksen.»

Näin *Hirzel*:

»Tuskin kuulette vasta minulta sen spekulatiivisen lauseen, että jokainen luomakappale on syntynyt oman vastakohtansa äärimmäisyydestä.»

Joskus taas kirjeenvaihtajien *kokemukset* ovat vain kriittisten *profetointien toteutumista ja vahvistumista*.

Näin *Fleischhammer*: »*Ennustuksenne* on toteutunut.» Tai *Zerrleder*:

»Teille kuvaamani virtaukset Sveitsissä, jotka leviävät yhä laajemmalle, eivät suinkaan ole turmiollisia, vaan ainoastaan *onnekkaita... ne vahvistavat vain Teidän jo usein lausumanne ajatuksen...»* jne.

Kriittinen kritiikki tuntee välistä, että sen on pakko ilmaista kirjeenvaihdannassaan ilmenevä alentuvaisuus ja se motivoi tätä alentuvaisuutta sillä, että kirjeenvaihtaja on onnellisesti selviytynyt jostakin *läksystä*. Niinpä herra Bruno kirjoittaa Tübingenin kirjeenvaihtajalle:

»Omasta puolestani on todellakin epäjohdonmukaista, että vastaan kirjeeseesi... Toisaalta olet taas... tehnyt niin *osuvan huomautuksen, etten voi kieltäytyä pyytämästäsi selityksestä.*»

Kriittinen kritiikki antaa itsensä saada kirjeitä *provinssista*, millä ei tarkoiteta provinssia poliittisessa mielessä, jota tunnetusti ei Saksassa ole missään olemassa, vaan *kriittistä provinssia*, jonka pääkaupunkina on Berliini. *Berliini* on kriittisten patriarkkojen ja pyhän kriittisen perheen tyyssija, kun kriittiset joukot taas asustavat provinssissa. *Kriittiset provinssin asukkaat* uskaltavat kiinnittää *korkeimman kriittisen tahon* huomion itseensä vain kumarruksin ja anteeksipyyntöin.

Niinpä muuan anonyymi kirjeenvaihtaja kirjoittaa herra *Edgarille*, joka pyhän perheen jäsenenä on hänkin huomattava herra:

»Kunnioitettu herral! Toivottavasti löydätte *anteeksipyyntö*näille riveille siitä, että nuoriso liittyy mielellään yhteisiin pyrkimyksiin (*keskinäinen ikäeromme* on vain kaksi vuotta).»

Tämä herra Edgarin ikätoveri luonnenhtii *itseään* ohimennen *uusimman filosofian olemukseksi*. Eikö olekin asiaankuuluvaa, että k r i t i i k k i on kirjeenvaihdossa filosofian o l e m u k s e n kanssa? Kun herra Edgarin ikätoveri vakuuttaa jo menettäneensä *hampaansa*, on tämä vain viittaus hänen *allegoriseen* olemukseensa. Tämä »uusimman filosofian olemus» on »oppinut *Feuerbachilta* asettamaan sivistyksen momentin objektiiviseen näkemykseen». Se antaa heti näytön *sivistyksestään* ja *näkemyksestään* vakuuttamalla samalla herra Edgarille, että se on saanut »*kokonaisnäkemysten* tämän novellista» »Eläkööt lujat periaatteet!», ja tunnustaa samalla avoimesti ettei herra Edgarin tarkoitus ole tullut sille täysin selväksi, sillä saadun kokonaisnäkemysten vakuuttelu halvautuu kysymyksen: »Vai olenko *yleensä väärinkäsittänyt* Teidät?» edessä. Tämän näytteen jälkeen on aivan asiaan-

kuuluvaa, että uusimman filosofian olemus lausahtaa kansanjoukkoihin nähden seuraavaa:

»Meidän on ainakin kerran laskeuduttava alas tutkimaan ja avaamaan sitä taikasolmua, joka sulkee tavallisen ihmisyymmärryksen pääsyn rajoittamattomaan ajatusvirtaan.»

Jos halutaan saada täydellinen käsitys kriittisestä joukosta, niin luettakoon zürichiläisen herra *Hirzelin kirjeenvaihto* (vihko V). Tämä onneton toistaa todella liikkuttavalla oppineisuudella ja ylistettävällä muistilla kriittisiä perusfraaseja. Herra Brunon lempifraasit hänen käymistään taisteluista, suunnittelemistaan ja johtamistaan sotaretkistä eivät puutu. Herra *Hirzel* täyttää tehtävänsä kriittisen joukon jäsenenä varsinkin intoillessaan *profaanista joukosta* ja sen suhteesta *kriittiseen kriitikkiin*.

Hän puhuu joukosta, joka aikoo osallistua historiaan, »puhtaasta joukosta», »puhtaasta kritiikistä», »tämän vastakohtan puhtaudesta»—»niin puhtaan vastakohtan, ettei historiassa ole ollut mitään niin puhdasta»—»*tyytyväisyydestä olennosta*», »joukon täydellisestä tyhjyydestä, pahantahtoisuudesta masentuneisuudesta, sydämettömyydestä, horjuvuudesta, vihasta, katkeruudesta kritiikkiä kohtaan», »joukosta, joka on olemassa vain tehdäkseen vastarintansa kautta kritiikin terävämmäksi ja valppaammaksi». Hän puhuu »kehkeytymisestä äärimmäisestä vastakohtasta käsin», kritiikin ylevyydestä *vihaan* ja muihin sellaisiin maallisiin affekteihin nähden. Herra *Hirzelin* koko panos »*Literatur-Zeitungiin*» rajoittuu tähän kriittisten fraasien runsauteen. Syyttäessään *joukkoa* tyytyväisyydestä pelkkään »asenteeseen», »hyvään tahtoon», »fraasiin», »uskoon» jne. tyytyy hän itse *kriittisen joukon* jäsenenä fraaseihin, »kriittisen asenteensa», »kriittisen uskonsa», »kriittisen hyvän tahtonsa» ilmaisemiseen sekä jättää herroille Bruno ja kumpp. »toiminnan, työn, taistelun» ja »luomisen».

Huolimatta siitä kauheasta kuvauksesta, jonka »kriittisen joukon» edustajat luonnostelevat profaanin maailman ja »kriittisen kritiikin» välisestä maailmanhistoriallisesta jännityksestä, ei ainakaan uskottoman kannalta ole edes todettu tämän *maailmanhistoriallisen* jänni-

tyksen tosiasiaa. Kriittisten »luulojen» ja »aikomusten» palvelushaluinen ja kritiikitön toistaminen todistaa vain-että herran päänäpiintymät ovat myös palvelijan päänäpiintymiä. Muuan kriittisistä kirjeenvaihtajista yrittää tosin todistella *tosiasioista* käsin.

»Näette», kirjoittaa hän pyhälle perheelle, »että 'Literatur-Zeitung' täyttää tarkoituksensa, ts. ettei se löydä *mitään vastakaikua*. Vastakaikua se löytäisi vain, jos se kaikuisi tahdissa ajatuksettomuuden kanssa, jos etenisitte ylväästi käypien kategorioiden sanankäänteiden janitšaarimusiikin kulkusten tahtiin».

Käypien kategorioiden sanankäänteiden janitšaarimusiikin kulkusten tahti! Kuten näette, kriittinen kirjeenvaihtaja yrittää hölkätä ei-»käyvin» sanankääntein. Hänen esityksensä siitä tosiasiaa, ettei »Literatur-Zeitung» saa osakseen *mitään vastakaikua*, on torjuttava täysin *apologeettisena*. Tämä tosiasia voitaisiin päinvastoin esittää siten, että kriittinen kritiikki on *sopuosinnussa* suuren *joukon kanssa*, nimittäin niiden kirjoittajien suuren joukon kanssa, jotka eivät saa osakseen *mitään vastakaikua*.

Ei siis riitä, että *kriittiset* kirjeenvaihtajat suuntaavat kriittiset sanankäänteet sekä »rukouksena» pyhälle perheelle että »pannajulistuksena» joukolle. Tarvitaan *epäkriittisiä, joukkomaisia* kirjeenvaihtajia, tarvitaan *todellisia joukon* edustajia kriittisen kritiikin rinnalle joukon ja kritiikin välisen *todellisen* jännityksen todistamiseksi.

Kriittinen kritiikki antaa näin tilaa myös *epäkriittiselle joukolle*. Se antaa sen luontevien *edustajien käydä kirjeenvaihtoa* itsensä kanssa, tunnustaa joukon ja kritiikin vastakohdan tärkeäksi, absoluuttiseksi ja vastakohdasta vapahtamista pyytävän *ahdistuneen huudon* kahta.

2. »EPÄKRIITTINEN JOUKKO»
JA »KRIITTINEN KRITIIKKI»

a) »PAATUNUT JOUKKO» JA
»TYYYDYTTÄMÄTÖN JOUKKO»

»Joukon» sydämenkovuudella, paatuneisuudella ja sokealla epäuskaisuudella on yksi melko päättävä edustaja. Tämä edustaja puhuu »Berliner Couleurin¹⁷⁹ yksinomaan hegeliläisestä filosofisesta kasvatuksesta».

»Tosi edistys», sanoo hän, »jonka voimme tehdä, piilee yksinomaan todellisuuden tiedostuksessa. Teiltä saamme kuitenkin tietää, että tiedostuksemme ei koskenut todellisuutta, vaan jotakin epätodellista».

Hän sanoo »luonnontiedettä» filosofian perustaksi.

»Hyvä luonnontutkija suhtautuu filosofiin kuten tämä teologiin».

Hän huomauttaa edelleen »Berliinin Couleurista»:

»Luulen, etten ole sanonut liikaa yrittäessäni selittää noiden ihmisten tilaa siitä, että he tosin ovat läpikäyneet henkisen nahaluonnin prosessin, mutteivät ole päässeet eroon vanhasta nahastaan omaksuakseen uudelleenmuodostumisen ja nuorentumisen ainekset.» »Nämä» (luonnontieteelliset ja teolliset) »tiedot meidän on vielä omaksuttava.» »Meille ennen kaikkea tarpeellista maailman- ja ihmistuntemusta ei saada pelkästään ajattelun terävyydellä, vaan kaikkien aistien on oltava myötävaikuttamassa siihen ja kaikkia ihmisen taipumuksia on sovellettava siihen tarpeellisena ja välttämättömänä välineenä, muuten näkemys ja tiedostus pysyvät aina puutteellisina... ja johtavat *moraaliseen kuolemaan*».

Tämä kirjeenvaihtaja makeuttaa kuitenkin kriittiselle kritiikille ojentamansa pillerit. Hän »löytää *Bauerin sanoille* oikean sovellutuksen», on »seurannut *Bauerin ajatuksia*», antaa »*Bauerin sanoa oikein*», ja lopuksi hän ei näennäisesti polemisoi itse kriitikkiiä, vaan siitä erillistä »Berliinin Couleuria» vastaan.

Kriittinen kritiikki tuntee saaneensa osuman ja on muutenkin kaikissa *uskon asioissa* herkkätuntoinen kuin vanhapiika; se ei anna näiden erottelujen ja puolinaisten kunnianosoitusten pettää itseään.

»*Olette erehtyneet*», se vastaa, »mikäli luulette näkeväne puoleessa, jota kuvaatte kirjeenne alussa, *vastustajanne; tunnustakaa mieluummin itsellenne*» (ja nyt seuraa musertava pannaajulistus) »että *olette itse kritiikin vastustajat*»

Onneton! Joukkomainen ihminen! K r i t i i k i n i t s e n s ä vastustaja! Mitä taas tuon *joukkomaisen* polemiikin sisältöön tulee, niin kriittinen kritiikki ilmoittaa *kunnioittavansa* sen kriittistä asennetta *luonnontutkimukseen* ja *teollisuuteen*.

»*Kaikki kunnia luonnontutkimukselle! Kaikki kunnia James Wattille ja* — todella ylevä käänne! — »ei mitään kunniaa niille miljoonille, jotka hän on hankkinut sukulaisilleen».

Kaikki kunnia kriittisen kritiikin kunnialle! Samassa kirjeessä, jossa kriittinen kritiikki syyttää juuri mainitun *Berliinin Couleurin* edustajia siitä, että nämä selviävät helpolla paksuista ja tukevista teoksista tutkimatta niitä, että he ovat *selvittäneet* jonkun teoksen merkityksen huomauttamalla siitä, että se on käänteentekevä jne., selvittää se *itse* yksinkertaisella kunnianosoituksella kaiken luonnontutkimuksen ja *teollisuuden* merkityksen. Klau-suuli, jonka kriittinen kritiikki lisää *luonnontutkimuksen* kunnianosoitusjulistukseen, muistuttaa autuaan ritari *Krugin* ensi ukonvaajaa luonnonfilosofiaa vastaan.

»Luonto ei ole ainoa todellisuus, koska juomme ja syömme sitä sen yksilöllisissä tuotteissa».

Kriittinen kritiikki tietää luonnon *yksilöllisistä tuotteista* sen verran, »että me *syömme* ja *juomme* niitä». Kaikki kunnia kriittisen kritiikin luonnontieteelle!

Kritiikki asettaa johdonmukaiseen tapaan epämukavasti tunkeilevan vaatimuksen vastapainoksi (tutkia »luontoa» ja »teollisuutta») seuraavan kiistämättä henkevän, retorisen huudahduksen:

»Vai» (!) »luuletteko, että *historiallisen* todellisuuden tiedostus on jo *loppuunviety*? Vai» (!) »tunnetteko mitään historian aikakautta, joka on jo *todella* tiedostettu?»

Vai luuleeko kriittinen kritiikki päässeensä edes historiallisen todellisuuden tiedostamisen *alkuun* suljettuaan pois historiallisen liikkeen ulkopuolelle ihmisen teoreettisen ja käytännöllisen suhtautumisen luontoon, luonnontieteen ja teollisuuden? Vai onko se mielestään jo todella tiedostanut jonkun aikakauden tiedostamatta esim. tuon aikakauden teollisuutta, elämän itsensä välitöntä tuotantotapaa? Joka tapauksessa spiritualistinen, *teologinen* kriittinen kritiikki tietää vain — tietää ainakin mielikuvituksessaan — historian poliittiset, kirjalliset ja teologiset suurteot. Kuten se erottaa ajattelun aisteista, sielun ruumiista, oman itsensä maailmasta, samoin se erottaa historian luonnontieteestä ja teollisuudesta, samoin se ei näe historian synnyinsijoja maanpäällisessä karkean-*aineellisessa* tuotannossa, vaan taivaan utuisissa pilvimuodostumissa.

»Paatuneen» ja »kovasydämisen» joukon edustajasta osuvine tukistuksineen ja neuvoineen tehdään selvää julistamalla hänet *joukkomaiseksi materialistiksi*. Eräälle toiselle, vähemmän pahantahtooselle, vähemmän joukkomaiselle kirjeenvaihtajalle, joka tosin panee kriittiseen kritiikkiin toiveita pitämättä sitä kuitenkin tyydyttävänä, ei käy sen paremmin. »Tyydyttämättömän» joukon edustaja kirjoittaa:

»Silti minun on tunnustettava, ettei lehtenne ensimmäinen vihko ollut *lainkaan tyydyttävä*. Olimme toki odottaneet jotain muuta.»

Kriittinen patriarkka vastaa omassa persoonassaan:

»Tiesin etukäteen, ettei se tyydyttäisi odotuksia, koska kykenin melko helposti arvaamaan nämä odotukset. Ihmiset ovat niin uupuneita, että haluavat *kaikki yhdellä kertaa*. Kaikki? Eil Mikäli mahdollista, kaikki ja ei mitään samalla kertaa. Kaikki, josta ei ole vaivaa, kaikki, joka voidaan omaksua käymättä läpi kehitystä, kaikki, joka on läsnä yhdessä sanassa.»

Tyytymättömyydessään »joukon» asiaankuulumattomiin vaatimuksiin, joukon, joka vaatii periaatteeltaan ja luonnontaipumuksiltaan »*mitäänantamattomalta*» kriitiltä *jotakin*, jopa *kaikkea*, kertoo kriittinen patriarkka vanhojen herrojen tapaan *anekdotin*. Äskettäin on kuulemma muuan berliiniläinen *tuttava* valitellut katkerasti hänen kirjoitustensa monisanaisuutta ja laveaa seikka-peräisyyttä (herra Bruno väentää tunnetusti vaikka kuinka pienestä näennäisen ajatuksen minimistä moniarkkisen teoksen). Herra Bauer lohdutti tätä lupaamalla lähettää tälle omaksumisen helpottamiseksi kirjan painamiseen tarvittavan painomusteen pieneksi palloksi muotoiltuna. Patriarkka selittää »teostensa» laveuden johtuvan painomusteen harvasta jakautumisesta, aivan kuten hän selittää »Literatur-Zeitungsinsa» tyhjyyden johtuvan »profaanin joukon» tyhjyydestä, joukon, joka täyttääkseen itsensä haluaisi nielaista Kaiken ja Ei-mitään yhdellä kertaa.

Yhtä vähän kuin ollaan havaitsematta tähänastisten selostusten tärkeyttä, yhtä vähän voidaan nähdä mitään *maailmanhistoriallista vastakohtaa* siinä, että kriittisen kritiikin yksi joukkoomainen *tuttava* julistaa sen ontoksi,

se taas hänet epäkriittiseksi, etteivät toisen tuttavan odotukset täyty »Literatur-Zeitungissa» ja että kolmas tuttava ja perheystävä havaitsee kritiikin teokset liian laveiksi. Kuitenkin tuttava n:o 2, joka hellii odotuksia ja perheystävä n:o 3, joka ainakin haluaa oppia tuntemaan kriittisen kritiikin salaisuudet, muodostavat siirtymän kritiikin ja »epäkriittisen joukon» sisällökkäämpään ja jännittyneempään keskinäissuhteeseen. Yhtä julma kuin k r i t i k k i on »sydämensä paaduttanutta» joukkoa vastaan, jolla on vain »tavallista ihmisymmärrystä», yhtä alentuvaksi havaitsemme sen vastakohtaisuudesta *vapahduttamista* kerjäävää joukkoa kohtaan. Joukko, joka lähestyy murtunein sydämin, katuvaisin mielin ja nöyrässä hengessä kritiikkiä, saa kelpo pyrkimystensä palkinnoksi moniaan *punnitun, profetallisen* ja *rehdin* sanan.

b) »PEHMEÄSYDÄMINEN» JA
»LUNASTUKSEN TARPEESSA OLEVA»
JOUKKO

Sentimentaalisen, sydämellisen, lunastuksen tarpeessa olevan joukon edustaja rukoilee ja maanittelee kriittiseltä kritiikiltä ystävällistä sanaa sydäimestä lähtevin vuodatuksin, kumarruksin ja silmäinpyörittelyin seuraavaan tapaan:

»Miksi kirjoitan Teille tätä, miksi puolustaudun edessäanne? Koska *kunnioitan* Teitä ja siksi *toivon* Teidän *kunnioitustanne*; koska olen Teille mitä suurimman *kiitoksen* velkaa henkisestä kehityksestäni ja *rakastan* siksi Teitä. *Sydämeni* pakottaa minua *puolustautumaan* Teidän edessäanne..., Teidän, joka olette moittinut minua... *Kaukana* siitä että haluaisin *tunkeutua* seuraanne; *itsekseni* päätellen olen ajatellut, että *osanoton* todistus Teidän muuten vielä vähän tuntemanne miehen taholta saattaisi toki olla Teistä *ilahduttavaa*. *En millään muotoa luule*, että Te vastaisitte tähän kirjeeseen: en halua riistää Teiltä aikaa jonka voisitte käyttää paremmin, enkä sälyttää harteillenne taakkaa, enkä myöskään asettua alttiiksi sille, että jokin, jota *toivoisin*, jäisi toteutumatta. *Te voisitte* tulkita kirjeeni *sentimentaalisuuden, tunkeilevaisuu-*

den tai turhamaisuuden» (!) »osoitukseksi tai miksi haluatte; vastannette tai ette, en voi vastustaa halua lähettää tätä kirjettä ja toivon vain, että voitte ymmärtää *hyvansuopuuden*, joka minulle on sanellut sen.»

Aivan kuten jumala aikoinaan armahti *henkisesti köyhät*, tämä joukkomainen, mutta nöyrä ja kriittistä armahdusta anova kirjeenvaihtajakin näkee toiveensa täytetyksi. Kriittinen kritiikki vastaa hänelle hyvää tarkoittaen. Enemmänkin! Se antaa hänelle *mitä syvällisimmät* selitykset hänen tiedonjansonsa kohteista.

»Kaksi vuotta sitten», opettaa kriittinen kritiikki, »oli hyvä muistuttaa kahdeksannentoista vuosisadan ranskalaisten valistuksesta, jotta myös nämä *kevyet joukot* voisivat toimia tuolloin käytävässä taistelussa. Nyt on kyse jostain *aivan muusta*. Totuudet vaihtuvat nyt hyvin nopeasti. Mikä silloin *oli paikallaan*, on nyt *laiminlyöntiä*.»

Tietysti oli silloinkin vain *laiminlyöntiä*, mutta laiminlyöntiä *paikallaan*, kun absoluuttinen kritiikki omassa korkeassa persoonassaan (ks. »Anekdota» II, s. 89)¹⁸⁰ nimitti näitä *kevyitä joukkoja* »*pyhimyksiksemme*», »*profeetoiksemme*», »*patriarkoiksemme*» jne. Kuka nimittäisi *kevyitä joukkoja* »*patriarkkojen*» *joukoiksi*? Oli erehdys *paikallaan*, kun kritiikki puhui innokkaasti siitä itsekieltämyksestä, siveellisestä energiasta ja innoituksesta, jolla nämä *kevyet joukot* »*olivat* koko elämänsä aikana ajatelleet, tutkineet totuutta ja tehneet työtä totuuden puolesta». Oli »*erehdys*», kun kritiikki »*Paljastettu kristillisyyden teoksen esipuheessa selitti* että nämä *kevyet* joukot *olivat näyttäneet voittamattomilta ja jokainen asian tunteva kykenisi etukäteen havaitsemaan* että ne *repisivät maailman liitoksistaan*» ja että oli »*näyttänyt epäilemättömältä, että niiden onnistuisi antaa maailmalle uusi muoto*». Näiden *kevyiden joukkojenko*?

Kriittinen kritiikki opettaa edelleen *sydämellisen joukon*» tiedonhaluista edustajaa:

»Vaikka ranskalaisten *uudeksi* historialliseksi ansioksi onkin luettava heidän yrityksensä esittää sosiaalinen teoria, ovat heidän *mahdollisuutensa silti nyt ammennettu tyhjiin*; heidän uusi teoriansa ei ollut vielä *puhdas*, heidän sosiaaliset kuvitelmansa, heidän *rauhallinen demokratiansa* eivät vielä ole laisinkaan vanhan järjestyksen edellytyksistä vapaita.»

Kritiikki tarkoittaa tässä — jos se nyt yleensä tarkoittaa jotakin — *fourierismia*, ja eritoten »*Démocratie pacifique*»¹⁸¹ fourierismia. Mutta kaukana siitä, että viimeksimainittu olisi ranskalaisten »sosiaalista teoriaa». Ranskalaisilla on *sosiaalisia teorioita*, eikä *yksi* sosiaalinen teoria. »*Démocratie pacifique*» saarnaama vesitetty fourierismi ei ole mitään muuta kuin filantrooppisen porvariston erään osan sosiaalista oppia; kansa on *kommunistista* ja vieläpä lukuisiin eri ryhmäkuntiin jakautunutta. Näiden eri sosiaalisten värisävyjen tosi liike ja niiden muokkaaminen ei ainoastaan ole *tyhjentyvä*, vaan se vasta *alkaa* kunnolla nyt. Mainittu liike ei kuitenkaan päädy puhtaaseen, ts. abstraktiin *teoriaan* kuten kriittinen kritiikki toivoisi, vaan aivan *käytännölliseen käytäntöön*, joka vähät välittää kritiikin kategorisista kategorioista.

»Ei mikään kansakunta», lavertelee kritiikki edelleen, »ole *tähän mennessä* toista edellä. Jos jokin saa toisiin nähden henkisen yliotteen., tulee se olemaan se kansakunta, joka kykenee kritisoi-maan itseään ja toisia ja tiedostamaan yleisen rappion syyt».

Jokainen kansakunta on *tähän mennessä jossakin suhteessa* toista edellä. Mutta jos kriittinen profetointi on oikeassa, ei mikään kansakunta *tule* koskaan olemaan toista edellä, sillä kaikki Euroopan sivilisoituneet kansat — englantilaiset, saksalaiset, ranskalaiset — »*kritisoi- vat*» nyt »itseään ja toisia» ja »kykenevät tiedostamaan yleisen rappion syyt». Ja lopuksi on tyhjää *tautologiaa* sanoa, että »kritisointi», »tiedostaminen», *henkinen* toiminta antaa *henkisen yliotteen*. Kritiikki, joka asettuu äärettömällä itsetietoisuudella kansakuntien yläpuolelle ja odottaa niiden anovan polvillaan valaisua, osoittaa vasta tällä karrikoidulla kristillis-germaanisella idealis- milla todella sen, että se on vielä korviaan myöten *saksalaisen nationalismin* sonnassa.

Ranskalaisilla ja englantilaisilla kritiikki ei ole abstrakti, tuonpuoleinen persoonallisuus ihmiskunnan ulkopuolella, se on yksilöiden *todellista inhimillistä toimintaa*, yksilöiden, jotka ovat yhteiskunnan työtätekeviä jäseniä ja jotka ihmisinä kärsivät, tuntevat, ajattelevat ja toimivat. Siksi heidän kritiikkinsä on samalla käytän-

nöllistä, heidän kommunisminsa on sellaista sosialismia, jossa he osoittavat käytännölliset, kouriintuntuvat toimenpiteet, jossa he eivät vain ajattele vaan ennemminkin toimivat; heidän kritiikkinsä on olemassaolevan yhteiskunnan elävää, todellista kritiikkiä, »rappion» syiden tiedostamista.

Kriittisen kritiikin annettua valistusta joukon tiedonhaluiselle jäsenelle voi se oikeutetusti sanoa »Literatur-Zeitungistaan»:

»Tässä harjoitetaan *puhdasta*, havainnollista, asiaankuuluvaa, mitään omaa lisäämätöntä kritiikkiä».

Tässä »ei anneta *mitään itsenäistä*», tässä *ei yleensä* anneta mitään paitsi *mitäänantamatonta kritiikkiä*, toisin sanoen kritiikkiä, joka päättyy äärimmäiseen epäkritiikkiin. K r i t i i k k i antaa painaa alleviivattuja kohtia ja saavuttaa kukoistuksensa *ekserpteissä*. *Wolfgang Menzel* ja *Bruno Bauer* ojentavat toisilleen veljenkättä, ja kriittinen kritiikki on siinä, missä *identiteettifilosofia* oli tämän vuosisadan ensi vuosina *Schellingin* protestoidessa sitä joukkomaista oletusta vastaan, että hän muka saluaisi antaa jotain muuta kuin *puhdasta, läpeensä filohofista* filosofiaa.

c) ARMON VUODATUS JOUKON YLLE

Pehmeäsydäminen kirjeenvaihtaja, jonka opettamisessa äsken viivähdimme, oli *mukavassa* suhteessa kritiikkiin. *Joukon* ja *kritiikin* välinen jännitys esiintyi hänessä vain idyllisessä muodossa. Molemmat *maailmanhistoriallisen* vastakohtaisuuden puolet suhtautuivat toisiinsa *hyväntahtoisesti* ja *kohteliaasti*, siispä *eksoteerisesti*.

Epäterveellisessä, mieltä horjuttavassa vaikutuksessaan joukkoon ilmenee kriittinen kritiikki vasta eräessä kirjeenvaihtajassa, jolla jo on yksi jalka kritiikissä, toinen taas vielä profaanissa maailmassa. Hän edustaa »joukkoa» sen *sisäisessä* taistelussa kritiikin kanssa.

Monin kohdin hänestä näyttää, että »herra Bruno ja hänen ystävänsä eivät ymmärrä *ihmiskuntaa*», että nämä

»ovat niitä varsinaisesti sokaistuja». Tosin hän korjaa heti itseään:

»Minulle on tietysti *päivänselvää*, että Te olette oikeassa ja että ajatuksenne ovat tosia, mutta, *suokaa anteeksi*, kansa ei myöskään *ole* väärässä... Aivan niin! Kansa on oikeassa... En voi kiistää, ettettekö Te olisi oikeassa... En todellakaan tiedä, mihin tämä kaikki vie. Te tulette sanomaan... no, pysy toki kotona... Voi, en enää voi... Voi... tässä loppujen lopuksi *tulee hulluksi*... Suvaitkaa *hyväksyä*... Uskokaa minua, saatu tieto tekee monasti ihmisen niin *tyhmäksi*, että on ikään kuin myllynpyörä pyörisi päässä.»

Myös eräs toinen kirjeenvaihtaja kirjoittaa, että hän *»välistä menettää käsityskykynsä»*. Näkee, että tässä joukkomaisessa kirjeenvaihtajassa *kriittinen armo tekee työtään*. Vaivainen matonen! Synnillinen joukko vetää häntä yhtäänne, kriittinen kritiikki toisaanne. Ei saavutettu tieto suista tätä kriittisen kritiikin katekumeenia tähän sekavuustilaan, vaan *uskon-* ja *omantunnonkysymys*; joko kriittinen Kristus tai kansa, jumala tai maailma, Bruno Bauer ystävineen tai profaani joukko! Samoin kuin *jumalallisen* armon vuodatusta edeltää synnintekijän äärimmäinen kurjuus, samoin myös musertava *tyhmistyminen* toimii *kriittisen* armon edeltäjänä. Ja kun armo lopulta lankeaa, niin valittu ei tosin menetä tyhmyyttä, mutta kylläkin *tietoisuutensa tyhmyydestä*.

3. EPÄKRIITTIS-KRIITTINEN JOUKKO ELI KRITIIKKI JA »BERLINER COULEUR»

Kriittinen kritiikki ei ole onnistunut esittämään itseään ihmiskunnan joukon *olennaisena vastakohtaisuutena* ja näin samalla *olennaisena kohteena*. Paitsi *uppiniskaisen* joukon edustajia, jotka soimaavat kriittistä kritiikkiä sen *kohteettomuudesta* ja antavat sen ymmärtää mitä kohteliaimmalla tavalla, ettei se vielä ole läpikäynyt henkistä *»sulkaatoprosessia»* ja että sen täytyy ennen kaikkea hankkia itselleen tukevaa tietoutta, saimme tutustua vielä kahteen kirjeenvaihtajaan. *Pehmeäsydäminen* kirjeenvaihtaja ei muodosta mitään kritiikin *vastakohtaa* ja silloin hänen varsinainen kriittiseen kritiikkiin lähentymisensä perusta on *puhtaasti henkilökohtainen*.

Hän haluaa, kuten hänen kirjeistään jatkossa käy ilmi, varsinaisesti vain yhdistää pieteettinsä herra Arnold Rugea kohtaan pieteettiin herra *Bruno Baueria* kohtaan. Tämä sovitteluyritys tekee kunniaa hänen hyvälle sydämelleen. Se ei kuitenkaan missään tapauksessa edusta *joukkomaista intressiä*. Viimeksi esiintyvä kirjeenvaihtaja ei taas enää ollut joukon *todellinen* jäsen, hän oli kriittisen kritiikin katekumeeni.

Yleensäkin *joukko* on *epämääräinen* objekti, joka näin ollen ei voi harjoittaa määrättyä toimintaa eikä astua määrättyyn suhteeseen. *Joukolla* yleensä, joka on kriittisen kritiikin kohteena, ei ole mitään yhteistä *todellisten* joukkojen kanssa. Nämä puolestaan muodostavat hyvin joukkomaisia vastakohtaisuuksia keskenään. *Kriittisen kritiikin* joukko on sen itsensä »tekemä», samaan tapaan kuin luonnontutkija sen sijaan että puhuisi määrättyistä kasvien ja eläinten luokista asettaisi luokan yleensä vastakohtakseen.

Tämän *abstraktin* joukon, oman aivokummituksensa ohella *kriittinen kritiikki* tarvitsee siis vielä *määrätyn*, empiirisesti osoitettavan, ei vain verukkeellisen *joukon*, omatakseen todella joukkomaisen vastakohtan. Tämän joukon pitää nähdä kriittisessä kritiikissä sekä oma *olemuksensa* että samalla *oman olemuksensa tuhoaminen*. Sen täytyy pyrkiä olemaan kriittistä kritiikkiä, ei-joukkoa, *voimatta toteuttaa* tätä pyrkimystään. Tämä kriittisepäkriittinen joukko on yllä mainittu »*Berliner Couleur*». Kriittisen kritiikin parissa vakavasti askarteleva ihmiskunnan *joukko* rajoittuu yhteen berliiniläiseen yhdistykseen.

»*Berliner Couleur*» (kriittisen kritiikin »*olennainen kohde*», jota se aina ajattelee ja jonka se luulee aina ajattelevan sitä itseään) koostuu, sikäli kun tiedämme, muutamista *ci-devant** *nuorhegeliläisistä*, joihin kriittinen kritiikki valaa oman väittämän mukaan toisaalta horror vacuini**, toisaalta *mitättömyyden* tunteen. Emme tutki asiaintilaa, vaan jättäydymme *kriittisen lausuntojen* varaan.

* — entisistä. *Toim.*

** — tyhjyyden kammo. *Toim.*

Kirjeenvaihdon päätarkoituksena on kritiikin ja »Berliner Couleurin» maailmanhistoriallisen suhteen esittäminen *lavealti* yleisölle, tuon suhteen syvän merkityksen paljastaminen, sen osoittaminen, miksi kritiikin täytyy välttämättä olla julma tätä »joukkoa» kohtaan ja lopuksi sen näennäisyyden synnyttäminen, että *koko maailma* seuraa ahdistuneesti tätä antagonismia ilmaisten olevansa milloin kritiikin menettelyn puolesta, milloin sitä vastaan. Niinpä *absoluuttinen* kritiikki kirjoittaa esim. eräälle kirjeenvaihtajalle, joka on ottanut kantaa »Berliner Couleurin» puolesta:

»Tuollaisia seikkoja olen *jo niin usein* kuullut, että olen päättänyt olla enää ottamatta niitä huomioon.»

Maaailma ei aavista kuinka usein se on ollut tekemisissä *tuollaisten* kriittisten seikkojen kanssa.

Kuulkaamme nyt, mitä muuan *kriittisen* joukon jäsen kertoo »Berliner Couleurista»:

»Jos joku tunnustaakin Bauerit'» (pyhä perhe on aina tunnustettava *pêle-mêle**), »alkoi hänen** vastauksensa, — 'niin juuri *minä*. Mutta 'Literatur-Zeitung'! Oikeudenmukaisuus on yli kaiken!'. Minusta oli kiinnostavaa kuulla, mitä muuan näistä radikaaleista, näistä vuoden 42 viisasteliijoista, ajatteli teistä...»

Tämän jälkeen tiedotetaan, että tuo onneton löysi kaikenlaista moitittavaa »Literatur-Zeitungista».

Herra Edgarin novelli »Kolme kelpo miestä» oli hänestä raaka ja liioitteleva. Hän ei käsittänyt, että *sensuuri* on enemmän sisäistä kuin ulkoista taistelua, kuin taistelua mies miestä vastaan. Tällaiset ihmiset eivät viitsi nähdä vaivaa syventyä itseensä ja asettaa *sensuurin kannalta kelpaamattoman fraasin* sijaan *hienosti* ilmaistua, kaikinpuolin muotoiltua *kriittistä ajatusta*. Herra Edgarin artikkeli Béraudista oli hänestä perustelematon. Kriittisen reportoijan mielestä se on perusteltu. Tosin hän tunnustaa: »*En tunne Béraudin kirjaa.*» Sitä vastoin hän *uskoo*, että herra Edgarin on *onnistunut* jne., ja uskohan tunnetusti tekee autuaaksi. »Ylipäänsä», jatkaa kriittinen uskovainen edelleen, »hän ('Berliner

* — kasapäissä. *Toim.*

** — kirjeenvaihtajan keskustelukumppani, joka on »Berliner Couleurin» kannalla. *Toim.*

Couleurin' kuuluva) *ei ole lainkaan tyytyväinen* Edgarin juttuihin.» Hänen mielestään myös »*Proudhonia* ei ole käsitelty riittävän *perusteellisella* vakavuudella». Tässä kohtaa raportoi ja luovuttaa herra Edgarille todistuksen:

»*Tosin kyllä tunnens*» (?) »Proudhonin, *tiedän että* Edgar on ottanut esitykseen Proudhonilta *luonteenomaiset* kohdat ja järjestänyt ne perätysten havainnollisella tavalla.»

Ainoa syy siihen, miksi herra Edgarin niin *erinomainen* Proudhonin kritiikki ei tyydytä noita herroja, voi raportoijan mielestä olla vain se, *ettei* herra Edgar *ole laskenut irti mitään myrskyä* omaisuuden ylle. Eikä siinä kaikki. Ajatelkaahan, vastustajan mielestä herra Edgarin artikeli »*Työväenliitosta*» on *merkityksetön*. Raportoi ja lohduttaa herra Edgaria:

»Tietenkään artikkelissa ei ole mitään *itsenäistä* ja nämä ihmiset ovat todella palanneet takaisin *Gruppen* kannalle, jolla he tosin ovat *aina olleet*. *K r i t i i k i n* pitää heidän mielestään antaa, antaa ja antaa!»

Ikään kuin kritiikki ei olisi antanut meille aivan uusia kielitieteellisiä, historiallisia, filosofisia, kansantaloudellisia ja juristisia keksintöjä! Ja se on niin vaatimaton, että antaa sanoa, *ettei* se anna mitään *itsenäistä!* Jopa kriittinen kirjeenvaihtajamme on antanut jotakin tähänastiselle mekaniikalle tuntematonta, kun hän antaa ihmisten *palata samalle* kannalle, jolla he ovat aina *olleet*. Viittaus *Gruppen* kantaan on taitamaton. Gruppe kysyi muuten herra Brunolta kurjassa brošyyrissään, joka ei ole mainitsemisen arvoinen, mitä kriittistä herra Bruno saattaisi antaa *spekulatiivisesta logiikasta*. Herra Bruno viittasi tuleviin sukupolviin ja —

»*tyhmä odottaa vastausta*»¹⁸².

Kuten jo jumala rankaisi uskotonta faaraota siten että paadutti tämän sydämen *eikä pitänyt tarpeellisena* valistaa tätä, samoin raportoi ja vakuuttaa:

»He eivät näin ollen ole *lainkaan arvoisia* näkemään Teidän 'Literatur-Zeitunginne' sisältöä tai tietämään siitä.»

Ja sen sijaan että neuvoisi ystäväänsä Edgaria hankkimaan itselleen ajatuksia ja tietoa, antaa hän neuvoksi:

»Edgar hankkikoon itselleen *fraaatsäkin* ja poimikoon sieltä umpimähkään fraaseja saavuttaakseen yleisön parissa vastakaikua herättävän tyylin.»

»Tiettyä raivoa, pahansuopaisuutta, sisällyksettömyyttä, ajatuksettomuutta, asian aavistelua jota pidemmälle ei päästä, viheliäisyyden tunnetta» koskevien vaakuuttelujen ohella — kaikki nämä epiteetit, sehän on selvää, koskevat »Berliner Couleuria» — pyhälle perheelle laaditaan seuraavantapaisia elogeja:

»Asian läpitukenava käsittelyn helppous, kategorioiden hallinta, tutkimustyöllä saavutettu syvälinen näkemys, lyhyesti: *herruus k o h t e i d e n* yli. Hän» (ihminen »Berliner Couleurista») »selvittää helposti välinsä asian kanssa, kun taas Te teette itse asian helpoksi.» Tai: »Te harjoitatte 'Literatur-Zeitungissa' puhdasta, havainnollista, asioihin käyvää kritiikkiä.»

Ja lopuksi kuullaan:

»Olen kirjoittanut Teille kaikesta tästä niin seikkaperäisesti, koska tiedän että *tuotan iloa* Teille ilmoittamalla ystävänä mieliteet. Näette tästä, että 'Literatur-Zeitung' täyttää tarkoituksensa.»

Sen tarkoituksena on olla vastakohdassa »Berliner Couleurin» kanssa. Kun olemme juuri kokeneet »*Berliner Couleurin*» *polemiikin* kriittistä kritiikkiä vastaan ja »Berliner Couleurin» tästä saamat läksytykset, niin nyt saamme kaksinaisen kuvauksen sen pyrkimyksistä saada armoa kriittiseltä kritiikiltä.

Muuan kirjeenvaihtaja kirjoittaa:

»Tuttavani Berliinissä sanoivat minulle ollessani vuoden alussa siellä, että Te torjuitte ja piditte kaikki loitolla, eristädyitte täysin ja vältitte kaikkea lähentymistä, kaikkea seurustelua tahallisesti. En tietenkään voi tietää, kummassa osapuolella vika on.»

Absoluuttinen kritiikki vastaa:

»Kritiikki *ei ota kantaa*, ei halua omaa puoluettaan, se on *yksin* — yksin silloin, kun se syventyy *omaan*» (!) »kohteeseensa ja yksin silloin, kun se asettuu sitä vastaan. Se *irroittautuu* *kaikesta*.»

Aivan kuten kriittinen kritiikki lunlee kohottautuvansa kaikkien dogmaattisten vastakohtaisuuksien yläpuolel-

le asettaessaan todellisten vastakohtaisuuksien tilalle kuvitellut *itseään ja maailmaa, pyhää henkeä ja profaania joukkoa* koskevat vastakohtat, aivan samoin se luulee kohoavansa *puolueiden yläpuolelle* pudotessaan *puoluekannan alapuolelle*, asettaessaan itsensä *puolueena* muuta ihmiskuntaa vastaan ja keskittäessään kaiken mielenkiinnon herra Brunon ja kumpp. henkilöllisyyteen. Kritiikki istuu yksinäisyydessä *abstraktion* valtaistuimella ja kun se askarteleo näennäisesti jonkin *kohteen* parissa se ei itse asiassa astu kohteettomasta yksinäisyydestään ulos todella *yhteiskunnalliseen todellista kohdetta* koskevaan suhteeseen, sillä *sen kohde* on vain *sen kuvittelun* kohde, vain kuviteltu kohde. Tämän kriittisen *tunnustuksen* totuuden osoittaa koko esityksemme. Yhtä oikein se määrittää *abstraktionsa* luonteen *absoluuttiseksi* abstraktioksi siten, että se »*irroittautuu kaikesta*»; siispä juuri tämä *ei-min-kään irroittautuminen kaikesta, kaikesta* ajattelusta, havainnoinnista jne. on *absoluuttista järjettömyyttä*. Muuten, yksinäisyys jonka se saavuttaa kiitos irroittautumisen, abstrahoitumisen *kaikesta*, on yhtä vähän vapaa kohteesta, josta se abstrahoi, kuin *Origenes* oli vapaa *sukupuolielimestä*, jonka hän *irroitti* itsestään.

Toinen kirjeenvaihtaja alkaa kuvaamalla erästä »Berliner Couleuriin» kuuluvaa miestä, jonka hän on nähnyt ja jonka kanssa keskustellut, »apeamieliseksi», »masentuneeksi», »kyvyttömäksi enää avaamaan suutaan»—vaikka hän aiemmin aina oli »valmis hyvinkin *röyhkeään* sutkaukseen»— ja »arkamaiseksi». Tämä »Berliner Couleurin» jäsen kertoo kirjeenvaihtajalle ja tämä taas kriitikille:

»Hän ei voinut käsittää, miten sellaiset ihmiset kuin Te molemmat, jotka sentään kunnioitatte humanismin periaatetta, voitte käyttäytyä niin eristäytyvään, niin luotaantyöntävään, ja jopa ylimieliseen tapaan.» Hän ei tiennyt, »miksi on joitakin, jotka, niin kuin näyttää, aikaansaavat tarkoituksella hajaannusta. Mehän olemme kaikki samalla kannalla, me *kunnioitamme* kaikki äärimmäisyyttä, kritiikkiä, kykenemme kaikki, jos emme synnyttämään, niin ainakin käsittämään ja käyttämään äärimmäistä ajatusta». Hän »ei näe tässä hajaannuksessa muuta johtavaa periaatetta kuin egoismin ja ylimielisyyden».

Nyt kirjeenvaihtaja lisää hyvittäväen sanasen:

»Eivätkö sitten ainakin jotkut ystävistämme ole käsittäneet kritiikkiä tai ehkä *kritiikin hyvää tahtoa*... 'ut desint vires, tamen est laudanda voluntas'*. »

Kritiikki vastaa seuraavin *antiteesein* itsensä ja »Berliner Couleurin» välillä:

»On *erilaisia* kritiikin kantoja». Nuo herrat »luulevat saaneensa kritiikin taskuunsa», kritiikki taas »tuntee ja soveltaa todella kritiikin mahtia», ts. se ei pidä sitä taskussa. Ensimmäisille kritiikki on puhdasta muotoa, kritiikille taas »*sisällöllisintä*, oikeastaan ainoa *sisällöllinen*». *Samoin* kuin absoluuttinen ajattelu kriittinen kritiikki pitää itseään koko todellisuutena. Se ei näin ollen havaitse *itsensä ulkopuolella* mitään sisältöä, se ei näin ollen ole *todellisten*, kriittisen subjektin ulkopuolella oleskelevien kohteiden kritiikkiä, vaan se itse *tekee* kohteen, se on absoluuttinen *subjekti-objekti*. Edelleen: »Ensimmäinen kritiikin laji asettautuu sanankäantein kaiken yläpuolelle, asioiden tutkimisen yläpuolelle, toinen irroitautuu *kaikesta* sanankäantein». Ensimmäinen laji on »*tietämättömän viisas*», toinen on »aina oppiva». Toinen on joka tapauksessa epäviisas ja oppii par ça, par là**, mutta vain näennäisesti, vain singotakseen pinnallisesti opitun omana sen keksimänä viisautena, »iskusanana» joukkoa vastaan ja muuttaen opitun kriittis-kriittiseksi järjettömyydeksi.

Ensimmäisille ovat sellaiset sanat kuin »äärimmäinen», »mennä edelleen», »ei mennä tarpeeksi pitkälle» merkityksellisiä ja korkeimpia palvottuja kategorioita, jälkimmäinen *tutkailee näkökannat* eikä soveltaa niihin mainittujen abstraktien kategorioiden *mittoja*.

Kritiikki n:o 2:n huudahdukset siitä, ettei nyt voi enää olla puhetta politiikasta ja että filosofiasta on selvitty, sen sosiaalisten järjestelmien laiminlyönti sekä kehittyneet sellaisilla sanoilla kuin »fantastinen», »utopistinen» jne.— mitä muuta tämä kaikki on kuin *kriittisesti korjattua* »pidemmälle menemisen», »tarpeeksi-pitkälle menemättömyyden» muunnelmaa? Ja sen »mitat» kuten »*historia yleensä*», »*kritiikki yleensä*»

* — vaikka kykyä puuttuukin, niin tahto on kiitettävä. *Toim.*

** — siellä täällä. *Toim.*

sä», »kohteiden yleistys», »vanha ja uusi», »kriitikki ja joukko», »näkökantojen tutkailu» — lyhyesti, kaikki sen iskusanat, eivätkö ne ole kategorioista, vieläpä abstraktisista *kategorioista tekaistuja mittoja!*?

»Ensin mainittu on teologinen, pabansuopa, kateellinen, pikkumainen, suuriluuloinen, jälkimmäinen on kaiken tämän *vastakohta.*»

Sen jälkeen kun kriitikki on ylistänyt itseään tusinan kertaa yhdessä hengenvedossa ja ominut itselleen kaiken sen mikä »Berliner Couleurilta» puuttuu samaan tapaan kuin jumala on kaikkea sitä *mitä ihminen ei ole*, todistaa se itsestään:

»Se saavutti selvyuden, opinhalun ja rauhan, jossa se on *koskematon ja voittamaton.*»

Se voi kunnioittaa vastakohtaansa, »Berliner Couleuria», »korkeintaan *olympisella naurulla*». Tämä nauru — totunnaisella perusteellisuudella kriitikki kehittelee, mitä tämä *nauru* on ja mitä se ei ole —, »tämä nauru ei ole mitään ylimielisyyttä». Ei millään muotoa! Se on kieltämisen kieltämistä. Se on »*vain se prosessi, jota kriitikon on mielihyvällä ja sielunrauhalla sovellettava alempiasteista kantaa kohtaan, joka luulee olevansa samanarvoinen sen kanssa*» (Mitä suuriluuloisuutta!). Siis kun kriitikko nauraa, *soveltaa* hän *prosessia!* Ja »*sielunrauhassaan*» ei hän sovelta *nauramisen prosessia henkilöitä* kohtaan, vaan *näkökantaa* kohtaan! Jopa *nauraminen* on *kategoria*, jota hän soveltaa, ja joka hänen jopa *täytyy* soveltaa!

Maailman ulkopuolinen kriitikki ei ole mitään *todellisen*, ts. *nykyisessä yhteiskunnassa elävän, kärsivän, sen vaivoihin ja iloihin osallistuvan inhimillisen subjektin olemustointaa*. *Todellinen* yksilö on vain *aksidenssi*, kriittisen kriitikin mainen astia, jossa kriitikki ilmentyy *ikuisena substanssina*. Ei ihmisyksilön kriitikki, vaan *kriitikin epäinhimillinen yksilö* on subjekti. Kriitikki ei ole *ihmisen ilmausta*, vaan *ihminen on kriitikin vieraantumista*; kriitikko elää näin täysin yhteiskunnan ulkopuolella.

»Voiko kriitikko elää samassa yhteiskunnassa, jota hän kritisoi?»

Olisi kysyttävä päinvastoin: Eikö hänen pidä elää tässä yhteiskunnassa, eikö hänen itsensä pidä olla tämän yhteiskunnan elämänilmaus? Miksi kriitikko *myy* henkensä tuotteet, kun kerran hän näin tekee nyky-yhteiskunnan huonoimman lain omaksi laikseen?

»K r i i t i k k o ei edes saa uskaltautua paneutumaan *henkilökohtaisesti* yhteiskuntaan.»

Siksi hän luo itselleen *pyhän perheen* samoin kuin yksinäinen jumala pyrkii korvaamaan ikävystyttävän erittymisensä kaikesta seurasta pyhän perheen avulla. Jos kriitikko *haluaa vapautua huonosta seurasta*, vapautuukoon hän ennen kaikkea *omasta seurastaan*.

»Näin kriitikko luopuu *kaikista yhteiskunnan iloista*, mutta myös *sen kärsimykset* pysyvät etäällä hänestä. Hän ei tunne *ystävyyttä*» (lukuunottamatta kriittisiä ystäviä) »eikä rakkautta» (lukuunottamatta *itserakkautta*) »ja siksi myös panettelu kimpoaa voimatta hänestä takaisin; mikään ei voi loukata häntä; mikään viha eikä mikään kateus ei kosketa häntä; harmi ja murhe ovat hänelle *tuntemattomia affekteja*.»

Lyhyesti, kriitikko on vapaa kaikista *inhimillisistä intohimoista*, hän on *jumalallinen persoona*, hän voi laulaa itsestään nunnan laulua:

Mielessä ei miehet ole.
Kaipaa rakkautta en.
Jumalaa vain ajattelen
Hän on turva ikuinen.¹⁸³

Kriitikki ei ole onnistunut kirjoittamaan ainoatakaan teesiä olematta ristiriitainen. Niinpä se sanoo meille lopuksi:

»Poroporvarillisuus, joka kivittää kriitikkoa», (raamatullisen analogian mukaan kriitikkoa tulee kivittää) »joka ei ymmärrä häntä ja väittää hänellä olevan *epäpuhtaita motiiveja*» (*puhtaalla kritiikilläkö epäpuhtaita motiiveja!*) »tehdäkseen *hänestä kaltatensaa*» (tuo yllä tukistusta saanut tasa-arvoisuuden suuriluuloisuus) »ei saa osakseen *naurua* kriitikon taholta, sillä se ei ole sen arvoista, vaan kriitikko näkee sen läpi ja asettaa sen rauhallisesti takaisin paikalle, joka vastaa sen merkityksetöntä merkitystä».

Ylempänä kriitikon täytyi »soveltaa» *nauramisen prosessia* »alempitasoiseen kantaan, joka luuli olevansa sen vertainen». Kriittisen kritiikin epäselvyys omasta menettelytavastaan jumalatonta »joukkoa» kohtaan näyttää miltei viittaavan kritiikin sisäiseen kiihtymykseen, sappeen, jolle »affektit» eivät ole suinkaan »tuntemattomia».

Ei kuitenkaan pitäisi olla kyse väärinkäsityksestä. Kun kritiikki tähän asti on taistellut kuin Herkules *irroittautuakseen* epäkriittisestä »profaanista joukosta» ja »kaikesta», on se lopulta onnellisesti saavuttanut *yksinäisen, jumalallisen, itseriittoisen, absoluuttisen* olemassaolonsa. Kun tämän sen »uuden vaiheen» ensimmäisessä ilmentymässä *synnillisten affektien* vanhalla maailmalla näyttää vielä olevan ote kritiikistä, näemme nyt kritiikin esteettisesti rauhoittuneen ja *kirkastuneen* eräänlaisessa »*taidehahmossa*». Tuossa »*taidehahmossa*» kritiikki *sovittaa* syntinsä, jotta se lopulta toisena, voittokulussa käyvänä *Kristuksena* julistaisi *kriittistä viimeistä tuomiota* ja lohikäärmeen voitettuaan voisi rauhallisesti nousta taivaisiin.

VIII luku

KRIITTISEN KRITIIKIN MAALLINEN VAELLUS JA KIRKASTUS ELI KRIITTINEN KRITIIKKI RUDOLFINA, GEROLDSTEININ RUHTINAANA

Rudolf, Geroldsteinin ruhtinas, *hyvittää maallisella vaelluksellaan kaksinaisen rikkomuksen, mieskohtaisen rikkomuksensa ja kriittisen kritiikin rikkomuksen*. Hän itse on kiihkeässä välienselvittelyssä kohottanut miekkansa omaa isäänsä vastaan. Kriittinen kritiikki on kiihkeässä välienselvittelyssä intoutunut synnillisiin affekteihin joukkoa vastaan. Kriittinen kritiikki ei ole paljastanut ainoatakaan salaisuutta. Rudolf hyvittää tämän synnin ja paljastaa kaikki salaisuudet.

Kuten herra Szeliga kertoo, Rudolf on ihmisyyden valtion ensimmäinen palvelija (švaabi *Egidiuksen »ihmissyysvaltio»* Ks. tohtori Karl Weilin »Konstitutionelle Jahrbücher», 1844, 2. nide).

Jotta maailma ei joutuisi perikatoon, on herra Szeligan väitteiden mukaan

»armottoman kritiikin miesten astuttava esiin... Rudolf on sellainen mies... Rudolf käsittää puhtaan kritiikin ajatuksen. Ja tämä ajatus kantaa hänelle ja ihmiskunnalle enemmän hedelmää kuin kaikki ihmiskunnan historiassaan saamat kokemukset, kaikki tieto jonka Rudolf luotettavimmankaan opettajan johdolla on tästä historiasta voinut omaksua... Puolueeton tuomio, jonka avulla Rudolf tekee maallisesta vaelluksestaan kuolemattoman, ei itse asiassa ole mikään muu kuin yhteiskunnan salaisuuksien paljastus.»

Hän on »paljastettu salaisuuksten salaisuus».

Rudolfilla on käytettävissään mittaamattomasti enemmän ulkoisia keinoja kuin muilla kriittisen kritiikin miehillä. Kritiikki lohduttautuu:

»Saavuttamattomissa ovat kohtalon vähemmän suosimille Rudolfin tulokset» (1), »mutta saavuttamaton ei ole loistava tavoite» (1).

Niinpä kritiikki antaa kohtalon suosiman Rudolfin itse *toteuttaa* kritiikin *ajatukset*. Se laulaa hänelle:

Hahnemann,
 Saat kulkea edellä,
 Sinullahan on isot vedenpitävät saappaat!¹⁸⁴

Seuratkaamme Rudolfia hänen kriittisellä maallisella vaelluksellaan, joka »*kantaa ihmiskunnalle enemmän hedelmää kuin kaikki ihmiskunnan historiassaan saamat kokemukset, kaikki tietö*» jne. ja joka *kaksi kertaa pelastaa maailman perikadolta*.

1. TEURASTAJAN KRIITTINEN MUUTTUMINEN KOIRAKSI, ELI CHOURINEUR*

Chourineur oli alunperin ammatiltaan teurastaja. Kaikenlaiset yhteensattumat tekevät luonteeltaan väkivaltaisesta luonnonlapsesta murhaajan. Rudolf löytää hänet sattumalta, juuri kun hän on pahoinpitelemässä Fleur de Marieta. Rudolf sinkauttaa muutaman hyvin suunnatun ja vaikuttavan nyrkiniskun tuon ketterän tappelupukarin päähän. Siten Rudolf voittaa Chourineurin kunnioituksen. Myöhemmin varkaiden kapakassa paljastuu Chourineurin hyväsydäminen mielenlaatu. Rudolf sanoo hänelle: »Onhan sinulla yhä sydän ja kunniasi.» Näillä sanoilla voidellen hän herättää Chourineurin itsekunnioituksen. Chourineur on autettu parannukseen eli, kuten herra Szeliga sanoo, muutettu »*moraaliseksi olenoksi*». Rudolf ottaa hänet suojelukseensa. Seuratkaamme Rudolfin johdolla tapahtuvaa Chourineurin kasvatusta.

1. vaihe. Aluksi Chourineurille opetetaan tekopyhyttä, uskottomuutta, petollisuutta ja *teeskentelyä*. Rudolf käyttää moraalisesti parannettua Chourineuria hyväkseen aivan samalla tavoin kuin *Vidocq* käytti moraalisesti parantamiaan rikollisia, ts. Rudolf tekee hänestä *vakoojan* ja *provokaatioiden järjestäjän*. Häntä neuvotaan »*antamaan*» maître d'écolelle** »*vaikutelma*», että hän on muut-

* Ranskalainen, puukkojunkkaria tarkoittava pilkkanimi. Suom.

** — koulumestarille. Toim.

tanut »periaatettaan olla varastamatta», ehdottamaan maître d'écolelle ryöstöretkeä ja houkuttelemaan siten hänet Rudolfin virittämään ansaan. Chourineur tuntee, että häntä halutaan käyttää väärin hyväksi huonossa »kepposessa». Hän vastustelee vaatimusta toimia *vakoajana* ja *provokaatioiden järjestäjänä*. Rudolf saa helposti luonnonlapsen vakuuttuneeksi käyttämällä kriittisen kritiikin »*puhdasta*» *kasuistiikkaa*: pahansuopakaan kepponen ei ole pahansuopa, jos se tehdään »*hyvistä, moraalisista*» syistä. Provokaatioiden järjestäjänä Chourineur houkuttelee toveruuden ja luottamuksen varjolla entisen seuralaisensa satimeen. *Ensi kertaa* elämässään hän tekee *jotakin häpeällistä*.

2. vaihe. Tapaamme jälleen Chourineurin Rudolfin vuoteen äärestä: Chourineur on pelastanut Rudolfin hengenvaarasta.

Chourineurista on tullut niin *kunnollinen moraalinen* olento, että hän torjuu neekeritohtori Davidin kehotuksen istuutua lattialle, peläten likaavansa maton. Hän on liian *ujo* jopa istuutuakseen tuolille. Ensiksi hän asettaa tuolin kumoon ja sitten istuutuu tuolin etujaloille. Hän muistaa pyytää joka kerran anteeksi nimitettyään hengenvaarasta pelastamaansa herra Rudolfia »*ystäväkseen*» tai »*monsieuriksi*»* eikä »*monseigneuriksi*».**

Ihailtavaa kesyttömän luonnonlapsen koulimista! Chourineur ilmaisee kriittisen muutoksensa sisimmän salaisuuden, kun hän tunnustaa Rudolfille tuntevansa tätä kohtaan samaa kiintymystä kuin *buldogi* tuntee herraansa. »*Je me sens pour vous, comme qui dirait l'attachement d'un bouledogue pour son maître.*»*** Entinen teurastaja on muuttunut koiraksi. Tästä lähtien kaikki hänen hyveensä palautuvat koiran hyveiksi, sen puhtaaksi »*uhrautumiseksi*» herransa puolesta. Hänen itenäisyytensä ja yksilöllisyytensä häviävät täydellisesti. Mutta kuten huonojen maalarien on pantava maalaamiinsa muotokuvaan lappu kertoakseen ketä maalaus kuvaa,

* — herraksi. *Toim.*

** — armolliseksi herraksi (korkeista kirkonmiehistä sekä prinseistä käytettävä arvonimi). *Toim.*

*** »Tunnen teitä kohtaan jotakin sen tapaista kuin bulldogin kiintymys herraansa.» *Toim.*

samoin myös Eugène Sue panee »*buldogi*» Chourineurin suuhun lappusen, jossa alituisesti vakuutetaan: »Nämä kaksi sanaa, 'Sinulla on sydäntä ja kunniaa', ovat tehneet minusta *ihmisen*.» Viimeiseen hengenvetoonsa asti Chourineur on saava tekojensa motiivin tästä lappusesta, eikä inhimillisestä yksilöllisyydestään. Moraalista parannustaan todistaakseen hän monesti pohdiskelee erinomaisuuttaan ja toisten yksilöiden huonotapaisuutta. Aina kun hän kylvää suustaan moraalisia puheenparsia, sanoo Rudolf hänelle: »Kuulen mielelläni sinun *puhuvan* noin.» Chourineurista ei ole tullut mitään tavanomaista buldogia, vaan hänestä on kehkeytynyt *moraalinen buldogi*.

3. vaihe. Olemme jo ihailleet Chourineurin *karkean* vaikkakin *pelottoman* itsevarmuuden sijalle tullutta *poroporvarillista säädyllisyyttä*. Saamme nyt kuulla, että hän, kuten »*moraaliselle olennolle*» sopiikin, on omaksunut myös *poroporvarin* käyntitavan ja asenteen.

»Kun olisi häntä nähnyt... olisi ilman muuta pitänyt häntä maailman viattomimpana *porvarina*.»

Tätä muotoa vielä surullisempi on se sisältö, jonka Rudolf antaa Chourineurin kriittisesti uudistetulle elämälle. Hänet lähetetään Afrikkaan, jotta hän »olisi uskottomien maailmalle elävä ja tervehdyttävä katumuksen esimerkki». Tästä lähtien hänen on määrä esittää kristillistä dogmia eikä omaa ihmisluontoaan.

4. vaihe. Kriittis-moraalinen muutos on tehnyt Chourineurista sävyisän ja varovaisen miehen, joka toimii pelon ja elämänviisauden sääntöjen mukaan.

»Chourineur», kertoo Murph, joka äärettömässä typeryydessään alituisesti puhuu sivu suunsa, »ei ole sanonut sanaakaan *maître d'écolen* rankaisusta, koska hän *pelkää* joutuvansa *itse välikäteen*.»

Chourineur siis tietää, että *maître d'écolen* teloitus oli oikeudenvastainen teko. Peläten joutuvansa itse ahdinkoon hän ei lörpöttele tätä julki. *Viisas* Chourineur!

5. vaihe. Chourineurin moraalinen sivistyminen on niin pitkällä, että tajuaa *koiramaisen* suhteensa Rudolfiin sivistyneessä muodossa. Pelastettuaan *Germainin* hengen-

vaarasta hän sanoo tälle:

»Minulla on suojelija, joka merkitsee minulle samaa kuin jumala papeille — mieleni tekee heittäytyä polvilleni hänen eteensä.»

Ajatuksissaan hän polvistuukin jumalansa edessä.

Hän kertoo edelleen Germainille: »Herra Rudolf suojelee teitä. Sanon herra, vaikka minun pitäisikin sanoa *armollinen herra*. Olen kuitenkin tottunut nimittämään häntä Rudolf-herraksi, ja hän sallii minun tehdä niin.»

»Pyhä autuus ja kukoistus!», huudahtaa Szeliga kriittisessä ihastuksessaan.

6. vaihe. Chourineur päättää arvokkaasti puhtaan uhrautuvaisuuden ja moraalisen buldogimaisuuden elämänuransa ottamalla herransa puolesta vastaan kuolettavan iskun. Samalla hetkellä kun Luuranko [Squelette] uhkaa ruhtinasta veitsellä, pysäyttää Chourineur murhaajan käden. Luuranko pistää hänet kuoliaaksi. Kuoleva Chourineur sanoo kuitenkin Rudolfille:

»Olin oikeassa kun sanoin, että minunlaiseni *maakokkare* (buldogi) »voisi monesti olla hyödyllinen teidänlaisellenne *suurelle armolliselle herralle*.»

Tämä koiramainen lausahdus on tiivistelmä Chourineurin koko kriittisestä elämänkaaresta. Lappunen hänen suussaan lisää siihen:

»Välimme ovat selvät, herra Rudolf. Te sanoitte, että minulla oli sydäntä ja kunniaa.»

Herra Szeliga kiljuu niin kovaa kuin voi:

»Miten ansiokkaasti Rudolf tekikään antaessaan 'puukkojunkarin' takaisin *ihmiskunnalle* (?)!»

2. KRIITTISEN USKONNON SALAISUUDEN PALJASTUS ELI FLEUR DE MARIE*

a) SPEKULATIIVINEN »PÄIVÄNKUKKA»

Vielä sananen herra Szeligin spekulatiivisesta »Päivänkukasta», ennen kuin siirrymme Eugène Suen Fleur de Marieen.

* Szeliga käyttää »fleur de Marien» asemesta »Marien-Blume» (päivänkukka, päivänkakkara). *Toim.*

Spekulatiivinen »Päivänkukka» on ennen kaikkea *oikaisu*. Lukija nimittäin olisi saattanut herra Szeligan rakennelman perusteella päätellä, että Eugène Sue on

»erottanut objektiivisen perustan» (»maailmantilan») »esityksen niiden toimivien yksilöllisten voimien tarkastelusta, jotka voidaan käsittää vain mainitun perustan muodostamaa taustaa vasten».

Päivänkukan tehtävänä on siis oikaista tämä lukijan erheellinen otaksuma, jonka herra Szeligan esitys synnytti. Lisäksi sillä on vielä metafyyssinen tehtävä »eepoksesamme», nimittäin herra Szeligan, »eepoksessa».

»*Maailmanjärjestys* ja eepiset tapahtumat eivät vielä taiteellisesti nivoudu todella *yhdeksi* kokonaisuudeksi, jos ne vain risteävät toisiaan kirjavana sekoituksena ja jos hiukkanen maailmanjärjestystä tässä ja jälleen toiminnallinen kohtaaminen tuossa vuorottelevat keskenään. Jos *todellisen ykseyden* on synnyttävä, on molempien, tuon ennakkoluuloisen *maailman* salaisuuksien ja *Rudolfin* niihin tunkeutuessaan ja ne paljastaessaan osoittaman selkeyden, avoimuuden ja varmuuden, yhdistyttävä *yhdessä* yksilössä... Tämä on Päivänkukan tehtävä.»

Herra Szeliga rakentaa Päivänkukan samalla tavoin kuin *Bauer* rakensi *jumalanäidin*.

Toisella puolella on »*jumalallinen*» (*Rudolf*), »jolle kaikki mahti ja vapaus» annetaan ja joka on ainoa *toimiva* periaate. Toisella puolella ovat passiivinen »*maailmanjärjestys*» ja siihen kuuluvat ihmiset. Maailmantila on »*todellisen perusta*». Herra Szeligan on nyt langettava »*uskonnollisen tietoisuuden ristiriitaan*», mikäli tätä perustaa ei haluta »*täysin jätettävän*» eli »*luonnontilan viimeisiä rippeitä*» ei haluta »*poistettavan*», mikäli itse maailmalla on vielä oltava jokin osuus »*kehityksen periaatteeseen*», jonka *Rudolf* on vastoin maailmaa keskittänyt itseensä, ja mikäli »*inhimillistä* ei haluta esittää kerrassaan epävapaana ja toimimattomana». Vaikka herra Szeliga tempaa maailmanjärjestyksen ja sen toiminnan erilleen toisistaan luoden kuolleen joukon ja kritiikin (*Rudolfin*) dualismin, on hänen siitä huolimatta jätettävä maailmanjärjestykselle ja joukolle jälleen eräitä jumalallisuuden attribuutteja ja rakennettava molempien, *Rudolfin* ja maailman, spekulatiivinen ykseys Päivänkukana (Ks. »*Synoptikkojen kritiikki*», I nide, s. 39).

Talonomistajan (toimivan »yksilöllisen voiman») ja hänen *talonsa* (»objektiivisen perustan») välisten todellisten suhteiden lisäksi mystinen spekulatio ja myös spekulatiivinen estetiikka tarvitsevat vielä kolmannen elementin, *konkreettisen spekulatiivisen ykseyden, subjektin-objektin*, jonka muodostavat talo ja talonomistaja yhdessä henkilössä. Koska spekulatio ei pidä ylen seikkaperäisistä luonnollisista välityksistä [Vermittlungen], ei se näe, että sama »hiukkanen maailman järjestystä», esimerkiksi talo, joka jollekulle, esimerkiksi talonomistajalle, on »objektiivinen perusta», on toiselle, esimerkiksi talon laatineelle rakennusmestarille, »eppinen tapahtuma». Kriittinen kritiikki syyttää »romanttista taidetta» »ykseyden dogmista». Tuottaakseen »todella yhden kokonaisuuden» ja »todellisen ykseyden» se asettaa maailmanjärjestyksen ja maailman tapahtumien välisen luonnollisen ja inhimillisen yhteyden tilalle kuvitteellisen yhteyden, mystisen subjektin-objektin. *Hegel* asetti samalla tavoin ihmisen ja luonnon todellisen yhteyden sijaan absoluuttisen subjektin-objektin, *absoluuttisen hengen*, joka on samanaikaisesti sekä koko luonto että koko ihmiskunta.

Kriittisessä Päivänkukassa »tuon ajan yleinen syyllisyys, salaisuuden syyllisyys» tulee »*syyllisyyden salaisuudeksi*» samoin kuin yleinen salaisuuden syyllisyys velkaantuneen rihkamakauppiaan persoonassa tulee *velkojen salaisuudeksi*.

Jumalanäiti-rakennelman mukaisesti Päivänkukan *itse asiassa* tulisi olla maailman vapahtajan *Rudolfin äiti*. Herra Szeliga selittää tämän nimenomaisesti:

»*Loogtsena seurauksena* Rudolfin tulisi olla Päivänkukan poika.»

Hän on kuitenkin tytön isä eikä poika. Niinpä herra Szeliga löytääkin tästä »sen uuden salaisuuden, että nykyaika usein kantaa kohdussaan tulevaisuuden sijasta kauan sitten ohitettua menneisyyttä». Hän jopa löytää toisen, vielä suuremman, joukkomaisen tilastotutkimuksen suoranaisesti kiistävän salaisuuden, että »lapsi, josta ei vuorostaan tule isää tai äitiä, vaan joka neitseellisenä ja viattomana astuu hautaansa ... on ... *olennaisesti ... tytär*».

Herra Szeliga noudattaa tunnontarkasti hegeliläistä spekulatiota: »*loogisena* seurauksena» tytär hänen mielestään on isänsä äiti. Hegelin historianfilosofiassa, kuten hänen luonnonfilosofiassaankin, poika synnyttää äitinsä, henki luonnon, kristillinen uskonto pakanuuden, tulos alun.

Kun herra Szeliga on todistanut, että Päivänkukan on »*loogisena* seurauksena» oltava Rudolfin äiti, todistaa hän sitten päinvastaista: »jotta hän täysin vastaisi sitä *ideaa* jonka hän *meidän* eepoksessamme ruumiillistaa, *ei hänestä koskaan saa tulla äitiä*». Tämä osoittaa ainakin sen, että eepoksemme idea ja herra Szeligan looginen seuraus ovat keskenään ristiriitaiset.

Spekulatiivinen Päivänkukka ei ole mikään muu kuin »*idean ruumiillistuma*». Minkä idean? »Hänen tehtävänsä hän on *ikään kuin* esittää viimeisiä surunkyyneliä, jotka menneisyys vuodattaa ennen täydellistä katoamistaan.» Hän on vertauskuvallisen kyyneleen esitys, ja tätäkin vähää hän on vain »*ikään kuin*».

Emme seuraa edemmälti herra Szeligan esitystä Päivänkukasta. Jätämme viimeksi mainitulle sen miellyttävän tehtävän, että hän herra Szeligan määräyksen mukaisesti »muodostaa *mitä päättäväisimmän* vastakohtan *joka ikiselle*», salamyhkäisen vastakohtan, yhtä salamyhkäisen kuin jumalan ominaisuudet.

Yhtä vähän vaivaamme päätämme sillä »*tosi salaisuudella*», jonka »*jumala* on laskenut ihmisten sydämeen» ja johon spekulatiivinen Päivänkukka »*ikään kuin*» viittaa. Siirrymme herra Szeligan Päivänkukasta Eugène Suen Fleur de Marieen ja Rudolfin hänelle suorittamiin kriittisiin ihmeparannuksiin.

b) FLEUR DE MARIE

Kohtaamme Marien ilotyttönä rikollisten keskellä, rosvokapakan emännän orjattarena. Tässä alennustilassaan hän säilyttää inhimillisen sielun jalouden, inhimillisen avoimuuden ja inhimillisen kauneuden. Nämä piirteet tekevät vaikutuksen hänen ympäristöönsä. Ne kohottavat hänet rosvopiirin runolliseksi kukkaseksi ja niiden ansiosta hän saa nimen Fleur de Marie.

On välttämätöntä kiinnittää tarkoin huomiota Fleur de Marieen hänen ensi esiintymisestään lähtien, jotta voitaisiin verrata hänen *alkuperäistä hahmoaan* hänen *kriittiseen uudelleenahmotukseensa*.

Kaikesta hentoudestaan huolimatta Fleur de Marie osoittaa heti alussa elämänvoimaisuutta, iloisuutta ja luonteen joustavuutta. Vain nämä ominaisuudet voivat selittää hänen inhimillisen kehityksensä niissä *epäinhimillisissä* oloissa, joissa hän elää.

Hän puolustautuu Chourineurin pahoinpitelyä vastaan saksillaan. Tässä tilanteessa kohtaamme hänet ensi kerran. Hän ei esiinny puolustuskyvyttömänä, ylivoimaiselle raakuudelle vastustelematta antautuvana lampaana. Hän on tyttö, joka osaa puolustaa oikeuksiaan ja säilyttää asemansa tappelussa.

Rue aux Fèvesin rosvokapakassa hän kertoo elämäntarinansa Chourineurille ja Rudolfille. Kertomuksensa välissä hän *nauraa* Chourineurin sukkeluudelle. Hän valittaa tuhlanneensa vankilasta päästyään siellä ansaitsemansa 300 frangia, sen sijaan että olisi etsinyt työtä, »mutta kukaan ei neuvonut minua». Muisto hänen elämänsä luhistumisesta — kun hän myi itsensä kapakan emännälle — saa hänet surulliseksi. Hän muistelee kaikkia näitä tapahtumia nyt ensi kertaa lapsuutensa jälkeen. »Niin, tulen murheelliseksi kun ajattelen menneisyyttäni ... olisihan toki kaunista olla rehellinen.» Kun Chourineur ivallisesti sanoo, että hänen olisi ruvettava rehelliseksi, hän huudahtaa:

»Jumalani, rehellinen! Miten sitten voisinkin olla rehellinen?» Hän korostaa, ettei hän ole mikään »itkuinen elehtijä» (»je ne suis pas pleurnicheuse»;) mutta hänen elämänasemansa on surullinen — »ei se mukavakaan ole». Vihdoin hän menneisyydestä puhuessaan lausuu kristillisen *katumuksen* vastakohtana vapaan ja vahvan ihmisen yhtä *stoalaisen* kuin *epikurolaisen*, inhimillisen periaatteen:

»Mutta mikä on tapahtunut, se on tapahtunut.»

Seuratkaamme nyt Fleur de Marien ensimmäistä kävelyretkeä Rudolfin kanssa.

»Tietoisuus kauheasta asemastasi lienee sinua usein piinannut», sanoo Rudolf, jonka suuta jo kihelmöi halu aloittaa moraalinen keskustelu.

»Kyllä», tyttö vastaa, »useammin kuin kerran olen tuijottanut Seinen vettä suojakaiteen ylitse, mutta sitten olen katsonut kukkia ja aurinkoa ja sanonut itselleni: virta on aina kulkeva tuossa, ja minä en ole vielä seitsemäntoistakaan ikäinen, kukapa tietää mitä voi tapahtua? Sellaisena hetkenä tunsin, että en ole ansainnut kohtaloani, että minussa on jotakin hyvää. Sanoin itselleni: minua on kohdeltu varsin huonosti, mutta ainakaan minä en ole tehnyt pahaa kenellekään.»

Fleur de Marie pitää asemaansa, jota hän ei ole ansainnut, kohtalona eikä hänen oman toimintansa tuloksena ja hänen oman itsensä ilmauksena. Huono-onnisuus voi muuttua muuksi. Hän on vielä nuori.

Hyvä ja paha eivät Marien käsittäminä ole hyvän ja pahan *moraalisia abstraktioita*. Hän on *hyvä*, sillä hän ei ole aiheuttanut kenellekään *kärsimyksiä* ja on aina ollut *inhimillinen* epäinhimillistä ympäristöään kohtaan. Hän on *hyvä*, sillä aurinko ja kukat ilmaisevat hänelle aurinkoisen ja kukoistavan luontonsa. Hän on *hyvä*, sillä hän on vielä *nuori*, toiveikas ja täynnä elämänvoimaa. Hänen asemansa *ei ole hyvä*, koska se pitää hänet luonnottomassa ahdingossa, koska se ei ole hänen ihmimillisten pyrkimystensä ilmaus eikä hänen ihmimillisten toiveidensa toteutuma ja koska se on piinallinen ja iloton. Hän arvioi elämänsä asemaansa *oman yksilöllisyytensä ja luonnollisen olemuksensa* eikä *hyvän ideaalin* valossa.

Luonnossa, jossa porvarillisen elämän kahleet kirpoavat ja jossa Fleur de Marie voi vapaasti ilmaista omaa luontoaan, hän räiskyykin elämänhalua, tunteiden rikkautta ja ihmimillistä iloa luonnon kauneuden johdosta. Tämä osoittaa, että hänen asemansa yhteiskunnassa on koskettanut vain hänen pintaansa ja on pelkkää kovaa onnea, ja että hän itse on vain *inhimillinen*, ei hyvä eikä paha.

»Mitä onnea, Rudolf-herra! Ruohoal! Peltot! Sallittehan minun astua maahan ... täällä on niin kaunistal! Tahtoisin niin kävellä näillä niityillä!»

Vaunuista astuttuaan hän kerää Rudolfille kukkia, »saa iloltaan tuskin puhutuksi» jne. jne.

Rudolf sanoo hänelle, että aikoo viedä hänet *rouva Georgen vuokratilalle*. Siellä hän voi nähdä kyyhkyslakkoja, kotieläinten talleja ja muuta; siellä on maitoa, voita, hedelmiä jne. Ne ovat tälle lapsukaiselle todellisia *armonesineitä*. Tytön ainoa ajatus on, että nyt hän pääsee *nauttimaan olostaan*. »Sehän kuulostaa aivan uskomattomalta! Miten haluankaan nauttia ja iloita!» Hän selittää kerrassaan avoimesti Rudolfille olevansa itse syyllinen huonoon onneensa. »Jouduinhan ahdinkoon vain siksi etten säästänyt rahojani.» Niinpä hän neuvoo miestäkin olemaan säästäväinen ja sijoittamaan rahansa säästöpankkiin. Hänen mielikuvituksensa temmeltää Rudolfin hänelle rakentamissa pilvilinnoissa. Hän vaipuu murheeseen vain siksi, että »oli unohtanut *nykyhetken*» ja »tuon nykyhetken vastakohtaisuus unelmalle iloisista ja hymyilevistä oloista palautti hänen mieleensä hänen asemansa kauheuden».

Tähän asti näemme Fleur de Marien alkuperäisessä epäkriittisessä hahmossaan. Eugène Sue on noussut tässä ahtaan maailmankatsomuksensa näköpiirin yläpuolelle. Hän on lyönyt korville porvariston ennakkoluuloja. Tämän jälkeen hän luovuttaa Fleur de Marien Rudolf-sankarille hyvittääkseen julkeutensa ja saadakseen osakseen kaikkien vanhojen miesten ja naisten, Pariisin koko poliisiin, vallitsevan uskonnon ja »kriittisen kritiikin» suosion.

Rouva George, jolle Rudolf luovuttaa Fleur de Marien, on onneton, luulotautinen ja uskonnollinen nainen. Hän ottaa lapsukaisen heti hoiviinsa hurskastelevin sanoin, että »jumala siunaa niitä, jotka häntä rakastavat ja pelkäävät ja jotka ovat olleet onnettomia ja *katuvat*». Rudolf, »puhtaan kritiikin» mies, kutsuu paikalle pappi *Laporten*, jonka hiukset ovat harhauskoisuudesta harmaantuneet. Hänen on määrä suorittaa Fleur de Marien kriittinen parannustyö.

Marie lähestyy iloisena ja avoimesti vanhaa pappia. Kristillisen karkeasti *Eugène Sue* antaa »ihmeellisen vaiston» heti kuiskata tytön korvaan, että »häpeä päättyy siellä, missä *katumus* ja *tunnonvaivat* alkavat», nimittäin kirkon piirissä, joka yksin voi pelastaa. Sue unohtaa kävelyretken iloisen avoimuuden, luonnon armonesine-

den ja Rudolfin ystävällisen mukanaolon synnyttämän ilon, jota vain ajatus palaamisesta takaisin roistomaisen emännän luokse himmensi.

Pappi Laporte omaksuu heti *ylimaallisen* asenteen. Hänen ensi sanansa ovat:

»*Jumalan* laupeus on ehtymätön, rakas lapseni! Ja sen hän on sinulle osoittanut, kun hän tuskallisimmissakaan koettelemuksissa ei ole sinua hylännyt... tuo jalo mies, joka sinut pelasti, toteutti tämän *pyhien kirjoitusten sanan*:» (huomattakoon: pyhän sanan, ei inhimillistä tavoitetta!) »Herra on niitä lähellä, jotka häntä huutavat; hän on täyttävä niiden toiveet, jotka häntä huutavat; hän on kuuleva heidän huutonsa ja heidät pelastava... Herra on tekevä *oman työnsä*.»

Marie ei vielä oivalla papin saarnan *pahansuopaa* mieltä. Hän vastaa:

»Olen rukoileva niiden puolesta, jotka minua armahtivat ja johdattivat minut takaisin jumalan luo.»

Hänen ensi ajatuksensa on hänen *inhimillinen* pelastajansa *eikä* jumala, ja hän haluaa rukoilla *pelastajansa* eikä *oman* synninpäästösä puolesta. Hän uskoo omalla rukouksellaan olevan jotakin vaikutusta toisten pelastamiseen. Hän on jopa niin naiivi, että kuvittelee *tulleensa jo* nyt johdatetuksi takaisin jumalan huomaan. Pappi pitää velvollisuutenaan häivyttää tämä vääräuskoinen harhakuvitelma.

Pappi keskeyttää tytön: »Pian olet ansaitseva synninpäästön, vapautuksen suurista erheistäsi... sillä, puhuakseni vielä profeettain kielellä: Herra on pitävä kaikki lankeamaisillaan olevat oikealla tiellä.»

Älkäämme jättäkö huomiotta papin epäinhimillisiä sanankäänteitä. Pian olet ansaitseva synninpäästön! *Vielä ei* sinun syntejäsi *ole anteeksi annettu*.

Kun Laporte saa tytön *synnintuntoon*, niin Rudolf antaa hänelle jäähyväislahjaksi kullatun *ristin*, häntä odottavan *kristillisen ristiinnaulitsemisen* symbolin.

Marie on jo jonkin aikaa asunut rouva Georgen vuokra-tilalla. Kuunnelkaamme seuraavaksi pappiukko Laporten ja rouva Georgen keskustelua. Pappi pitää mahdollomana, että Marie menisi »naimisiin, koska kenelläkään

miehellä ei hänen, Laporten, takeistaan huolimatta ole rohkeutta katsoa silmästä silmään menneisyyttä, joka tahraisi tytön nuoruuden». Hän vielä lisää, että »tytön on sovittava suuret synnit; moraalisen tajun olisi täytynyt pitää hänet oikealla tiellä». Hän osoittaa ihmiselle mahdolliseksi pysyä oikealla tiellä ja tekee sen kuin halpamaisin porvari: »Onhan Pariisissa paljon armeliaita ihmisiä.» Tekopyhä pappi tietää varsin hyvin, että nämä Pariisin armeliaat ihmiset kulkevat välinpitämättöminä niiden seitsemän-kahdeksanvuotiaiden tyttösten ohi, jotka keskiyöhön asti kauppaavat vilkkaimmilla kaduilla tulitikkuja ja sen sellaista; näin oli Mariekin aikanaan tehnyt, ja näiden tyttösten tuleva kohtalo on miltei poikkeuksetta sama kuin Marien.

Pappi on ratkaissut kantansa Marien *katumuksen* suhteen. Miehen sisimmässä tyttö on jo *kadotukseen tuomittu*. Seuratkaamme Fleur de Marien iltakävelyä; Laporte saattaa häntä kotiin.

»Katsohan, lapseni», pappi alkaa hurskastelevin kaunopuhein, »tuota ääretöntä näköpiiriä, jonka rajoja emme enää erota» (on nimittäin ilta) »minusta näyttää, että hiljaisuus ja äärettömyys tuovat mieleemme miltei ajattomuuden idean... Sanon näin sinulle, Marie, koska sinä havaitset luomakunnan kauneudet... Usein minua liikuttaa se uskonnollinen ihailu, jonka ne sinussa synnyttävät, sinussa, jolta uskonnolliset tunteet niin kauan aikaa oli riistetty.»

Pappi on jo onnistunut muuttamaan Marien alunperin luonnon kauneuksien johdosta tunteman naiivin ilon *uskonnolliseksi* ihailuksi. *Luonnosta* on tullut tytölle jo harras, *kristitty* luonto; se on madaltunut *luomakunnaksi*. Läpinäkyvä ilma on madallettu liikkumattoman *ikuisuuden* pimeäksi symboliksi. Tyttö on jo oppinut, että kaikki hänen olemuksensa inhimilliset ilmaukset olivat »*maallisia*», uskonnottomia, jumalattomia, niistä puuttui uskonto ja tosi pyhitys. Papin on liattava tyttö tämän omissa silmissä, vedettävä lokaan hänen luonnolliset ja henkiset voimansa ja kykynsä, jotta tyttö tulisi alttiiksi papin hänelle lupaamalle yliluonnolliselle armon välikappaleelle — *kasteelle*.

Kun Marie sitten haluaa tehdä tunnustuksen ja pyytää papilta armeliaisuutta osakseen, vastaa tämä:

»Herra on osoittanut sinulle laupeutensa.»

Marie ei saa kokea osakseen saamaa armeliaisuutta läheisen ihmisolennon luonnolliseksi ja itsestään selväksi suhteeksi häneen, ihmisolentoon. Hänen on mielletävä armeliaisuus ylenpalttiseksi, ylikuonnolliseksi ja yli-inhimilliseksi laupeudeksi ja alentuvaisuudeksi, nähtävä *inhimillinen armeliaisuus jumalalliseksi laupeudeksi*. Hänen on astuttava kaikkien inhimillisten ja luonnollisten suhteiden tuolle puolen, *suhteisiin jumalan kanssa*. Tapa, jolla Fleur de Marie vastauksessaan yhtyy papin jaaritukseen jumalan laupeudesta, osoittaa miten suuresti uskonnolliset opit jo ovat turmelleet hänet.

Tyttö sanoo, että heti asemansa parannuttua hän on tuntenut vain *uuden onnensa*.

»Ajattelin joka hetki Rudolf-herraa. Usein nostin silmäni kohti taivasta, en etsiäkseni jumalaa, vaan etsiäkseni sieltä ja kiittääkseni häntä, Rudolf-herraa. Niin — *soimaan itseäni siitä, isä; minä ajattelin enemmän häntä kuin jumalaa*. Hänhän oli tehnyt minulle sen, minkä jumala yksin olisi voinut tehdä... Olin *onnellinen*, onnellinen kuin se, joka ikiajoiksi on välttynyt suurelta vaaralta.»

Fleur de Marien mielestä on jo väärin tuntea uusi onnellinen elämänasema yksinkertaisesti siksi, mitä se *todella* on, uudeksi onneksi, ts. suhtautua siihen luonnollisesti eikä ylikuonnollisesti. Hän soimaa jo itseään siitä, että hän näki hänet pelastaneen ihmisen siksi, mitä tämä *todella* oli, pelastajakseen, eikä sen sijasta katsonut pelastumistaan kuvitellun pelastajan, *jumalan* ansioksi. Häneen on jo tarttunut uskonnollinen tekopyhyys, joka ottaa *toiselta ihmiseltä* pois sen mitä hän minun taholtani on ansainnut, ja antaa sen jumalalle, joka näkee ylipäänsä kaikki ihmisen inhimilliset piirteet itselleen vieraiksi ja kaikki hänen epäinhimilliset piirteensä *tosi* omaisuudekseen.

Marie kertoo, että hänen ajatustensa, tunteidensa ja elämänasenteensa *uskonnollinen muuntuminen* on rouva Georgen ja Laporten ansiota.

»Kun Rudolf vei minut pois kaupungista, tajusin jo heikosti alennustilani. Mutta vasta teidän ja rouva Georgen minulle suoma kasvatusta, neuvot ja esimerkit ovat saaneet minut käsittämään... että olin enemmänkin syyllinen kuin onneton... Te ja rouva George olette saaneet minut *käsittämään kadotukseni pohjattoman syvyyden*.»

On siis toisin sanoen pappi Laporten ja rouva Georgen ansiota, että tytön inhimillinen ja siten siedettävä tietoisuus omasta alennuksestaan on hänen mielessään vaihtunut kristilliseksi ja siten sietämättömäksi tietoisuudeksi pohjattomasta kadotuksesta. Pappi ja tekohurskas laupeudensisar ovat opettaneet hänet arvioimaan itseään *kristilliseltä katsantokannalta*.

Marie havaitsee sen henkisen onnettomuudentilan pohjattomuuden, johon hänet on syösty. Hän sanoo:

»Kun tietoisuus hyvästä ja pahasta on koitunut minulle niin pelottavaksi, niin miksei minua jätetty onnettoman kohtaloni huomaa?.. Jos minua ei olisi temmattu pois alhaisuudestani, olisivat kurjuus ja lyönnit tehneet minusta varsin pian lopun; olisin ainakin kuollut tietämättä mitään siitä puhtaudesta, jota nyt olen aina turhaan toivova.»

Sydämetön pappi vastaa:

»Jaloinkin luonne saa *lähtemättömän polttomerkin*, kun se yhdenkin päivän ajaksi joutuu sellaiseen lokaan, josta sinut nostettiin. Tämä on *jumalallisen oikeudenmukaisuuden muuttumaton säädös*.»

Fleur de Marie, jota tämä hunajainen *papinmanaus* on syvästi haavoittanut, huudahtaa:

»Näette siis, että minun on elettävä epätoivossa.»

Harmaapäinen uskonnonrenki vastaa:

»Sinun ei pidä toivoa voivasi reväistä tämän lohduttomuuden irti elämästäsi, mutta sinun tulee luottaa *jumalan äärettömään laupeuteen*. Lapsiparka, täällä alhaalla osanasi ovat kyyneleet, katumus ja tunnontuskat, mutta kerran olet saava *tuolla ylhäällä anteeksiannon ja ikuisen onnenautuuden*!»

Marie ei vielä ole kyllin typerytynyt, jotta tieto ikuisesta onnenautuudesta ja anteeksiannosta ylhäällä rauhoittaisi hänet.

»Sääli minua», hän huudahtaa, »sääli minua, jumalani! Minä olen vielä niin nuori... Voi minua!»

Nyt papin tekopyhä viisastelu saavuttaa huippunsa:

»Päinvastoin, onni sinulle, Marie, onni sinulle, jolle Herra lähettää nämä niin katkerat, mutta hyvää tekevät tunnonvaivat! Ne osoittavat, että sielusi on *uskonnollisesti* altis... kaikki kärsimyksesi nähdään tuolla ylhäällä. Usko minua, jumala on hetkeksi

ohjannut sinut huonolle tielle taatakseen osallesi *tunnontuskien kunnian* ja *katumuksesta* koituvan ikuisen palkinnon.»

Tästä hetkestä lähtien Marie on *synnintunnon orjatar*. Aiemmin perin onnettomassa elämänasemassaan hän pystyi kehittymään rakastettavaksi, inhimilliseksi yksilöllisyydeksi ja tiedosti ulkonaisen alennustilansa keskellä *inhimillisen* olemuksensa tosi olemuksenaan. Nyt sen sijaan nykyisen yhteiskunnan lika, jota hän ulkoisesti kosketti, tulee hänen *sisimmäksi olemukseksleen*. Hänen velvollisuudekseen, itse jumalan ennalta asettamaksi elämäntehtäväksi, hänen olemassaolonsa itsetarkoitukseksi muodostuu alituinen, luulosairas oman itsensä piinaaminen tällä lialla. Ennen hän kehui: »En ole itki-jä», ja ennen hän tiesi, että »mikä on tapahtunut, se on tapahtunut». Nyt itsekidutuksesta tulee hänen *hyvänsä*, ja tunnontuskista tulee *kunnia*.

Myöhemmin käy ilmi, että Fleur de Marie on Rudolfin tytär. Kohtaamme tytön jälleen, nyt Geroldsteinin prinsessana. Kuulemme hänen keskustelunsa isän kanssa:

»Turhaan pyydän jumalaa vapauttamaan minut näistä kiusauksista, täyttämään sydämeni vain hänen hurskaalla rakkautellaan ja hänen pyhillä toiveillaan, ottamaan minut vastaan kokonaan, koska haluan kokonaan kuulua hänelle. Hän ei kuuntele toiveitani, varmaankin siksi että *maalliset* ajatukseni tekevät minut arvottomaksi astumaan hänen yhteyteensä.»

Kun ihminen on havainnut harha-askeleensa *äärettömiksi* rikoksiksi jumalaa vastaan, voi hän taata itselleen *vapahduksen* ja *armon* vain antautumalla *täysin* jumalan huomaan, kuolemalla *täysin* maailman ja maallisten intressien kannalta. Kun Fleur de Marie on havainnut, että hänen vapautumisensa epäinhimillisestä elämänasemasta on *jumalallinen* ihme, on hänen *itsensä* tultava *pyhimykseksi* ollakseen tuollaisen *ihmeen* arvoinen. Hänen inhimillisen rakkautensa on muututtava uskonnolliseksi rakkaudeksi, onnen tavoittelun on muututtava ikuisen onnenautuuden tavoitteluksi, maallisen tyydytyksen on muututtava pyhäksi toivoksi, yhteyden ihmisten kanssa on muututtava yhteydeksi jumalan kanssa. Jumalan on otettava hänet kokonaan huomaansa. Hän ilmaisee itse salaisuuden, miksi jumala ei ota häntä kokonaan. Hän

ei ole vielä kokonaisuudessaan *antautunut* jumalalle, maanpäälliset asiat pitävät hänen sydäntään yhä vankina. Tämä on hänen voimakkaan luontonsa viimeinen leimahdus. Hän antautuu kokonaan jumalalle luopumalla maailmasta kokonaan ja menemällä *luostariin*.

Se saa mennä luostariin
Kuka tehnyt riittämiin
Syntiä maan päällä on,
että joutaa onneton
tekemättä muuta työtä
katua vain päivää yötä. (Goethe) ¹⁸⁵

Luostarissa Fleur de Marie pääsee Rudolfin järjestelyjen avulla abbedissaksi. Aluksi hän kieltäytyy ottamasta tätä asemaa vastaan, tuntien arvottomuutensa. Vanha abbedissa taivuttelee häntä:

»Kuulehan mitä sanon, rakas tyttäreni! Vaikka elämäsi ennen sisarkuntaan liittymistä olisi ollut yhtä täynnä harha-askelia kuin se päinvastoin oli puhdas ja kiitettävä, olisivat *evankeliset hyveesi*, joista täällä oleskellessasi olet antanut meille esimerkin, itse herran silmissä sovittaneet kaikkein syntisimmänkin menneisyyden.»

Abbedissan sanoista käy ilmi, että Fleur de Marien maalliset hyveet ovat muuttuneet evankelisiksi hyveiksi, tai pikemminkin hänen todelliset hyveensä saavat enää tulla esiin ainoastaan evankelisesti irvailtuina.

Marie vastaa abbedissan sanoihin:

»Pyhä äiti, uskon nyt, että voin ottaa tehtävän vastaan.»

Luostarielämä ei sovi Marien yksilöllisyydelle — hän kuolee. Kristinuskosta on hänelle lohtua vain kuvitelmissa, toisin sanoen hänen kristillisenä lohtunaan on juuri hänen todellisen elämänsä ja olemuksensa tuhoutuminen — hänen kuolemansa.

Rudolf on siis ensiksi muuttanut Fleur de Marien katuvaiseksi syntiseksi, sitten muuttanut katuvaisten syntisen nunnaksi ja vihdoin muuttanut nunnan ruumiiksi. Tytön hautajaisissa sekä katolinen pappi että myös kriittinen pappi Szeliga pitävät muistosaarnan.

Viimeksi mainittu kutsuu tytön *»viatonta»* olemassaoloa hänen *»katoavaiseksi»* olemassaolokseen ja asettaa sen *»ikuista ja unohtumatonta syyllisyyttä»* vastaan. Hän

ylistää sitä, että tyttö »viimeisenä hengenvetonaan» »anoi syntiensä anteeksiantoa». Mutta kun protestanttinen papismies on maininnut herran armon välttämättömyyden, vainajan osallisuuden yleiseen perisyntiin ja hänen synnintuntonsa voimakkuuden, on hänen ryhdyttävä *maallisin* sanankääntein ylistämään vainajan hyveitä. Samalla tavoin herra Szeligankin on sanottava:

»Ja kuitenkin ei hänelle *henkilökohtaisesti* ole mitään anteeksi annettavaa.»

Lopuksi hän heittää Marien haudalle saarnastuolikaunopuheisuuden kuihtuneimman kukkasen:

»Hän nukkui pois tästä maailmasta, sisimmältään niin puhtaana kuin harva ihminen.»

Aamen!

3. OIKEUDEN SALAISUUKSIEN PALJASTUS

a) MAÎTRE D'ÉCOLE ELI UUSI RANGAISTUSTEORIA.

ERISTYSSELLIJÄRJESTELMÄN PALJASTETTU SALAISUUS. LÄÄKETIETEELLISIÄ SALAISUUKSIA

Maître d'école on rikollinen, jolla on Herkuleen ruumiinvoimat ja suuri henkinen energia. Hän oli alunperin sivistynyt ja koulutusta saanut mies. Hän, intohimoinen voimamies, joutuu ristiriitaan porvarillisen yhteiskunnan lakien ja tapojen kanssa, joiden yleisenä mittana ovat keskinkertaisuus, herkkä moraali ja tyyni kaupankäynti. Hänestä tulee murhaaja ja hän heittäytyy kaikenlaisiin väkivaltaisen, itselleen sopivaa toimintaa mistään löytämättömän mielenlaadun hurjasteluihin.

Rudolf vangitsee tämän rikollisen. Hän haluaa kriittisesti uudistaa tämän ja asettaa hänet esimerkiksi *oikeudellista* maailmaa varten. Rudolf kiistelee oikeudellisen maailman kanssa rangaistuksen *lajista* ja *tavasta*, ei itse »rangaistuksesta». Kuten neekeritohtori David sattuvasti asian ilmaisee, Rudolf keksii rangaistusteorian, joka on »*suurimman saksalaisen rikostutkijan*» arvolle sopiva ja jota siitä lähtien jopa kohtaa sellainen onni,

että saksalainen rikostutkija puolustaa sitä saksalaisen vakavasti ja saksalaisen perusteellisesti. Rudolf ei edes aavista, että rikostutkijan *yläpuolellekin* voisi nousta. Hänen kunnianhimonaan on olla »*suurin rikostutkija*», *primus inter pares*.* Hän antaa neekeritohtori Davidin tehtäväksi *sokaista* maître d'écolen.

Rudolf kertoo aluksi kaikki kuluneet väitteet kuolemanrangaistusta vastaan: sillä ei ole vaikutusta rikolliseen ja sillä ei ole vaikutusta kansaan, joka pitää sitä huvinäytelmänä.

Lisäksi Rudolf tekee eron maître d'écolen ja maître d'écolen *sielun* välillä. Hän haluaa *pelastaa* maître d'écolen *sielun autuuden* eikä ihmistä, ei *todellista* maître d'écolea.

Hän opettaa: »Sielun autuus on pyhä asia... Vapahtaja sanoo, että jokaista rikosta voidaan *katua* ja se voidaan *hyvittää*, mutta tämä on mahdollista vain sille, joka vakavissaan haluaa katua. Askel oikeussalista mestauslavalle on liian lyhyt... Sinä» (maître d'école) »olet rikollisesti käyttänyt *voimaasi* väärin ja minä aion *halvaannuttaa* voimasi... Olet vapiseva heikoimpienkin edessä, rangaistukseksi on oleva rikoksesi mukainen... mutta tämä kauhistuttava rangaistus avaa sinulle ainakin *katumuksen* rajattoman näköpiiriin... Aion ainoastaan erottaa sinut ulkomaailmasta, syöstäkseni sinut läpitunkemattomaan yöhön, *yksinäisyyteen* turmantöitteesi muiston kanssa... Sinä joudut luomaan katseesi omaan itseesi ... älysi, jonka olet madaltanut, on heräävä ja johdettava sinut katumukseen.»

Rudolf pitää *sielua pyhänä*, mutta ihmisen *ruumista maallisena*, ja siten hän katsoo vain sielun todeksi olenoksi, koska sielu — herra Szeligan ihmiskunnasta antaman kriittisen kuvauksen mukaan — on taivaalle kuuluva olento. Siispä maître d'écolen ruumis ja voima eivät kuulu ihmiskunnalle. Hänen olemuksensa ilmauksia ei voida muodostaa inhimillisiksi eikä niitä voida palauttaa ihmiskunnalle. Niitä ei voida kohdella itse ihmisen olemuksen asioina (als ein selbstmenschliches Wesen). Maître d'école on käyttänyt voimaansa väärin. Rudolf halvaannuttaa, lamauttaa ja tuhoaa tämän voiman. Ei olekaan mitään sen *kriittisempää* keinoa päästä eroon inhimillisen olemusvoiman vääristyneistä ilmauksista

* — ensimmäinen tasavertaisten joukossa. *Toim.*

kuin tuhota tämä olemusvoima. Tämä on juuri kristillinen keino repäistä silmä pois jos silmästä on harmia, katkaista käsi jos kädestä on harmia, sanalla sanoen: tappaa ruumis jos ruumiista on harmia, koska silmä, käsi ja ruumis ovat itse asiassa vain ihmisen tarpeettomia, syntisiä lisäkkeitä. Jotta ihmisluonnon sairaudet voidaan parantaa, on se lyötävä kuoliaaksi. Tässä kohdin myös joukkoaminen lainkäyttö on samaa mieltä kuin kriittinen: inhimillisten voimien *lamauttaminen* ja halvaannuttaminen nähdään näiden voimien häiritsevien ilmausten vastamyrryksi.

Rudolfia, puhtaan kritiikin miestä, vaivaa maallisesa rikosoikeudessa liian nopea siirtyminen oikeussalista mestauslavalle. Hän haluaa sitä vastoin yhdistää rikolliselle tapahtuvan *koston* rikollisen *katumukseen* ja *synnituntoon*, ruumiillisen rangaistuksen hengelliseen rangaistukseen, aistimellisen kidutuksen katumuksen ei-aistimelliseen kidutukseen. Maanpäällisen rangaistuksen on samalla oltava kristillis-moraalinen kasvatustekniikka.

Tämä rangaistusteoria, joka yhdistää *lainkäytön teologiaan*, tämä »paljastettu salaisuuden salaisuus» ei ole kerrassaan mikään muu kuin *katolisen* kirkon rangaistusteoria, jota jo *Bentham* teoksessaan »Rangaistusten ja palkintojen teoria» laajasti tarkasteli. Bentham todisti tässä teoksessa myös nykyisten rangaistusten moraalisesta kelvottomuudesta. Hän nimittää lakisääteisiä kuritustoumia »oikeudelliseksi pilkanteoksi».

Rudolf rankaisee *maître d'écolea* samalla tavalla kuin *Origenes* rankaisi itseään. Hän *kuohitsee* tämän, hän riistää tältä *toiminta-alueen*, silmän. »Silmä on ruumiin lamppu.» On kunniaksi Rudolfin uskonnolliselle vaistolle, että hän päätyy juuri *sokaisuun*. Tämä rangaistus oli päivittäinen asia koko Bysantin kristillisessä valtakunnassa, ja se kukoisti Englannin ja Ranskan kristillisgermaanisen valtakunnan väkevinä nuoruusvuosina. Ihmisen erottaminen aistimellisestä ulkomaailmasta, pyrkimys parantaa hänet syöksemällä hänet takaisin hänen abstraktiin sisimpäänsä — sokaisu — on kristillisen opin väistämätön seuraus: kristinopin mukaanhan tämän eron täydellinen toteuttaminen, ihmisen eristäminen puhtaasti spiritualistiseksi »*Minäkseen*», on *itse hyvä*. Vaikka

Rudolf ei menettelekään Bysantin ja frankkien valtion tapaan sulkemalla maître d'écolen todelliseen luostariin, sulkee hän miehen ainakin ideaaliseen luostariin, läpikulkemattoman ja ulkomaailman valolta suojatun yön luostariin, toimeettoman omantunnon ja ainoastaan aavemaisten muistojen kansoittaman synnintunnon luostariin.

Tietty spekulatiivinen siekailu estää herra Szeligaa tunnustamasta avomielisesti sankarinsa Rudolfin rangaistusteoriaa, maallisen rangaistuksen nivomista kristilliseen katumukseen ja tunnontuskaan. Sen sijaan hän asettaa Rudolfin suuhun — ja tietenkin maailmalle vasta nyt paljastettavana salaisuutena — teorian, jonka mukaan rangaistuksen tarkoituksena on kohottaa rikollinen »oman» rikoksensa »tuomariksi».

Tämän paljastetun salaisuuden salaisuus on *Hegelin* rangaistusteoria. Hegelin mukaan rikollinen rangaistuksessa langettaa itselleen oman tuomionsa. *Gans* on laajemmin kehitellyt tätä teoriaa. Hegelillä se on *Kantin* ainoaksi oikeudelliseksi rangaistusteoriaksi esittämän vanhan *jus talionis** spekulatiivista ehostusta. Hegelillä rikollisen itserankaisu jää pelkäksi »videaksi», pelkäksi voimassa olevien empiiristen rikosrangaistusten spekulatiiviseksi tulkinnaiksi. Siksi hän jättää sen toimeenpanotavan valtion kulloisenkin kehitysvaiheen asiaksi, so. hän jättää rangaistuksen sellaisekseen. Juuri tässä hän osoittautuu kriittisemmäksi kuin hänen kriittinen kaitensa. *Rangaistusteoria*, joka samalla tunnustaa rikollisen ihmiseksi, voi tehdä näin ainoastaan *abstraktiona* ja kuvittelussa, mikä johtuu juuri siitä että *rangaistus*, *pakotus*, on ristiriidassa *inhimillisen* toiminnan kanssa. Lisäksi tällainen teoria olisi mahdoton toteuttaa. Abstraktin lain sijaan astuisi puhdas subjektiivinen mielivalta, koska rangaistuksen langettaminen rikollisen yksilöllisyyden mukaisesti riippuisi kulloinkin virallisista, »kunnallisista ja kunnollisista» toimihenkilöistä. Jo Platon oivalsi, että *laki* on välttämättä yksipuolinen ja yksilöllisyydestä eroon *abstrahoituva*. *Inhimillisissä* oloissa rangaistus sitä vastoin *todella* on vain lakia rikkoneen itsel-

* — oikeusperiaatteen, jonka mukaan samasta teosta annetaan sama rangaistus; »silmä silmästä». *Toim.*

leen langettama tuomio. Tuskinpa kukaan haluaa uskotella hänelle, että *ulkoinen*, toisten hänelle tekemä *väkivalta* on hänen itselleen tekemää väkivaltaa. Hän näkee päinvastoin, että *toiset* ihmiset luonnollisella tavalla pelastavat hänet rangaistukselta jonka hän on itselleen asettanut; toisin sanoen suhde muodostuu suorastaan päinvastaiseksi.

Rudolf lausuu sisimmän ajatuksensa — ts. paljastaa sokaisun tarkoituksen — kun hän sanoo maître d'écollelle:

»Jokainen sanasi on oleva rukous.»

Hän tahtoo opettaa miehen *rukoilemaan*. Hän haluaa muuttaa Herkuleen kaltaisen roiston *munkiksi*, joka ei tee muuta kuin rukoilee. Miten ihmisystävällinen onkaan tavanomainen rangaistusteoria, kun sitä verrataan tähän kristilliseen julmuuteen; sehän yksinkertaisesti katkaisee ihmisen kaulan, kun se haluaa tuhota hänet. Vihdoinkin käy päivänselväksi, että vakavasti pyrkiessään parantamaan rikolliset todellinen, joukkomainen lainsäädäntö menettelee äärettömästi ymmärtävämmiin ja ihmisystävällisemmin kuin tämä saksalainen Harun al Rašid. Hollannin neljä maanviljelyssiirtola ja Ostwaldin rikolissiirtola Elsassissa ovat maître d'écolen sokaisuun verrattuina todella inhimillisiä kokeiluja. Rudolf surmasi Fleur de Marien luovuttamalla hänet papin ja synnintunnon huomaan, hän surmasi Chourineurin riistämällä häneltä inhimillisen itsenäisyyden ja alentamalla hänet buldogiksi, ja nyt hän surmaa maître d'écolen puhkaisemalla tämän silmät, jotta mies oppisi »rukoilemaan».

Tällä tavoinhan koko todellisuus »yksinkertaisesti» ilmaantuukin »puhtaan kritiikin» uumenista: vääristymänä, todellisuuden *mielettömänä abstraktiona*.

Heti maître d'écolen sokaisun jälkeen herra Szeliga antaa *moraalisen ihmeen* tapahtua.

»Pelottava Koulumestari», Szeliga kertoo, »oivaltaa *yhtäkkiä* rehellisyyden ja kunniallisuuden voiman, hän sanoo Puukkojunkkarille: *Kyllä, sinuun voin luottaa, sinä et ole milloinkaan varastanut.*»

Ikävä kyllä Eugène Sue on merkinnyt muistiin maître d'écolen Chourineurista esittämän huomautuksen, johon

tämä tunnustus sisältyy. Huomautus ei voi olla sokaisun ansiota, koska se on lausuttu *ennen* sitä. Maître d'école nimittäin puhuu Rudolfin kanssa käymässään luottamuk-sellisessa keskustelussa Chourineurista näin:

»Hän ei muuten ole sellainen mies, joka pettää ystävänsä. Ei, hän on kunnan kaveri... hänellä on aina ollut omalaatuisia ajatuksia.»

Tämä näyttää tekevän lopun herra Szeligan moraali-sesta ihmeestä. Katsokaamme nyt Rudolfin *kriittisen* parannustyön *todellisia* tuloksia.

Kohtaamme maître d'écolen seuraavaksi matkaamas-sa Chouetten kanssa Bouquevalin tilalle; hän haluaa tehdä katalan tempun Fleur de Marielle. Hänen päässään luonnollisesti pyörii ajatus *kostaa* Rudolfille, mutta hän ei pysty muuhun kuin kostamaan hänelle ainoastaan metafyyysisesti, ajattelemalla ja hautomalla hänen kiusal-laankin »*pahaa*». »Hän vei silmiäni valon, mutta pahan ajatusta hän ei voinut minulta viedä.» Hän kertoo Chouet-telle, miksi hän haetti tämän luokseen:

»*Ikävystyin*, kun olin ypöyksin noiden rehellisten ihmisten parissa.»

Eugène Sue mässäilee ihmisen *itsealennuksen* johdosta tuntemallaan munkkimaisella, petomaisella heikumalla siinä määrin, että hän panee maître d'écolen polvillaan kerjäämään vanhalta noidalta Chouettelta ja pikku pei-kolta Tortillardilta, etteivät he hylkäisi häntä. Mutta tässä suuri moralistimme unohtaa, että hän ojentaa Chouettelle aivan pirullisen itsenautinnon kukkasen. Rudolf osoitti juuri *väkivaltaisen sokaisun* avulla rikolli-selle sen *fyysisen väkivallan* mahdin, jonka hän halusi tälle osoittaa mitättömäksi. Samalla tavoin Eugène Sue opettaa maître d'écolen vasta nyt tajuamaan *täyden ais-timellisuuden* mahdin. Hän ohjaa miehen näkemään, että tämä vailla aistimellisuutta *lakkaa olemasta mies* ja jää vastustuskyvyttömäksi lasten pilkan maalitauluksi. Hän saa miehen vakuuttumaan siitä, että maailma on ansain-nut hänen sille tekemänsä rikokset, koska hänen tarvitsi vain menettää silmänsä joutuakseen maailman kaltoin kohtelemaksi. Hän riistää miehen viimeisen inhimillisen

harhakuvitelman; maître d'école uskoi nimittäin Chouetten kiintymykseen. Mies oli sanonut Rudolfille: »Nainen heittäytyisi puolestani vaikka tuleen.» Sitä vastoin tyydyttää Eugène Sue nyt itseään sillä, että maître d'école äärimmäisessä epätoivossaan huudahtaa:

»Jumalani! Jumalani! Jumalani!»

Hän on oppinut »rukoilemaan»! Ja herra Suen mielestä on tässä »tahattomassa jumalallisen laupeuden huudahduksessa jotakin kaitsemuksen ohjaamaa».

Tämä *tahaton rukous* on Rudolfin kritiikin ensimmäinen seuraus. Sitä seuraa heti Bouquevalin vuokratilalla *vastentahtoinen katumus*: murhattujen haamut ilmestyvät unessa maître d'écolelle.

Sivuutamme tämän unen laajan kuvauksen. Kohtaamme kriittisesti uudistetun maître d'écolen jälleen, nyt »Bras rougen» kellarissa, kahlittuna, rottien puoleksi pureksimana, puoliksi nälkään nääntyneenä, Chouetten ja Tortillardin puolihulluksi räakkämänä, mylvivänä kuin sonni. Tortillard on järjestänyt Chouetten miehen kynsiin. Katsokaamme, kun hän käy naiseen käsiksi. Hän *ei jäljittele Rudolf*-sankaria ainoastaan ulkonaisesti, raapimalla Chouettelta *silmät* päästä. Hänen jäljittelensä on myös *moraalista*: hän toistaa Rudolfin tekopyhydet ja koristaa hirveän tekonsa hartain sanankääntein. Heti kun Chouette on joutunut maître d'écolen kynsiin, ilmaisee mies »kauhistuttavan ilonsa», hänen äänensä vapisee vihasta.

»Ymmärräthän, etten halua heti tehdä sinusta selvää... Piina piinaa vastaan!.. Ennen kuin tapan sinut, aion puhua kanssasi kauan... Se on oleva sinulle hirveää... Ensinnäkin, katsohan... sen jälkeen kuin näin Bouquevalissa tuon unen, joka palautti kaikki rikokseni jälleen eteeni, unen, joka teki minusta miltei mielinpuolen ja joka yhä tahtoo tehdä minusta sellaisen... tapahtui minussa kummallinen muutos... Entinen pahuuteni rupesi kauhistuttamaan minua. Ensinnäkään en antanut sinun pahoinpidellä Satakieltä,* mutta ei se vielä mitään. Kun kahlitsit minut tähän kellariin ja annoit minun kärsiä kylmää ja nälkää... jätit minut täydellisesti omien ajatusteni herättämän kauhun valtaan. Sinä et tiedä, miltä tuntuu... olla yksin... Eristykseni on puhdistanut minut. En olisi uskonut sellaista mahdolliseksi. Toinen osoitus siitä, että

* Fleur de Marieta. *Toim.*

olen nyt ehkä vähemmän paha kuin muulloin, on se sanomaton ilo, jota tunnen saatuani sinut, hirviön, nyt kynsiini! — en kostaakseni itseni puolesta, vaan kostaakseni uhriemme puolesta. Niin, olen täyttävä velvollisuuden, kun omin käsin rankaisen rikostoveriani... Tunnen nyt inhoa aikaisempia murhatöitäni kohtaan, ja kuitenkin — eikö se sinustakin ole kummallista? — aion täysin pelottomana ja aivan rauhallisena murhata sinut hirveällä tavalla, suorastaan oivallisen kauhistuttavin tempuin. Sano, sano minulle, voitko käsittää tämän?»

Näillä muutamilla sanoilla maître d'école käy läpi koko *moraalisen kasuistiikan* sävelasteikon.

Hänen ensimmäiset sanansa on *avomielinen* kostonjanon ilmaus. Hän haluaa antaa piinan piinasta. Hän haluaa murhata Chouetten, hän haluaa pitkittää naisen kuolontuskia pitkällä saarnalla, ja — kalliin sofistiikan nimessä! — puhe, jolla hän naista piinaa, on *moraa-lisaarna*. Mies väittää, että uni Bouquevalissa paransi hänet. Samalla hän ilmaisee tämän unen tosi vaikutuksen tunnustamalla, että uni teki hänet miltei hulluksi ja tahtoo vieläkin sumentaa hänen mielensä. Todistukseksi parantumisestaan hän esittää, että hän ehkäisi Fleur de Marien räökkäämisen. Eugène Suen romaanihahmojen, aikaisemmin Chourineurin ja nyt maître d'écolen, on ilmaistava Suen oma kirjallinen aikomus, jonka johdosta hän pani heidät toimimaan näin eikä noin, *heidän omana* harkintanaan ja omien tekojensa tietoisena motiivina. Heidän on alituisesti sanottava: olen tehnyt parannuksen tältä, tuolta, tuolta jne. osin. Koska he eivät saavuta todella sisällökästä elämää, on heidän lausumiltaan korosteltava merkityksettömiä tekoja, kuten tässä Fleur de Marien varjelua.

Kun maître d'école on selostanut Bouquevalin unensa *hyvää tekevän* vaikutuksen, on hänen selitettävä miksi Eugène Sue suljetutti hänet kellariin. Hänen on osoitettava romaanin kirjoittajan menettely järkeväksi. Hänen on sanottava Chouettelle: Sulkiessasi minut kellariin rottien kaluttavaksi ja antaessasi minun kärsiä nälkää ja janoa teit parannuksestani täydellisen. Yksinäisyys on *puhdistanut* minut.

Maître d'écolen eläimellinen mylvintä, raivoisa viha ja kauhistuttava kostonhimo hänen saadessaan Chouetten kynsiinsä lyövät kasvoihin tätä *moraalista sanahelinää*.

Ne paljastavat niiden mielteiden luonteen, joihin mies tyrmässään heittäytyi.

Maître d'école näyttää itsekin huomaavan tämän, mutta *kriittisenä moralistina* hän osaa sovittaa ristiriitaisuudet.

Saatuaan Chouetten käsiinsä hän selittää nimenomaan tuntemansa »sanomattoman ilon» parantumisensa merkiksi. Hänen kostonhimonsa nimittäin on *moraalista* eikä *luonnollista*. Hän haluaa kostaa itsensä ja Chouetten yhteisten *uhrien* puolesta, ei omasta puolestaan. Kun hän murhaa naisen, ei hän tee *murhaa*, vaan hän täyttää *velvollisuuden*. Hän ei *kosta* naiselle, vaan puolueettomana tuomarina hän *rankaisee* rikostoveriaan. Hän tuntee kauhistusta aikaisempien murhatekojensa johdosta, ja kuitenkin — hän ihmettelee itsekin kasuistiikkaansa — kuitenkin hän kysyy Chouettelta, eikö tämän mielestä ole eriskummallista, että hän haluaa tappaa tämän pelottomasti ja suruitta! Tarkemmin mainitsemattomista *moraalisista* syistä hän samassa yhteydessä nautiskelee aikomastaan hirveästä murhasta, oivallisen kauhistuttavin tempuin tehtävästä murhasta.

On maître d'écolen luonteen mukaista, että hän murhaa Chouetten, ainakin ajateltaessa sitä kauheaa tapaa, jolla nainen on häntä rääkännyt. Mutta se että hän tekee murhan *moraalisista* syistä, että hän tulkitsee *moraalisesti* raakamaista iloaan puhumalla hirveästä murhasta ja kauhistuttavin tempuin tehtävästä murhasta, että hän tekee entisten murhatöidensä katumuksen todeksi nimenomaan tekemällä uuden murhan, että ennen yksinkertaisia murhia tehneestä miehestä tulee murhaaja *kahdessa mielessä, moraalinen murhaaja* — kaikki tämä on Rudolfin kriittisen parannustyön loistokasta tulosta.

Chouette yrittää päästä pois maître d'écolen kynsistä. Tämä huomaa sen ja tarttuu naiseen lujin ottein.

»Pysy hiljaa, pöllöseni, minun on perinpohjaisesti selitettävä sinulle, miten tulin katumuksen. Se mitä saat kuulla on oleva sinulle... vastenmielistä, sillä se on osoittava sinulle miten armostomasti olen uhriemme nimissä sinulle kostava. Mutta minun täytyy kiirehtiä — vereni kiehuu ilosta kun pidän sinua kynsisäni... minulla on vielä aikaa tehdä kuoleman läheisyys sinulle kauheaksi pakottamalla sinut kuuntelemaan minua... Olen sokea, ja ajatukseni saavat hahmon, ruumiinmuodon, jossa uhrieni

piirteet joka hetki käyvät näkyviksi, miltei kosketeltaviksi... Kun tunnontuskiin yhdistyy kauhistavan voimakas katumus, katumus joka muuttaa elämän yhdeksi pitkäksi, unettomaksi epätoivoisten ajatusten ja kostonnäkyjen yöksi — niin ehkä silloin tunnonvaivoja ja katumusta seuraa ihmisten anteeksianto.»

Maitre d'école jatkaa hurskasteluaan, joka hetki toisensa jälkeen paljastuu tekopyhyudeksi. Chouette on kuuleva, miten mies asteittain tuli katumukseen ja tunnonvaivoihin. Nainen on kammoava tätä paljastusta, sillä se osoittaa, että miehen *velvollisuus* on toteuttaa armoton kosto — ei omissa nimissään, vaan molempien yhteisten uhrien nimissä. Äkkiä maitre d'école keskeyttää opettavaisen luentonsa. Hän sanoo, että hänen on »kiirehdittävä» luennoimistaan, koska ilo pidellä naista kiinni saa veren kiehumaan hänen suonissaan; mikä moraalinen syy lyhentää luentoa! Sitten hän jälleen rauhoittaa verensä. Hänen pitkään kestävä moraalisaar-nansahan ei ole hänen kostonsa kannalta hukkaan heitettyä aikaa. Se »tekee kuoleman läheisyyden naiselle kauheaksi». Toinen moraalinen syy, tällä kertaa pidentää saarnaa! Nyt, nämä moraaliset syyt mainittuaan, hän voi tyynesti jatkaa moraalista puhettaan siitä, mihin hän sen keskeytti.

Maitre d'école antaa oikean kuvauksen siitä tilasta, johon eristyminen ulkomaailmasta ihmisen syöksee. Kun *aistimellinen maailma* käy ihmiselle *pelkäksi ideaksi*, muuttuvat pelkät ideat sitä vastoin hänelle *aistimellisiksi olioiksi*. Hänen aivojensa kummajaiset saavat ruumiillisen muodon. Oman henkensä piirissä hän luo kosketeltavien, tuntuvien haamujen maailman. Se on kaikkien hurskaiden näkyjen salaisuus, ja se on samalla mieli-puolisuuden yleinen muoto. Maitre d'école, joka toistelee Rudolfin fraaseja »hivittäviin piinoihin yhdistyvistä katumuksen ja tunnontuskien mahdista», toistelee siten niitä jo puolihulluna ja osoittaa näin itse asiassa kristillisen synnintunnon yhteyden mielipuolisuuteen. Vastaavasti kun maitre d'école näkee katumuksen ja tunnontuskien tosi tulokseksi *elämän* muuttumisen harhanäkyjen täyttämäksi *untien yöksi*, ilmaisee hän puhtaan krii- tiikin ja kristillisen parannuksen tosi salaisuuden. Se

on nimenomaan ihmisen muuttuminen haamuksi ja hänen elämänsä muuttuminen *unielämäksi*.

Tässä kohdin Eugène Sue havaitsee, miten noloon valoon miehen menettely Chouettea kohtaan saattaa *siunaukselliset ajatukset*, jotka Rudolf on syöttänyt sokealle roistolle. Niinpä hän panee maître d'écolen suuhun seuraavat sanat:

»Näiden ajatusten vaikutus on niin siunauksellinen, että vihani laantuu.»

Maître d'école myöntää siis nyt, että hänen *moraalinen vihansa* ei ollut mitään muuta kuin *maallista raivoa*.

»Rohkeuteni, voimani ja tahtoni rankaista sinua pettävä... Ei, minun tehtäväni ei ole vuodattaa sinun vertasi; se olisi *murha*, tosin kenties anteeksiannettava, mutta silti murha.»

Juuri oikeaan aikaan Chouette haavoittaa maître d'écolea tikaarillaan. Eugène Sue voi nyt antaa miehen vailla sen enempää moraalista kasuistiikkaa tappaa Chouetten.

»Hän päästi viiltävän tuskanhuudon. Tuon hyökkäyksen äkkiä herättämä ja äärimmilleen kärjistynyt kostonjano, raivo ja verenhimo leimahtivat hirveään hehkuun, ja miehen jo kolhuja saanut ymmärrys pakeni täydellisesti. — Sinä käärme, minä sain maistaa hampaastasi.. Sinun on *menetettävä silmäsi*, kuten minulokin kävi.

Hän repii naiselta silmät päästä.

Purkaus on sitäkin väkivaltaisempi ja kauhistuttavampi, kun maître d'écolen luonto, jonka Rudolfin parannustyö vain tekopyhästi ja sofistisesti on kukittanut ja vain askeettisesti kukistanut, vihdoin puhkeaa esiin. Eugène Sue ansaitsee kiitokset tunnustuksestaan, että maître d'écolen järki jo oli kaikkien Rudolfin pohjustamien tapahtumien varsin kovasti kolhima.

»Tuohon kauhunhuutoon, tuohon kiroton huutoon sammui hänen järkensä viimeinen säde» (mies näkee murhattujen haamuja). »Maître d'école riehuu ja mylvii kuin *raivoisa eläin*... Hän hakkaa Chouetten kuoliaaksi.»

Herra Szeliga mutisee partaansa:

»Koulumestaria ei käy muuttaminen niin *nopealla* (!) »ja *onnellisella* (!) »tavalla kuin *Puukkojunkkaria*.»

Samalla tavoin kuin teki Fleur de Mariesta luostarin asukin, tekee Rudolf maître d'écolesta hullujenhuoneen, *Bicêtren* asukin. Hän lamauttaa paitsi tämän *henkisen* myös fyysisen voiman. Oikeinhan se on. Sillä mies ei ole tehnyt syntiä vain fyysisellä voimallaan, vaan on käyttänyt myös henkistä voimaansa, ja Rudolfin rangaistus-teorian mukaan *syntiä tekevät voimat* on tuhottava.

Mutta herra Eugène Sue ei vielä ole päässyt »kauheaan koston yhdistyvän katumuksen ja tunnonvaivan» loppuun. Maître d'école saa ymmärryksensä takaisin, mutta peläten joutumista oikeuden käsiin hän pysyy *Bicêtressä* ja näyttelee mielipuolta. Herra Sue unohtaa, että »hänen jokainen sanansa oli oleva *rukous*», kun taas lopussa kuulemme pikemminkin mielipuolen epäselvää mölinää ja raivoamista. Vai *rinnastaako* herra Sue ehkä ironisesti nämä elämänilmaukset rukoilemiseen?

Maître d'écolen sokaistessaan Rudolf on soveltanut sitä rangaistuksen ideaa, jonka mukaan ihminen eristetään pois ulkomaailmasta oman sielunsa piiriin, oikeudellinen rangaistus siis yhdistetään teologiseen rääkkäykseen. Tämä idea on perinpohjaisimmin toteutettu *eristyssellijärjestelmässä*. Niinpä herra Sue kehuskelee myös eristyssellijärjestelmää.

»Miten monia vuosisatoja tarvittiinkaan sen oivaltamiseksi, että on olemassa *vain yksi* keino kitkeä pois sosiaalista organismeja uhkaava, nopeasti ympärille leviävä saastetauti» (nimitäin ihmisten rappeutuminen vankiloissa) »— tuo keino on eristys.»

Herra Sue on samaa mieltä kuin kunnan ihmiset, jotka selittävät rikosten leviämisen vankilaloilla. Jotta rikollinen pääsisi eroon huonosta seurasta, jätetään hänet itsensä seuraan.

Herra Eugène Sue julistaa:

»Pitäisinpä itseäni onnellisena, jos heikko ääneni kuultaisiin kaikkien niiden äänten joukossa, jotka niin oikein perustein ja niin suurella hartaudella vaativat eristyssellijärjestelmän *täydellistä*, *ehdotonta* käyttöönottoa.»

Herra Suen toivomus on vain *osittain* täyttynyt. Edustajainhuoneessa tänä vuonna käydyissä, eristyssellijärjestelmää koskevilla keskusteluilla oli jopa tämän järjestelmän virallisten puoltajien myönnettävä, että sen

seurauksena rikollisista ennemmin tai myöhemmin tulee hulluja. Kaikki yli 10 vuoden vankeusrangaistukset oli siksi muutettava karkotustuomioiksi.

Jos herra Tocqueville ja herra Beaumont olisivat perusteellisesti tutkiskelleet Eugène Suen romaania, he olisivat vääjäämättömästi asettuneet eristyssellijärjestelmän ehdottoman ja täydellisen käyttöönoton kannalle.

Vaikka Eugène Sue eristää tervejärkiset rikolliset seurasta tehdäkseen heidät hulluiksi, haluaa hän saattaa hullut toisten ihmisten seuraan saadakseen heidät järkiinsä.

»Kokemus osoittaa, että eristys on hulluille yhtä turmiollista kuin se on rikollisille tervehdyttävää.»

Herra Sue ja hänen kriittinen Rudolf-sankarinsa eivät ole enempää *katolisella rangaistusteorialla* kuin *metodistisella eristyssellijärjestelmälläkään* tehneet *oikeudenkäyttöä* yhtäkään salaisuutta köyhemmäksi. Sitä vastoin he ovat rikastuttaneet lääketiedettä uusilla salaisuuksilla, ja loppujen lopuksihan on yhtä ansiokasta *löytää uusia salaisuuksia kuin paljastaa vanhoja salaisuuksia*. Kriittinen kritiikki kertoo herra Suen yhtyen maître d'écolen sokaisusta:

»Hän ei usko, vaikka hänelle sanotaan, että hänen silmiensä valo on häneltä riistetty.»

Maître d'école ei voinut uskoa näkökykynsä menetystä, koska hän todellakin vielä näki. Herra Sue kuvailee meille uudenlaisen kaihin. Hän ilmaisee joukkomaiselle, epäkriittiselle *oftalmologialle* todellisen salaisuuden.

Pupilli oli leikkauksen jälkeen *valkea*. Kysymyksessä siis oli *harmaakaihi*. Sellainenhan on näihin päiviin asti voitu aiheuttaa lähinnä lasiaiskuorta loukkaamalla ja jokseenkin tuskattomasti, joskaan ei täysin vailla kipua. Mutta lääkärit saattoivat saavuttaa tämän tuloksen ainoastaan *luonnonmukaisella* tavalla, ei *kriittistä* tietä, joten ei voitu tehdä muuta kuin odottaa vamman aiheuttamisen jälkeen, kunnes tulehdus ja sen yhteydessä taapahtuva vuoto himmensivät linssin.

Vielä suurempi *ihme* ja *salaisuus* sattuu maître d'écolelle 3. niteen 3. luvussa.

Sokaistu näkee jälleen:

»Chouette, maître d'école ja Tortillard näkivät papin ja Fleur de Marien.»

Ellei tätä maître d'écolen näön palautumista ole tulkittava »Synoptikkojen kritiikki» -kirjan menettelyn tapaan kirjalliseksi ihmeeksi, lienee asia niin, että maître d'école on uudelleen leikkauttanut kaihinsa. Myöhemmin hän tulee jälleen sokeaksi. Hän siis on avannut silmänsä liian pian leikkauksen jälkeen, valon ärsytys on aiheuttanut tulehduksen, ja tämä on johtanut verkkokalvon lamautumiseen aiheuttaen parantumattoman umpisokeuden. Että kaikki tämä tapahtuu tässä yhden sekunnin aikana, on uusi salaisuus epäkriittiselle oftalmologialle.

b) PALKINTO JA RANGAISTUS.

KAKSINKERTAINEN OIKEUS (taulukkoineen)

Rudolf-sankari paljastaa uuden teorian, joka pitää yhteiskuntaa yllä palkitseamalla hyvät ja rankaisemalla pahoja. Epäkriittiseltä kannalta tämä teoria ei ole mikään muu kuin nykyisen yhteiskunnan teoria. Miten vähän toivomisen varaa se jättääkään hyvien saamien palkintojen ja pahojen saamien rangaistusten suhteen! Miten epäkriittinen onkaan tämän paljastetun salaisuuden valossa joukkomainen kommunisti Owen, jonka mielestä rangaistus ja palkinto ovat yhteiskunnallisten asemien eroavuuksien pyhitystä ja täydellisiä orjallisen viheliäisyyden ilmauksia.

Saattaa näyttää uudelta paljastukselta, että Eugène Sue esittää palkintojen tulevan annetuiksi rikoskaaren lisäkkeen perusteella ja tyytymättömänä yhteen tuomiovaltaiseen tahoon keksii kaksi sellaista. Valitettavasti tämäkin paljastettu salaisuus on vanhan, Benthamin edellä mainitussa teoksessaan laajasti käsittelemän opin toistoa. Sitä vastoin ei ole syytä kiistää herra Eugène Suelta sitä kunniaa, että hän on perustellut ja esittänyt ehdotuksensa Benthamia verrattomasti kriittisemmin. Kun joukkomainen englantilainen jää täysin maan ka-

maralle, kohoaa Suen päättely taivaan kriittisiin kerroksiin. Herra Sue esittää tällaista:

»Pahojen pelottamiseksi materialisoidaan taivaallisen vihan ennakoitua vaikutukset. Miksipä ei samalla tavoin materialisoidaisi ja maan päällä ennakoitaisi jumalallisten palkintojen vaikutuksia hyvien ihmisten suhteen?»

Epäkriittisen näkemyksen mukaan on taivaallisessa rikosteoriassa päinvastoin vain idealisoitu maanpäällinen teoria, samalla tavoin kuin jumalallinen palkinto on vain inhimillisen palkkapalvelun* idealisointia. On välttämätöntä, ettei yhteiskunta palkitse kaikkia hyviä ihmisiä, jotta jumalallinen oikeudenmukaisuus edes jossain suhteessa kävisi ennen inhimillistä oikeudenmukaisuutta.

Riipustaessaan nyt näkyviin kriittisesti palkitsevaa oikeudenkäyttöään herra Sue antaa »esimerkin tuosta *naismaisesta*», (herra Edгарin Flora Tristanin yhteydessä koko »tiedostamisen tyyneydellään» hutkimasta) »*dogmattisuudesta*, joka haluaa laatia kaavan ja muodostaa sen *vallitsevan* kategorioiden mukaan». Herra Eugène Sue luonnostelee entiselleen jättämänsä nykyisen *rikosoikeuden* joka kohdan osalta sitä yksityiskohtaisesti jäljittävän *palkintaoikeuden*, vastikkeen, jonka hän sitten liittää ensin mainittuun. Jotta lukija helpommin saisi käsityksen asiasta, olemme laatineet Suen esittämästä alkuperäistekstin ja sen vastikkeen kuvauksesta taulukon.

Kriittisesti täydellisen oikeudenkäytön taulukko

Olemassaoleva oikeus
 N i m i : *Rikosoikeus*
 T u n t o m e r k i t : Kädessä
miekka, jolla pahoista tehdään
 päätään lyhempää.

Kriittisesti täydentävä oikeus
 N i m i : *Hyveen oikeus*
 T u n t o m e r k i t : Kädessä
kruunu, jolla hyvistä tehdään
 päätään pitempää.

T a r k o i t u s : Pahojen rannkaisuaminen, vankeudessa pito, alentaminen, elämän riisto.

T a r k o i t u s : Hyvien palkittaminen, vapaat ateriat, kunnia, elämän säilyttäminen.

* Lohndienerei: Marx viittaa sekä palkkatyöhön että »palkan palvontaan». Suom.

Kansalle tehdään tunnetuiksi pajojen saamat hirvittävät rangaistukset.

Pajojen löytämiskeinot: Poliisin vakoilu, pajoja etsivät urkkijat.

Miten ratkaista, onko ihminen paha: Les-assises du crime, rikosvalamiehistö. Yleinen ministeriö osoittaa syytetyn rikokset ja saattaa ne julkisen koston piiriin.

Rikollisen asema tuomion jälkeen: Ylimpien poliisiviranomaisten valvonnassa. Ruokitaan vankilassa. Valtio vastaa kuluista.

Tuomion täytäntöönpano: Rikollinen seisoo *mesta*slavalla.

Kansalle tehdään tunnetuiksi hyvien osakseen saamat loistavat riemujuhlat.

Hyvien löytämiskeinot: Hyveen vakoilu, hyviä etsivät urkkijat.

Miten ratkaista, onko ihminen hyvä: Assises de la vertu, hyveen valamiehistö. Yleinen ministeriö osoittaa syytetyn jalot teot ja saattaa ne julkisen kiitollisuuden piiriin.

Hyveellisen asema tuomion jälkeen: Ylimmän moraalisen huoltotoimen valvonnassa. Ruokitaan kotonaan. Valtio vastaa kuluista.

Tuomion täytäntöönpano: Aivan rikollisen teoituspaikkaa vastapäätä seisoo *jalusta*, jolle astuu kelvollisuuden jättiläinen, *hyveen kaakinpuu*.

Tämän kuvan nähdessään herra Sue huudahtaa liikkuneena:

»Voi, se on utopiaal! Mutta ajatelkaapa, että yhteiskunta olisi järjestetty tällä tavoin!»

Tällainen siis on *yhteiskunnan kriittinen järjestys*. Meidän on toden totta puolustettava tätä järjestystä sitä Eugène Suen syytöstä vastaan, että se tähän asti olisi jäänyt vielä utopiaksi. Sue on jälleen unohtanut jotakin, nimittäin *»Hyveen palkinnon»*, joka vuosittain jaetaan Pariisissa ja jonka hän itsekin on maininnut. Tuo palkinto on järjestetty jopa kaksinkertaiseksi: miesten ja naisten jalot teot palkitaan materiaalisella *prix Montyonilla*, ja kaikkein kunniallisimmat tyttöset saavat *prix rosièren*.* Eipä puutu Eugène Suen vaatima ruusu-*kruunukaan*.

* — ruusupalkinnon. *Toim.*

Entä hyveen vakoilu ja ylimmän moraalisen huolto-toimen valvonta? Jesuiitat ovat järjestäneet ne jo kauan sitten. Sitä paitsi »Journal des Débats»¹⁸⁶, »Siècle»¹⁸⁷ ja »Petites Affiches de Paris»¹⁸⁸ osoittavat ja saattavat tietoon päivittäin käypään hintaan kaikkien Pariisin pörs-sihaiden hyveet, jalot teot ja ansiot — puhumattakaan poliittisten jaloudentekojen osoittamisesta ja tunnetuksi tekemisestä, jota varten jokaisella puolueella on oma äänenkannattajansa.

Jo vanha Voss huomautti, että Homeros oli parempi kuin hänen jumalansa. Siispä vastuu Eugène Suen ajatuksista voidaan antaa »paljastetulle salaisuuksien salaisuudelle», Rudolfille.

Herra *Szeliga* kertoo vielä:

»Sitä paitsi kohtia, joissa Eugène Sue keskeyttää kertomuksen ja poikkeaa juonesta, on varsin paljon, ja kaikki ne ovat *kritiikkiä*.»

c) KULTTUURISSA ESIINTYVÄN RAAKALAI SUUDEN JA VALTIOSSA ESIINTYVÄN OIKEUDET TOMUUDEN VOITTAMINEN

Rikollisuuden ja siten kulttuurissa esiintyvän raakalaisuuden voittamiseksi tarvittava oikeudellinen *ehkäisyväline* on se »suojaholhous, johon valtio ottaa teloitettujen ja elinkautisiin rangaistuksiin tuomittujen lapset». Sue haluaa järjestää rikosten jakautumisen vapaamielisemmin. Yhdelläkään perheellä ei enää saa olla perinnäistä etuoikeutta rikokseen — rikosten vapaan kilpailun on voitettava yksinoikeudet.

Herra Sue voittaa »valtiossa esiintyvän oikeudettomuuden» uudistamalla »luottamuspulaa» koskevan jakson rikoslakikirjassa, etenkin asettamalla toimeen *palkkattuja oikeusavustajia köyhiä varten*. Siispä herra Suen mielestä valtiossa esiintyvä oikeudettomuus on voitettu siellä missä on köyhien oikeusavustajia, Piemontissa, Hollannissa jne. Ranskan lainsäädännön vikana on vain se, että sen piirissä köyhien asianajajia ei palkata, heitä ei ohjata toimimaan yksinomaan köyhien piirissä, ja

köyhyyden lakisääteiset rajat ovat liian ahtaat. Ikään kuin oikeudettomuus ei vasta toden teolla alkaisikaan itse oikeusjutussa, ja ikään kuin ei Ranskassa olisi jo kauan aikaa tiedetty, että *oikeus* ei anna mitään vaan vain sanktioi, vahvistaa jo olemassaolevat suhteet. Jo kuluneeksi käynyt *oikeuden* ja *tosiasian* erottelu näyttää jääneen kriittiselle romaanikirjailijalle Pariisin salaisuudeksi.

Kun oikeudellisten salaisuuksien kriittiseen paljastukseen lisätään vielä ne suuret uudistukset, jotka Eugène Sue haluaa *kaupunginvoutien* osalta panna toimeen, voidaan käsittää pariisilaislehti »Satanin»¹⁸⁹ kirjoitukset. Siinä erään kaupunginosan asukkaat kirjoittavat tuolle rivimäärän mukaan palkkionsa saavalle suurelle uudistajalle, että heidän katunsa ovat vielä vailla kaasuvälaistusta. Herra Sue vastaa, että tämä puute on oleva autettu hänen »Vaeltavan juutalaisen» kuudennessa niteessä. Toisen kaupunginosan asukit valittavat puutteellista alkeisopetusta. Sue lupaa uudistaa alkeisopetuksen tämän kaupunginosan kohdalta »Vaeltavan juutalaisensa» kymmenennessä niteessä.

4. »KATSANTOKANNAN» PALJASTETTU SALAISUUS

»Rudolf ei seisahdu ylevälle» (I) »*katsantokannalleen...* hän ei kaihda vaivaa omaksua vapaasti valiten *katsantokantoja* oikealta ja vasemmalta, ylhäältä ja alhaalta.» *Szeliga*.

Muuan kriittisen kritiikin pääsalaisuus on »*katsantokanta*» ja *asioiden arviointi katsantokannan katsantokannalta*. Jokainen ihminen, kuten jokainen hengentuotekin, muuttuu kriittiselle kritiikille katsantokannaksi.

Mikään ei ole helpompaa kuin selvittää katsantokannan salaisuus, kunhan on oivallettu kriittisen kritiikin yleinen salaisuus: vanhan, spekulatiivisen roskan uudelleenlämmittäminen.

Lausukoon aluksi itse k r i t i i k k i patriarkan, herra *Bruno Bauerin* suulla julki oman »*katsantokannan*» teoriansa.

»Tiede... ei koskaan tarkastele tätä erillistä yksilöä tai tuota erityistä katsantokantaa... Tosin se ei milloinkaan päästä käsistä

mahdollisuutta poistaa jonkin katsantokannan rajat, jos työ on vaivan arvoinen ja jos rajoilla on todella yleistä inhimillistä merkitystä; mutta se käsittää nuo rajat puhtaaksi itsetietoisuuden kategoriaksi ja määreisyudeksi ja kohdistaa sanansa siksi vain niille, jotka ovat kyllin rohkeita noustakseen itsetietoisuuden yleisyyteen, ts. eivät tahdo jäädä kaikin voimin noiden rajojen sisälle» («Anekdotia», osa II, s. 127).

Tämän Bauerin rohkeuden salaisuus on Hegelin »Fenomenologia». Koska Hegel asettaa siinä ihmisen tilalle itsetietoisuuden, esiintyy siinä mitä moninaisin inhimillinen todellisuus vain yhtenä määrättyinä itsetietoisuuden muotona, määreisyutenä. Mutta pelkkä itsetietoisuuden määreisyys on »puhdas kategoria», pelkkä »ajatus», jonka siis voin myös ylittää »puhtaassa» ajattelussa ja voittaa puhtaalla ajattelulla. Hegelin »Fenomenologiassa» jäävät inhimillisen itsetietoisuuden erilaisten vieraantuneiden muotojen materiaaliset, aistimelliset, esineelliset perustat sellaisikseen. Tuon hävitystä kylvävän teoksen tuloksena oli mitä konservatiivisin filosofia, koska se luuli voittaneensa esineellisen maailman, aistimellisesti todellisen maailman heti muutettuaan sen »ajatusolioksi», pelkäksi itsetietoisuuden määreisyudeksi ja voidessaan siten hajottaa myös utuiseksi tulleen vastustajan »puhtaata ajatuksen uduksi». »Fenomenologia» päättyykin siksi johdonmukaisesti siihen, että kaiken inhimillisen todellisuuden sijaan asetetaan »absoluuttinen tietäminen» — tietäminen, koska se on itsetietoisuuden ainoa olemassaolotapa (Daseinsweise) ja koska itsetietoisuutta siinä pidetään ihmisen ainoana olemassaolotapana — absoluuttinen tietäminen juuri siksi, että itsetietoisuus tietää vain itsensä eikä sitä enää vaivaa mikään esineellinen maailma. Hegel tekee ihmisestä itsetietoisuuden ihmisen, sen sijasta, että tekisi itsetietoisuudesta todellisen ja siksi myös todellisessa, esineellisessä maailmassa elävän ja sen määräämän ihmisen itsetietoisuuden. Hän kääntää maailman pääläelleen ja voi siksi myös poistaa kaikki rajat päässään, jolloin ne luonnollisesti jäävät edelleen olemaan huonolle aistimellisyydelle, todelliselle ihmiselle. Sitä paitsi hänelle merkitsee rajaa kaikki se, mikä osoittaa yleisen itsetietoisuuden rajoittuneisuuden: kaikki aistimellisyys, todellisuus, niin ihmisten kuin heidän maailmansa yksilöllisyys. Koko »Fenomenologia» pyrkii to

distamaan, että *itsetietoisuus* on ainoa ja *kaikkikäsittävä reaalisuus*.

Herra Bauer on meidän ajallamme kastanut absoluutisen tietämisen uudelleen, *kritiikiksi*, ja kastanut myös itsetietoisuuden määreisyyden maanläheisemmältä kuulostavaksi *katsantokannaksi*. »Anekdotassa» molemmat nimikkeet esiintyvät vielä rinta rinnan, ja katsantokantaa selvitellään vielä itsetietoisuuden määreisyyden välityksellä.

Koska »*uskonnollinen maailma*» on olemassa »uskonnollisena maailmana» vain *itsetietoisuuden* maailman muodossa, ei kriittinen kriitikko — teologi ex professo* — saata tulla lainkaan ajatelleeksi sitä, että on olemassa maailma, jossa *tajunta* ja *oleminen* eroavat toisistaan, maailma joka jää entiselleen jos ylitän vain sen ajatuksellisen olemassaolon, sen olemassaolon kategoriana, katsantokantana, so. jos muutan subjektiivista tietoisuuttani muuttamatta esineellistä todellisuutta todella esineellisellä tavalla, so. muuttamatta omaa *esineellistä* todellisuuttani, omaa ja toisten ihmisten todellisuutta. *Olemisen* ja *ajattelun* spekulatiivinen *mystinen identtisyys* toistuu siis kritiikissä yhtä mystisenä *käytännön* ja *teorian* identtisyysenä. Siitä sen suuttumus käytäntöä kohtaan, joka haluaa olla jotain muutakin kuin teoriaa sekä teoriaa kohtaan, joka haluaa olla jotain muutakin kuin määrätyn *kategorian* palauttamista »*itsetietoisuuden rajattomaksi yleisyydeksi*». Sen oma teoria rajoittuu julistamaan, että kaikki määreinen (alles Bestimmte) on itsetietoisuuden rajattoman yleisyyden vastakohta ja raukenee siis tyhjiin; näin esimerkiksi valtio, yksityisomistus jne. On päinvastoin osoitettava, miten valtio, yksityisomistus jne. muuttavat ihmiset abstraktioiksi eli ovat itse *abstraktin* ihmisen tuotteita eivätkä yksilöllisten, konkreettisten ihmisten todellisuutta.

Vihdoin on sanomattakin selvää, että kun Hegelin »*Fenomenologia*» spekulatiivisesta perisynnistään huolimatta monilta osin sisältää inhimillisten olojen todellisen kuvauksen aineksia, esittää herra Bruno kumppaneinen sitä vastoin vain sisällyksettömän irvikuvan,

* - ammattinsa puolesta. *Toim.*

joka tyytyy ottamaan jonkin hengentuotteen tai myös reaalisten olojen ja liikkeiden määreisyiden, muuttamaan tuon määreisyiden ajatukselliseksi määreisyudeksi, *kategoriaksi*, ja esittämään tuon kategorian tuotteen, olojen ja liikkeen *katsantokannaksi*; sen jälkeen he voivat riemuiten ja pikkuviisaasti suunnata abstraktion, yleisen kategorian, yleisen itsetietoisuuden katsantokannalta käsin katseensa alas tuohon määreisyuteen.

Kuten kaikki ihmiset Rudolfin mielestä ovat hyvän tai pahan katsantokannalla ja heitä arvioidaan näiden kahden muuttumattoman käsityksen mukaan, samoin he ovat herra Bauerin ja kumppanien mielestä *kritiikin* tai *joukon* katsantokannalla. Kummatkin herroistamme muuttavat *todelliset ihmiset abstrakteiksi katsantokannoiksi*.

5. INHIMILLISTEN VAISTOJEN HYVÄKSIKÄYTÖN SALAISUUDEN PALJASTUS ELI CLÉMENCE D'HARVILLE

Rudolf on tähän asti vain osannut palkita hyvät omala tavallaan ja rangaista pahoja omalla tavallaan. Näemme nyt pian esimerkin siitä, miten hän tekee *intohimot* hyödyllisiksi ja »antaa Clémence d'Harvillen suotuisten luonnonlahjojen kehittyä tarkoitusta vastaavalla tavalla».

»Rudolf», sanoo herra Szeliga, »kiinnittää hänen huomionsa *hyväntekeväsyyden viihdyttäviin* puoliin. Tämän ajatuksen luo ihmistuntemus, jollainen voi syntyä *vain* Rudolfin kovia kokeneessa älyssä.»

Ilmaukset, joita Rudolf käyttää keskustellessaan Clémencen kanssa: »tehdä *puoleensavetäväksi*», »käyttää *hyväksi luonnollista makua*», »säännellä *juonitteluja*», »käyttää *hyväksi taipumusta teeskentelyyn ja viekasteluun*», »muuttaa käskijämäiset ja armottomat vaistot jaloiksi ominaisuuksiksi» jne. sekä nämä ilmaukset että itse ne *vaistot*, joita erityisesti naisluonteella tässä väitetään olevan, *paljastavat* Rudolfin viisauden salatun lähteen, *Fourierin*. Rudolf on saanut käsiinsä kansantajuisen esityksen Fourierin opista.

Tämän opin *soveltaminen* on Rudolfin kriittistä omaisuutta yhtä suurena määrin kuin hänen edellä tarkasteltu Benthamin teorian soveltamisensa.

Hyväntekeväisyys *sinänsä* ei tarjoa nuorelle markiisittarelle hänen inhimillisen olemuksensa tyydykettä, toiminnan inhimillistä sisältöä ja tavoitetta, eikä siten myöskään viihdettä. Hyväntekeväisyys muodostaa pikemminkin vain ulkoisen syyn, vain *verukkeen*, vain *materian* tietynlaiselle viihteelle, jonka sisältönä voisi aivan yhtä hyvin olla mikä tahansa muukin materia. Kurjuutta käytetään tietoisesti hyväksi, jotta hyvän-tekijä kokisi »suoranaista romaanikertomuksen kiihkoa, uteliaisuuden tyydytystä, seikkailuja, naamiohuveja, nautintoa oman erinomaisuutensa johdosta, hermojärkytyksiä ja muuta sellaista».

Rudolf on näin tietämättään lausunut julki sen jo kauan sitten paljastetun salaisuuden, että itse inhimillisen kurjuuden, rajattoman viheliäisyyden, jossa ihminen joutuu elämään almuilla, on palveltava rahan ja sivistyksen ylimysvaltaa, joka voi sen parissa *leikkiä*, tyydyttää itserakkauttaan, kihelmöidä ylemmyydellään ja huvittaa itseään.

Tämä on Saksan moninaisten hyväntekeväisyysyhdistysten, Ranskan monien hyväntekeväisyysseurojen, Englannin lukuisten surullisen hahmon laupeusritarien tekojen, köyhien hyväksi järjestettyjen konserttien, kutsujen, näytelmäesitysten ja aterioiden, jopa onnettomuuksien uhrien hyväksi järjestettyjen yleisten keräysten ainoa merkitys. Tässä muodossa hyväntekeväisyys onkin jo kauan sitten *järjestetty* viihteeksi.

Markiisittaren äkillinen, perusteeton muuttuminen hänen kuultuaan pelkän sanan »amusant»* panee meidät epäilemään hänen parannuksensa kestävyyttä, tai pikemminkin tämä muutos on vain näennäisesti äkillinen ja perusteeton, hyväntekeväisyyden kuvaileminen viihteeksi on vain näennäisesti saanut sen aikaan. Markiisitar *rakastaa* Rudolfia, ja Rudolf alkaa *hänen kanssaan* naamioitua, juonitella, ryhtyä hyväntekeväisyysseikkailuihin. Myöhemmin, hyväntekeväisyyskäynnillä Saint-Lazaren vankiloissa, markiisittaren mustasukkaisuus Fleur de Marieta kohtaan pääsee voitolle, ja mustasuk-

* — rattoisa. *Toim.*

kaisuudelleen armeliaana hän salaa Rudolfilta tiedon Marien vangitsemisesta. Parhaassa tapauksessa Rudolf on silti onnistunut ainakin opettamaan onnettoman naisen näyttelemään onnettomien olentojen kanssa typerää komediaa. Rudolfin hautoman *ihmisystävällisyyden* salaisuuden paljasti se pariisilainen keikari, joka tanssin jälkeen pyysi naistaan illalliselle seuraavin sanoin:

»Voi, hyvä rouva, eihän riitä, että olemme tanssineet noiden köyhien puolalaisten hyväksi... Olkaamme ihmisystäviä viimeiseen asti... menkäämme nyt toki *syömään illallista köyhien hyväksi.*»

6. NAISTEN VAPAUTUKSEN SALAISUUDEN PALJASTUS ELI LOUISE MOREL

Louise Morelin pidätyksen yhteydessä Rudolf lausuu mietteitä, jotka hän kiteyttää näin:

»Isäntä turmelee usein palvelijattaren; hän voi säikyttää tämän, yllättää hänet tai käyttää muuten hyväkseen *palvelussuhteen* luonnosta aiheutuvia tilaisuuksia. Hän syöksee tytön onnettomuuteen, häpeään ja rikoksiin. *Laki ummistaa silmänsä tältä seikalta...* Rikollinen, joka itse asiassa ajoi tytön tekemään lapsenmurhan jää *rankaisematta.*»

Rudolfin mietteet eivät yllä edes kohdistamaan hänen armollisinta kritiikkiään itse *palvelussuhteeseen*. *Pikku* hallitsijana hän on *suuri* palvelussuhteiden suosija. Vielä vähemmän pyrkii Rudolf käsittämään naisen yleisen aseman nykyisessä yhteiskunnassa epäinhimilliseksi. Täysin uskollisena tähänastiselle teorialleen hän ei kaipaa muuta kuin *lakia*, joka *rankaisee* viettelijää ja yhdistää katumuksen ja tunnonvaivat hirveisiin rangaistuksiin.)

Rudolfin olisi vain tarvinnut hieman silmäillä maissa maissa vallitsevaa lainsäädäntöä. *Englannin* lainsäädäntö täyttää hänen kaikki toiveensa. Sen hienotunteisuus, jota *Blackstone* kiitellen korostelee, menee niin pitkälle, että myös ilotytön vietellyt julistetaan *syylliseksi* tärkeään rikokseen.

Herra Szeliga puhaltaa *juhlatorveen*:

»Näin» (1)... »ajattelee» (1)... »Rudolf» (1). »Verratkaapa nyt näitä ajatuksia kuvitelmiinne naisen vapautuksesta. Näissä ajatuksissa vapautuksen asia on miltei käsin kosketettavissa, kun te taas olette alun alkaen aivan liian käytännöllisiä ja siksi pelkissä yrityksissänne olette niin monesti epäonnistuneet.»

Ainakin herra Szeliga ansaitsee kiitoksen sen salaisuuden paljastamisesta, että ajatuksissa voi koskettaa asiaa miltei käsin. Entä hänen naurettava tapansa verrata Rudolfia miehiin, jotka ovat puolustaneet naisten vapautusta? Verrattakoon Rudolfin ajatuksia vaikkapa seuraaviin *Fourierin* »kuvitelmiin»:

»Aviorikos ja viettely ovat viettelijöille kunniaksi, ne ovat suurta huutoa... Mutta tyttö parka! Lapsenmurha, mikä rikos! Jos tyttö haluaa pitää kiinni kunniastaan, on hänen häivyttävä kaikki kunniaattomuuden jäljet, ja jos hän uhraa lapsensa maailman ennakkoluuloille, saa hän osakseen vieläkin suuremman häpeän ja joutuu lain ennakkoluulojen uhriksi... Tämä on se *noidankehä* joka kaikissa sivistyneissä toimissa piiryy esiin.»

»Eikö nuori tytär ole tavara, joka myydään suotuisimman tarjouksen tekijälle ja jonka hän haluaa saada vain hänelle kuuluvaksi omaisuudekseen...

... Kuten kieliopissa kaksi kieltoa merkitsevät yhtä myöntöä, niin eikö samoin voida sanoa, että *aviokaupassa* kaksi *häpäisyä* ovat yhtä kuin yksi *hyve*.»

»Historiallisen ajanjakson muutos voidaan aina määrittää tarkastelemalla naisten vapauspyrkimysten tilaa, koska ihmisluonnon voitto raakuudesta havaitaan selvimmin naisen suhteessa mieheen, heikon sukupuolen suhteessa vahvaan. Naisten vapautumisen aste on yleisen vapautuksen luonnollinen mitta.»

»Naissuvun alennustila on sekä sivistyksen että raakalaisuuden olennainen tunnuspiirre. Erona on vain se, että raakalaisuuden yksinkertaisella tavalla harjoittamalle paheelle sivistys antaa monimutkaisen, kaksimielisen, hämäräselkoisen, tekopyhän olemassaolotavan... Kukaan ei syvemmin ansaitse rangaistusta naisen orjuuttamisesta kuin mies itse» (*Fourier*)¹⁰⁰.

Rudolfin ajatuksia vastaan ei tarvitse asettaa sen enempiä *Fourierin* mestarillista kuvausta *avioliitosta* kuin ranskalaisen kommunismin materialistisen siiven kirjoituksia.

Romaanikirjailijamme laatima sosialistisen kirjallisuuden surullisin kuona paljastaa kuitenkin kriittiselle kritiikille yhä tuntemattomia »salaisuuksia».

7. KANSANTALOUDELLISTEN SALAISUUKSIEN PALJASTUS

a) KANSANTALOUDELLISTEN
SALAISUUKSIEN TEOREETTINEN
PALJASTUS

Ensimmäinen paljastus: Rikkaus johtaa usein tuhlaukseen, tuhlaus johtaa perikatoon.

Toinen paljastus: Rikkauden edellä mainitut seuraukset johtuvat siitä, että varakkaalle nuorisolle ei anneta riittävästi opetusta.

Kolmas paljastus; Perintö ja yksityisomaisuus ovat ja niiden on oltava loukkaamattomia ja pyhiä.

Neljäs paljastus: Rikas on *moraalisesti* työläisille tili-velvollinen omaisuutensa käytöstä. Suuri omaisuus on periytyvä talletus — *feodaaliläännitys* —, jos se on viisaissa, varmoissa, taitavissa ja jalomielisissä käsissä, joiden tehtävänä on saada se hedelmälliseksi ja käyttää sitä niin, että kaikki, millä on onni paistatella suuren omaisuuden loistokkaan ja tervehdyttävän säteilyn piirissä, hedelmöittyy, puhkeaa eloon ja parantuu.

Viides paljastus: Valtion on opetettava kokemattomalle varakkaalle nuorisolle *yksilöllisen taloudenpidon alkeet*. Sen on moralisoitava omaisuus.

Kuudes paljastus: Vihdoin valtion on paneuduttava *työn järjestämisen* valtavan kysymyksen pariin. Sen on annettava tervehdyttävä esimerkki *työn ja pääomien yhteenliittymästä*, jonka on oltava rehellinen, henkevä ja kohtuudenmukainen; se turvaa *työläisen* hyvinvoinnin vahingoittamatta *rikkaan omaisuutta*, se luo näiden kahden luokan välille luottamuksen ja kiitollisuuden *siteet* ja varmistaa siten *ikiajoiksi* valtion rauhan.

Koska valtio ei vielä toistaiseksi ole omaksunut tätä teoriaa, esittää *Rudolf* itse muutamia käytännön esimerkkejä. Ne paljastavat sen salaisuuden, että tunnetuimmatkin *taloudelliset suhteet* ovat jääneet herra Suelle, herra Rudolfille ja kriittiselle kritiikille »salaisuuksiksi».

b) »KÖYHÄINPANKKI»

Rudolf perustaa *köyhäinpankin*. Tämän *kriittisen* köyhäinpankin säännöt ovat seuraavat:

Pankki avustaa rehellisiä perheellisiä työläisiä silloin kun he ovat työttöminä. Sen on määrä korvata almut ja panttilainaamot. Sen vuotuiset tulot ovat 12 000 frangia ja se antaa 20—40 frangin suuruisia korottomia avustuslainoja. Sen toiminta-alue käsittää aluksi Pariisin *seitsemännen* piirialueen, jossa useimmat työläiset asuvat. Avustusta anovilla mies- ja naistyöläisillä on oltava viimeisen työnantajan kirjoittama todistus heidän hyvästä käytöksestään ja työn loppumisen syystä ja ajankohdasta. Lainat on maksettava takaisin kuukausittain, kuudes- tai kahdestoistaosina lainaajan valinnan mukaan, ja maksu alkaa siitä päivästä, jolloin henkilö on jälleen saanut työtä. Lainan takuuna on kunniasanallinen velvoitus. Lisäksi kahden muun työläisen on taattava lainan saajan kunniasana. Koska köyhäinpankin kriittisenä tarkoituksena on tuoda apu erääseen työläisen elämän raskaimpaan onnettomuuteen, *työn keskeytymiseen*, annetaan avustusta ainoastaan työttömille ruumiillisen työn tekijöille. Laitosta johtava herra Germain nauttii vuotuista 10 000 frangin palkkaa.

Luokaamme nyt joukkomainen silmäys kriittisen kansantalouden käytäntöön. Pankin vuotuiset tulot ovat 12 000 frangia. Kukin saa avustusta 20—40 frangia, siis keskimäärin 30 frangia. Seitsemännen piirialueen virallisesti »kurjuudessa» eläviksi katsottujen työläisten lukumäärä on ainakin 4000. Vuosittain voidaan siis avustaa neljääsataa työläistä, toisin sanoen kymmenettä osaa seitsemännen piirialueen kipeimmin apua tarvitsevista työläisistä. Pariisin suhteen se on vähän, jos arvioimme *työttömyysajan keskimäärin* neljäksi kuukaudeksi (aivan liian köykäinen arvio), siis 16 viikoksi. Kun 30 frangia jaetaan 16 viikon osalle, saadaan viikkoa kohti hieman alle 37 souta ja 3 centimeä, päivää kohti summa ei yllä edes 27 centimeen. *Yhden vangin* päivittäiset kulut ovat Ranskassa keskimäärin hieman yli 47 centimeä, ja siitä yksin ruokaan menee yli 30 centimeä. Mutta herra Rudolfin avustamalla työläisellä on perhe. Jos arvioim-

me perheeseen kuuluvan miehen ja vaimon lisäksi keskimäärin kaksi lasta, saamme jakaa 27 centimeä neljän hengen kesken. Asuntomenot — päivittäisen maksun alaraja on 15 centimeä — poistetaan, joten jäljellä on 12 centimeä. *Yhden* vangin keskimäärin syömä *leipä* maksaa noin 14 centimeä. Työläinen perheineen ei siis voi ostaa kriittisen köyhäinpankin avustuksen turvin edes neljäsosaa päivittäisestä leipäannoksesta, muista tarpeista puhumattakaan, ja heillä on edessään varma nälkäkuolema elleivät he turvaudu niihin keinoihin, jotka köyhäinpankki haluaa panna viralta: panttilainaamoon, kerjäämiseen, varasteluun ja prostituutioon.

Sitä ylenpalttisemmin armottoman kritiikin mies on ajatellut köyhäinpankin johtajaa. Hänen alaisensa laitoksen tulot ovat 12 000 frangia, johtajan palkka puolestaan on 10 000 frangia. Johtotoimi siis maksaa 45 prosenttia koko summasta, lähes kolme kertaa enemmän kuin toimihenkilöiden palkkamenot Pariisin joukkomaisen köyhäinavun piirissä, jossa osuus on noin 17 prosenttia.

Olettakaamme kuitenkin hetkeksi, että köyhäinpankin tarjoama apu on todellista eikä vain harhaa. Tällöin paljastetun kaikkien salaisuuksien salaisuuden perustana on harhaluulo, että työläisen pysyminen hengissä läpi koko vuoden edellyttää vain toisenlaista palkan *jakautumista*.

Proosallisessa mielessä ottaen: 7 500 000 ranskalaista työläistä ansaitsevat vain 91 frangia kukin. Toiset 7 500 000 ranskalaista työläistä ansaitsevat vain 120 frangia kukin. Siis summa on ainakin 15 000 000 työläisen osalta vähemmän kuin hengissä pysyminen ehdottomasti edellyttää.

Jos kriittistä köyhäinpankkia muissa suhteissa pidetään järkeenkäyvänä, sen ajatus perustuu myös siihen, että työläisen työssäoloaikana hänen palkastaan vähennetään niin paljon kuin hän tarvitsee pysyäkseen hengissä työttömyysajan yli. On sama asia, annanko hänen käytettäväkseen työttömyysaikana tietyn rahamäärän ja hän palauttaa työssä ollessaan tämän summan minulle, vai antaako hän työssäoloaikanaan minulle tietyn rahamäärän, jonka sitten palautan hänelle kun hän on jou-

tunut työttömäksi. Kummassakin tapauksessa hän antaa työssä ollessaan minulle sen, mitä hän työttömänä ollessaan on minulta saanut.

»Puhdas» *köyhäinpankki* siis eroaa joukkomaisista säästöpankeista vain kahden varsin omintakeisen ja varsin kriittisen piirteensä suhteen: ensinnäkin sikäli, että pankki lainaa rahansa à *fonds perdu*,* edellyttäen järjestelmällisesti, että työläinen voi maksaa ne takaisin kun haluaa ja että hän aina haluaa maksaa ne takaisin kun voi, ja toiseksi sikäli, että pankki ei maksa mitään *korkoa* työläisten säästämistä summista. Koska säästetty summa muodostaa eräänlaisen ennakon, arvelee pankki olevansa työläiselle suosiollinen kun se itse ei vaadi työläiseltä mitään korkoja.

Kriittinen köyhäinpankki eroaa siis joukkomaisista säästöpankeista sikäli, että työläinen menettää korkotulonsa ja pankki pääomansa.

c) BOUQUEVALIN MALLITILA

Rudolf perustaa *Bouquevaliin mallitilan*. Paikan valinta on sitäkin onnistuneempi, kun seutu vielä voi iloita feodaalijajan muistoilla — siellä on ritarilinna.

Kukin tilalla työskentelevistä kuudesta miestyöläisestä saa 150 écuta eli 450 frangia, kukin naistyöläinen saa 60 écuta eli 180 frangia vuotuista työpalkkaa. Lisäksi heidän ruokansa ja asuntonsa on ilmainen. Bouquevalilaisten tavanomainen arkiruoka koostuu »hirvittävästä» lautasellisesta kinkkua, yhtä pelottavasta lautasellisesta lammasta ja lopuksi joukkomaisuudessaan näiden veroisesta palasta vasikkaa, ja lisukkeina on kaksi vihreää salaattia, kaksi suurta juustoa, perunoita, omenaviiniä jne. Kaikki kuusi miespuolista työläistä tekevät *kaksi kertaa* enemmän työtä kuin tavallinen ranskalainen päiväläinen.

Jos Ranskassa vuosittain tuotetun tulon kokonaismäärä jaetaan kaikille tasan, saadaan kunkin osalle keskimäärin vain 93 frangia. Ranskan koko väestöstä kaksi kolmasosaa työskentelee välittömästi maatalouden

* — takaisinmaksua vaatimatta. *Toim.*

piirissä. Tästä voidaan päätellä, millaisen mullistuksen saksalaisen kalifin mallitilan yleinen jäljittely aiheuttaisi, ei vain kansallisrikkauten jakelussa, vaan myös sen tuotannossa.

Mutta Rudolphan onkin saavuttanut tämän ennenkuulumattoman suuren tuotantoasteen ainoastaan siten, että hän on pannut jokaisen työläisen tekemään työtä kaksi kertaa tähänastista enemmän ja ahmimaan ruokaa kuusinverroin tavanomaista enemmän.

Ranskalainen talonpoika on varsin työteliäs, joten *kaksi kertaa* enemmän työtä tekevien työläisten täytyy olla *yli-inhimillisiä voimamiehiä*; tähän kai »hirvittävät» liha-annoksetkin viittaavat. Voimme siis otaksua, että kukin näistä kuudesta työmiehestä ahmaisee päivittäin ainakin yhden naulan lihaa.

Jos kaikki Ranskassa tuotettu liha jaettaisiin tasan, saisi jokainen ihminen päivittäin hieman alle neljännesnaulan lihaa. Näemme siis, millaisen mullistuksen Rudolphin esimerkki aiheuttaisi tässäkin suhteessa. Maatalousväestö söisi *yksin* enemmän lihaa kuin Ranskassa tuotetaan, joten tämän kriittisen uudistuksen tuloksena Ranskan karjanhoito kuivuisi tyhjiin.

Bouquevalin tilanhoitajan, isä Chatelainin kertoman mukaan Rudolf antaa työläisille korkean palkan ja ylellisten elinotujen lisäksi viidesosan tilan kokonaistuotosta. Se ei ole mikään muu kuin hänen *maankorkonsa*. Voidaan keskimääräisen laskennan jälkeen otaksua, että ranskalaiselle maanomistajalle jää kaikkien tuotantokustannusten ja käyttöpääoman voittojen poiston jälkeen viidesosa tilan kokonaistuotosta; toisin sanoen maankoron suhde kokonaistuottoon on yhden suhde viiteen. Vaikka Rudolf kiistatta vähentää suhteettomasti käyttöpääomansa voittoja korottamalla suhteettomasti menoja työläisille — Chaptalin (»Ranskan kansantalous», I, s. 239) mukaan ranskalaisen maatyöläisen keskimääräinen vuotuinen tulo on 120 frangia — ja vaikka hän lahjoittaa koko maankorkonsa työläisille, saamme kuitenkin kuulla isä Chatelainilta, että ruhtinas tällä tavoin nostaa tulojaan ja kannustaa siten toisia, epäkriittisiä maanomistajia ryhtymään samanlaiseen tilanpitoon.

Bouquevalin mallitila on pelkkää kuviteltua harhaa; sen *kätketyn pääoman* muodostaa Rudolfin satumainen taikasäkki eikä Bouquevalin *luonnollinen* maaperä!

Kriittinen kritiikki metelöi:

»Koko suunnitelmasta näkee *ensi silmäyksellä*, että se ei ole mikään *utopia*.»

Vain kriittinen kritiikki voi *ensi silmäyksellä* nähdä, että *taikasäkki* ei ole mikään *utopia*. Kriittinen *ensi silmäys* on »pahan silmän» luoma!

8. RUDOLF, » KAIKKIEN SALAISUUKSIEN PALJASTETTU SALAISUUS»

Rudolfin ihmekeinona hänen tehdessään vapahduk-
siaan ja parannustöitään on hänen *käteisrahansa* eivätkä hänen kauniit sanansa. Sellaisia moralistit ovat, sanoi Fourier. Jotta voisi jäljitellä heidän sankareitaan, on oltava miljoonamies.

Moraali on »toimeen pantua voimattomuutta». ¹⁹² Aina kun se kamppailee pahetta vastaan, se jää tappiolle. Ja Rudolf ei kohotaudu edes itsenäisen moraalin katsantokannalle, joka ainakin perustuu tietoisuuteen *ihmisarvosta*. Hänen moraalinensa perustuu sen sijaan tietoisuuteen inhimillisistä heikkouksista. Hän on *teologisen* moraalin kantaja. Olemme yksityiskohtaisesti seurailleet hänen sankaritöitään, jotka hän toteuttaa *muuttumattomien, kristillisten* ideoidensa avulla, joilla hän maailmaa mitailee; niitä ovat »hyväntekeväisyys», »uhrautuvaisuus», »kieltäytymykset», »katumus», »hyvä» ja »paha», »palkinto», »rangaistus», »hervittävät rangaistukset», »eristys», »autuus» ym. hullutukset. Meidän on enää käsiteltävä vain Rudolfin, »kaikkien salaisuuksien paljastetun salaisuuden» eli »*puhtaan* kritiikin» paljastetun salaisuuden, *henkilökohtaista* luonnetta.

»Hyvän» ja »pahan» vastakohta astuu kahtena henkilöitymänä kriittistä Herkulesta vastaan jo tämän nuoruusvuosina; *Murph* ja *Polidori* ovat kummatkin Rudolfin opettajia. Ensin mainittu kasvattaa hänet hyvään ja on »*hyvä*». Toinen kasvattaa hänet pahaan ja on »*paha*». Jotta tämä näkemys ei missään suhteissa jäisi jälkeen

toisten moraalisten romaanien vastaavien käsitysten tyhjänpäiväisyydestä, ei »hyvä», Murph, saa olla liian »oppinut», eikä »henkisesti erityisen kyvykäs». Sitä vastoin hän on *rehellinen, yksinkertainen ja harvasanainen*, tietää mahtavuutensa nimittäessään pahaa sellaisilla sanasilla kuin *häpeällinen* ja *halpamainen*, ja tuntee kammoa kaikkea *alhaista* kohtaan. Käyttääksemme Hegelin sanoja, hän asettaa rehellisin mielin hyvän ja toden melodian tasasäveliseksi, toisin sanoen *yhteen nuottiin*.

Polidori on sen sijaan viisauden, tietouden ja sivistyksen ihme; lisäksi hän osoittaa »mitä vaarallisinta moraalittomuutta», ja erityisesti hänessä esiintyy se, mikä Eugène Sue Ranskan nuoren, hurskaan porvariston jäsenenä ei saanut unohtaa: »mitä pelottavin *skeptisismi*». Eugène Suen ja hänen sankarinsa hengenvoimia ja sivistystä voidaan arvioida heidän *skeptisismiä* kohtaan tuntemansa paniikinomaisen kauhun mukaan.

»Murph», sanoo herra Szeliga, »on samalla kertaa sekä tammi-kuun kolmannentoista ikuinen syyllisyys* että tämän syyllisyyden ikuinen sovitus Rudolfin henkilöä kohtaan osoitetulla verrattomalla rakkaudella ja uhrautuvuudella.»

Samalla tavoin kuin Rudolf on *deus ex machina*** ja maailman välittäjä, on Murph puolestaan henkilökohtainen *deus ex machina* ja Rudolfin välittäjä.

»Rudolf ja ihmiskunnan pelastus, Rudolf ja ihmisen olemuksen täydellisyyksien toteutuminen ovat Murphille erottamaton ykseys, jota hän palvelee tietäen ja itsenäisesti, ei orjan tyhmällä, koiramaisella kiintymyksellä.»

Murph on siis valistunut, tietäväinen ja itsenäinen orja. Jokaisen ruhtinaanrengin tavoin hän näkee herransa ihmiskunnan pelastuksen henkilöitymäksi. *Graun* imartelee Murphia sanomalla häntä »*pelottomaksi henkivarti-jaksi*». Rudolf itse kutsuu häntä nimellä *palvelijan mal-*

* Tammikuun kolmastoista: Suen romaanissa Rudolf kerran tuona vuodenpäivänä yritti riistää isältään hengen, mutta tuli katumapäälle ja antoi sanansa siitä että tekee vain hyvää. *Suom.*

** — sananmukaisesti: jumala koneesta (antiikin teatterissa erityisen koneiston avulla aikaansaatu jumalilmestys, joka puutui tapahtumien kulkuun), tarkoittaa lähinnä odottamattoman, tilanteen pelastavan henkilön ilmaantumista. *Toim.*

likuva, ja hän onkin todella *esikuvallinen palvelija*. Kuten Eugène Sue kertoo, hän on hyvin tarkka siitä, että puhuttelee Rudolfia jopa *tête-à-tête** »monseigneuriksi». Toisten kanssa puhuessaan hän kutsuu Rudolfia tämän tuntemattomana pitääkseen suullaan »*monsieuriksi*», mutta sydämessään »monseigneuriksi».

»Murph auttaa poistamaan verhon salaisuuksien yltä, mutta hän tekee sen vain Rudolfin takia. Hän antaa apunsa salaisuuksien mahdin hävittämiseen.»

Murphin keskustelusta lähettiläs Graunin kanssa voidaan päätellä, miten paksu on se verho, joka kätkee Murphilta yksinkertaisimmatkin maailman asiat. Hätilanteessa tapahtuvan itsepuolustuksen laillisesta oikeudesta hän päättelee, että Rudolf *salaisena tuomarina* sai sokaista kahlitun ja »avuttoman» maître d'écolen. Hänen kuvauksensa siitä, miten Rudolf valamiesten edessä tulee selostamaan »jaloja» tekojaan, häikäisemään kuulijat kaunopuheisilla ilmauksilla ja vuolaasti purkamaan suurta sydäntään, vetää vertoja lukiolaiselle, joka on juuri lukenut Schillerin »Rosvot». Ainoa salaisuus, jonka Murph antaa maailman selvitettäväksi, on kysymys, mustasiko hän hiilenkantajaa leikkiessään kasvonsa hiilenpölyllä vai mustalla värillä.

»Enkelit lähtevät ja erottavat pahat vanhurskaista.» (Matteus 13, 49.) »Tuska ja ahdistus jokaisen ihmisen sielulle, joka pahaa tekee; mutta kirkkaus ja kunnia ja rauha jokaiselle, joka tekee sitä, mikä hyvä on.» (Paavali roomalaisille 2, 9—10.)

Rudolf tekee itsestään tällaisen *enkelin*. Hän lähtee maailmaan erottaakseen pahat vanhurskaista, rangaistakseen pahoja ja palkitakseen hyvät. Kuvitelma pahasta ja hyvästä on siinä määrin juurtunut hänen heikkoihin aivoihinsa, että hän uskoo ruumiillistuneeseen saatanaan ja haluaa vangita pirun elävältä, kuten professori *Sackvainaja* Bonnissa. Toisaalta hän kuitenkin yrittää pikkutarkasti jäljitellä pirun vastakohtaa, *jumalaa*. Hänen mielestään on hauskaa »näytellä hieman kaitsemuksen osaa». Samalla tavoin kuin *kaikki* eroavuudet *todellisuudessa* kerran toisensa jälkeen sulautuvat yhteen *köyhän*

* — kahden kesken. *Toim.*

ja *rikkaan* eroavuudeksi, ratkeavat *ideassa kaikki* aristokraattiset eroavuudet *hyvän* ja *pahan* vastakohdaksi. Tämä eroavuus on viimeinen muoto, jonka aristokraatti antaa ennakkoluuloilleen. Rudolf pitää itseään hyvänä, ja pahat ovat olemassa taatakseen hänelle nautinnon hänen omasta erinomaisuudestaan. Tarkastelkaamme häntä, »hyvää», hieman lähemmin.

Herra Rudolf harjoittaa sellaista hyväntekeväisyyttä ja tuhlailua kuin Bagdadin kalifi »Tuhannen ja yhden yön» tarinoissa. Hän ei voi mitenkään jatkaa tätä elämäntapaa imemättä pientä saksalaista maa-alueetiaan vampyyrin tavoin tyhjäksi viimeiseen pisaraan. Herra Suen oman selostuksen mukaan hänestä olisi tullut yksi valtakunnan alaisuuteen liitetyistä saksalaisista ruhtinaista¹⁹³, ellei ranskalaisen *markiisin* suojelus olisi pelastanut häntä kruunusta luopumiselta. Tämä antaa meille vihjeen hänen maittensa koosta. Sen, miten *kriittisesti* Rudolf arvioi *omaa tilannettaan*, näemme myös siitä, että hän, saksalainen pikkuylymys, Pariisissa ollessaan pitää tarpeellisena pysyä puoliksi tuntemattomana ollakseen herättämättä huomiota. Hän ottaa mukaansa *kanslerin** yksinomaan siitä kriittisestä syystä että tämä edustaisi hänelle »yksinvallan teatraalista ja lapsellista puolta»; ikään kuin pikkuylymys itsensä ja peilinsä ohella tarvitsisi vielä kolmannen tahon, joka edustaa yksinvallan teatraalista ja lapsellista puolta. Rudolf on onnistunut saamaan seurueensa samalla tavoin *kriittisesti väheksymään* itseään. Niinpä palvelija *Murph* ja lähettäjä *Graun* eivät huomaa, miten pariisilainen hovimestari, herra *Badinot* pitää heitä pilkkanaan teeskennellen, että hän pitää heidän yksityistehtäviään valtiollisina asioina samalla kun hänen ivalliset jaarituksensa koskevat

»salaperäistä yhteyttä, joka saattaa esiintyä mitä erilaisimpien intressien ja *valtioiden kohtaloiden* välillä». »Niin», kertoo Rudolfin lähettäjä, »hän on kyllin hävytön sanoakseen monesti minulle: 'Miten paljon kansalle tuntemattomia sekavuuksia valtion johtamisessa onkaan! Kukapa arvelisi, että teille, herra paroni, jättämäni nootit epäilemättä osaltaan vaikuttavat *Euroopan asioiden* kulkuun?»

* Tarkoittaa tässä lähinnä yksityissihteeriä. *Suom.*,

Lähettilään ja Murphin mielestä häpeämättömyytenä on se, että Badinot näin ihannoi omaa alhaista ammattiaan, eikä se, että heidän arvellaan vaikuttavan Euroopan asioihin.

Palauttakaamme aluksi mieleen muuan kohta *Rudolfin* kotielämästä. Rudolf kertoo Murphille, että »hänellä on ylpeyden ja onnellisuuden hetkensä». Heti sen jälkeen hän joutuu suunniltaan, koska Murph ei halua vastata hänen erääseen kysymykseensä. »Käsken Teitä puhumaan.» Murph ei halua itseään käskettävän. Rudolf sanoo hänelle: »Minä en pidä vaikenemisesta.» Hän unohtaa itsensä ja käy siinä määrin halpamaiseksi, että huomauttaa Murphille, että tämä saa maksun kaikista palveluksistaan. Poika ei rauhoitu, ennen kuin Murph muistuttaa häntä tammikuun kolmannestatoista. Jälkeenpäin Murphin orjanluonto, jonka tämä hetkeksi unohti, palaa takaisin. Hän raastaa »hiuksiaan», joita hänellä ei onneksi ole, hän on epätoivoissaan siitä, että hän oli hieman töykeä armolliselle herralle, joka kutsuu häntä »palvelijan mallikuvaksi», »hyväksi, vanhaksi ja uskolliseksi Murphikseen».

Näiden huonoutensa ilmausten jälkeen Rudolf toistaa piintyneet ideansa »hyvästä» ja »pahasta» sekä kertoo hyvydessä ottamistaan edistysaskelista. Hän nimittää almuja ja sääliä *hänen* haavoittuneen sielunsa puhtaiksi ja hurskaiksi lohdukkeiksi. Olisi hirveää ja jumalatonta häpäistä ne jakelemalla niitä kelvottomille ja arvottomille olennoille, sellainen olisi *pyhäinhäväistystä*. Aivan, ovathan sääli ja almut *hänen* sielunsa lohtu. Siispä niiden häpäisy olisi pyhäinhäväistys. Se olisi »epäilysten herättämistä jumalaa kohtaan, ja sen, joka antaa, on saatava ihmiset uskomaan häneen». Almun antaminen kelvottomalle — ajatus on mahdoton!

Rudolf pitää jokaista sielunsa liikahdusta äärettömän tärkeänä. Niinpä hän alituisesti arvioi ja havainnoi niitä. Niinpä tuo hupsu nyt Murphille raivottuaan lohduttautuu sillä, että Fleur de Marie on liikuttanut häntä. »Olin liikuttunut kyyneliin asti, ja minua syytetään siitä, että olen piittaamaton, kova ja itsepintainen!» Kun hän tällä tavoin on todistanut *oman hyvytensä*, hurmioitsee hän »*pahalla*», Marien tuntemattoman äidin

pahuudella, ja niin juhlavasti kuin voi hän lausuu Murphille: »Tiedäthän — moni kosto on minulle kovin suloinen, monet tuskat aiheuttavat minulle riemua.» Näin sanoessaan hän irvistelee niin pirullisesti, että uskollinen palvelija huudahtaa kauhistuneena: »Voi, armollinen herra!» Tuo suuri herra muistuttaa *Nuoren Englannin*¹⁹⁴ jäseniä, jotka myös haluavat uudistaa maailman, tekevät jaloja tekoja ja saavat samanlaisia hysteerisiä kohtauksia.

Ne seikkailut ja tilanteet, joihin Rudolf joutuu, selittyvät ennen kaikkea hänen *seikkailijantaipumuksillaan*. Hän rakastaa »romaanikertomuksen kiihkoa, huvituksia, seikkailuja, naamiohuveja», hänen »uteliaisuutensa» on »kylymätön», hän tuntee »eloisan, kihelmöivän tunnekuohon tarvetta», hän »himoaa *voimakkaita hermojärkytyksiä*».

Näitä hänen taipumuksiaan tukee himo *näytellä kaitselmusta* ja järjestää maailma omien piintyneiden kuvitelmien mukaiseksi.

Hänen suhdettaan kolmansiin henkilöihin välittävät joko abstrakti, piintynyt idea tai täysin henkilökohtaiset, satunnaiset motiivit.

Niinpä hänen perusteenaan vapauttaa neekeritohtori David ja tämän rakastettu ei ole heidän herättämänsä välittömästi inhimillinen myötätunto, hän ei pyri vapauttamaan *heitä* itseään. Rudolf haluaa näyttellä *kaitselmusta* orjanomistaja Willisiä kohtaan ja kurittaa tämän *uskottomuutta jumalaa kohtaan*. Samaten hän näkee *maître d'écolen* sallimuksen lahjaksi, johon hän voi *soveltaa* jo kauan hautomaansa rangaistusteoriaa. Toisaalta Murphin keskustelu lähettiläs Graunin kanssa avaa meille syviä näkymiä Rudolfin jaloja tekoja määrääviin puhtaasti henkilökohtaisiin motiiveihin.

Ruhtinaan kiinnostus Fleur de Marieen perustuu, kuten Murph sanoo, paitsi tyttöparan herättämään säälliin, myös siihen että tytär, jonka menetys niin katkeroitti Rudolfin, olisi sillä hetkellä samanikäinen. Rudolfin myötämielisyys markiisitar Harvillea kohtaan perustuu, paitsi hänen ihmisystävällisiin oikkuihinsa, myös siihen henkilökohtaiseen seikkaan, että ilman vanhaa markiisi Harvillea ja tämän ystävyttä keisari

Aleksanterin kanssa Rudolfin isä olisi joutunut pois saksalaisten yksinvaltioiden piiristä.

Rudolfin hyvänsuopuus rouva Georgea kohtaan ja hänen kiinnostuksensa Germainiin, naisen poikaan, johduvat samasta syystä. Rouva George kuuluu Harvillen sukuun.

»Siksipä köyhä rouva George saikin osakseen niin paljon hyväntekejä hänen korkeutensa taholta, ei ainoastaan onnettomuutensa ja hyveensä johdosta, vaan myös *tämän sukulaisuussiteen ansiosta.*»

Puolustelija Murph yrittää peitellä Rudolfin motiivien kaksimielisyyttä sellaisin sanankääntein kuin »etenkin, paitsi, ei sen vähemmän kuin».

Rudolfin koko luonne kiteytyy vihdoin »*puhtaaksi teeskentelyksi*, jossa yhteydessä hän osaa pukea itsensä ja toisten edessä *pahojen intohimojensa purkaukset purkauksiksi pahojen ihmisten intohimoja vastaan*, samalla tavoin kuin kriittinen kritiikki pukee *omat tyhmyytensä joukon tyhmyyksiksi*, sapekkeaan kaunansa itsensä ulkopuolisen maailman kehitystä kohtaan ulkopuolisen maailman kaunaksi kehitystä kohtaan, ja vihdoin kaiken hengen muka nielaiseen itsekkyytensä joukon itsekkääksi ristiriidaksi henkeä vastaan.

Osoitamme *Rudolfin* »puhtaan» teeskentelyn tarkastelemalla hänen menettelyään *maitre d'écolen*, kreivitär *Sarah MacGregorin* ja notaari *Jacques Ferrandin* suhteen.

Rudolf on suostutellut *maitre d'écolen* murtautumaan hänen asuntoonsa houkutellakseen hänet ansaan ja saadakseen hänet kiinni. Rudolfin intressi on tällöin puhtaasti henkilökohtainen eikä mikään yleisinhimillinen. *Maitre d'écolen* hallussa nimittäin on *kreivitär MacGregorin laukku*, ja Rudolfin kiinnostus saada tuo laukku itselleen on suuri. *Tête-à-tête maitre d'écolen* kanssa kertoo meille selvin sanoin:

»Rudolf oli äärimmäisen neuvoton. Jos hän päästäisi käsistään *tämän tilaisuuden saada kiinni maitre d'école*, ei toista ehkä enää milloinkaan tarjoutuisi. Roisto... *saisi muuten haltuunsa ne salaisuudet*, jotka merkitsivät Rudolfille niin paljon.»

Rudolf siis hankkii *maitre d'écolen* mukaan kreivitär *MacGregorin laukun*. Hän ottaa *maitre d'écolen* kiinni

henkilökohtaisen intressin johdosta. Hän *sokaisee* miehen henkilökohtaisen intohimonsa johdosta.

Kun Chourineur kertoo Rudolfille maître d'écolen kamppailusta Murphin kanssa ja perustele ensimainitun vastarintaa sillä, että hän tiesi mikä häntä odotti, vastaa Rudolf: »Ei hän sitä tiennyt», ja lausuu nämä sanansa »synkin mielin, piirteet sen kovan ja miltei villin ilmeen vääristäminä, josta jo aikaisemmin puhuimme». Koston ajatus leimahtaa hänen mielessään, hän maistaa ennakolta sitä villiä nautintoa, jonka maître d'écolen raakamainen rankaisu on hänelle antava.

Niinpä Rudolf huudahtaakin hänen *koston* välikappaleeksi määräämänsä neekeritohtori Davidin saapuessa: »'Kosto! Kosto!', huusi Rudolf *jätävän ja silmittömän vihaisena*».

Jätävä ja silmitön viha piti häntä otteessaan. Sitten hän kuiskaa suunnitelmansa hiljaa tohtorin korvaan, ja kun tämä kavahtaa sitä, osaa Rudolf heti antaa *henkilökohtaiselle koston* »puhtaan» teoreettisen syyn. Hän sanoo, että kysymyksessä on vain hänen ylevässä mielessään jo usein olleen *idean soveltaminen*», eikä hän unohda lisätä hurskaasti: »Miehen edessä on vielä avautuva katumuksen rajaton näköpiiri.» Rudolf jäljittelee Espanjan inkvisitiota, joka jätettyään roviolle tuomitun maallisten viranomaisten haltuun liitti mukaan vielä tekopyhän laupeudenpyynnön katuvaisten syntisen puolesta.

On selvää, että kun maître d'écolen kuulustelu ja rankaisu on määrä panna toimeen, istuu armollinen herra varsin mukavassa olohuoneessa pukeutuneena pitkään, syvänmustaan aamutakkiin ja kasvoillaan mitä tenhoavin kalpeus. Jäljitelläkseen tarkoin oikeussalia on hän asetuttanut eteensä pitkän pöydän, jolla todisteaineistot ovat. Nyt hänen on myös häivyttävä kasvoiltaan se villi ja kostava ilme, jolla hän kertoi Chourineurille ja tohtorille rangaistussuunnitelmansa. Hänen on esiinnyttävä mitä naurettavimmin ja juhlavin itsekeksityn maailmantuomarin elein, »rauhallisesti, surullisesti ja maltillisesti».

Estääkseen pienimmätkin epäilyt sokaisun »puhtaasta» motiivista *Murph*-typerys myöntää lähettiläs Graunille:

»Maitre d'écolen hirveän rangaistuksen *ensisijaisena* tarkoituksena oli *toteuttaa* minun *kostoni salamurhaajalle.*»

Tête-à-têdessä Murphin kanssa Rudolf toteaa:

»Vihani pahoja kohtaan... on kasvanut, ja vastenmielisyyteni Sarah'a kohtaan kasvaa epäilyksettä samassa suhteessa kuin tuska tyttäreni kuolemasta.»

Rudolf kertoo, miten hänen vihansa pahoja kohtaan on käynyt yhä voimakkaammaksi. Tietenkin on selvää, että hänen vihansa on kriittistä, puhdasta, moraalista vihaa, vihaa pahoja kohtaan, *koska* he ovat pahoja. Niinpä hän pitääkin tätä vihaa edistysaskeleena omalla tiellään hyvyyteen.

Samalla hän kuitenkin paljastaa, että tämä moraalisen vihan kasvu ei ole mikään muu kuin *tekopyhä vahviste*, jolla hän kaunistelee Sarah'a kohtaan tuntemansa *henkilökohtaisen vastenmielisyyden* lisääntymistä. Epämääräinen moraalinen kuvitelma pahoja kohtaan tunnetun vihan kasvusta on vain määrätyn epämoraalisen tosiasian, Sarah'a kohtaan tunnetun vastenmielisyyden kasvun ulkokuori. Tällä vastenmielisyydellä on varsin luonnollinen, yksilöllinen syy: Rudolfin henkilökohtainen suru. Tämä suru on hänen tuntemansa vastenmielisyyden mitta. Epäilemättä!

Vielä tympäisevämpää tekopyhyyttä näemme, kun Rudolf kohtaa kuolevan kreivitär MacGregorin.

Kun se salaisuus on paljastunut, että Fleur de Marie on Rudolfin ja kreivittären tytär, Rudolf lähenee naista »uhkaavin, armottomin ilmein». Tämä pyytää häneltä armoa.

»Ei armoa», vastaa mies, »kirous teille, sillä te olitte minun ja perheeni paha henki.»

Hän siis haluaa kostaa »perheen» puolesta. Hän kertoo kreivittärelle edelleen, miten hän isänsä murhayritystä katuessaan asetti osakseen maallisen vaelluksen, jonka aikana hän palkitsee hyvät ja rankaisee pahoja. Rudolf piinaa kreivittärtä, hän kohdistaa naiseen *tunteenpurkauksensa*, mutta *omissa* silmissään hän vain toteuttaa sen tehtävän jonka hän asetti itselleen tammikuun kolmantentoista jälkeen — »vainota pahoja».

Hänen poistuessaan Sarah huudahtaa: »Armahtakaal Minä kuolen!»

'Siis kuolkaa minun kiroamanani!', vastasi Rudolf, jonka viha oli kauhistuttava.»

Viimeiset sanat, »jonka viha oli kauhistuttava», paljastavat Rudolfin menettelyn puhtaat, kriittiset ja moraaliset motiivit. Juuri sama viha sai hänet kohottamaan miekkansa hänen omaa, herra Szeligan kuvauksen mukaan *korkeasti autuasta* isäänsä vastaan. Sen sijaan että vastustaisi tätä pahaan itsessään, taistelee hän puhtaana kriitikkona sitä vastaan, kun se esiintyy toisissa.

Lopuksi Rudolf ylittää jopa katolisen rangaistusteoriansa. Hän halusi poistaa kuolemanrangaistuksen ja muuttaa rangaistuksen katumukseksi, mutta vain niin kauan kuin murhaaja oli tappanut vieraita ihmisiä ja ollut kajoamatta Rudolfin suvun jäseniin. Rudolf ottaa kuolemanrangaistuksen käyttöön heti kun murha kohdistuu hänen sukulaiseensa. Hän tarvitsee kaksinkertaisen lainsäädännön, yhden omaa henkilöään varten ja toisen maallisia henkilöitä varten.

Sarah'ltä hän saa kuulla, että Jacques Ferrand on aiheuttanut Fleur de Marien kuoleman. Hän sanoo itselleen:

»Eil Se ei vielä riitä! ... Mikä palava kostonhalu! ... Mikä verenjano! ... Mikä tyyni ja harkittu viha! ... *Silloin kun en vielä tiennyt, että oma lapseni oli eräs tuon hirviön uhri, sanoin itselleni: tuon ihmisen kuolema olisi hedelmätön ... Eläminen rahattomana, elämä vailla hänen hurjan aistimellisuutensa tyydytyksiä on oleva pitkää ja moninkertaista kidutusta ... Mutta uhri oli m i n u n tyttäreni!.. Minä tapan sen ihmisen!*»

Ja hän ryntää tiehensä tappamaan hänet, mutta löytää miehen sellaisessa tilassa joka tekee murhatyön tarpeettomaksi.

»Hyvä» Rudolf! Hän tuntee kostonhimon kuumeista leimua, verenjanoa, tyyntä ja harkittua vihaa. Hänen tekopyhyytensä kaunistelee kasuistisesti kaikki *pahan-suovat* purkaukset. Näin juuri hänellä on kaikki ne pahan intohimot, joiden varjolla hän puhkaisee toisten silmät, Ainoastaan onnekkaita sattumat, raha ja arvoasema pelastavat tuon »hyvän» rangaistussiirtolalta.

Muun mitättömyytensä korvikkeeksi »*Kritiikin mahti*» tekee tästä Don Quijotesta »hyvän vuokralaisen», »hyvän naapurin», »hyvän ystävän», »hyvän isän», »hyvän porvarin», »hyvän kansalaisen», »hyvän ruhtinaan» — mitä kaikkia sävelkuvioita herra Szeliga hyräileekään. *Se ylittää kaikki tulokset* joita »*ihmiskunta koko historiansaan*» on saavuttanut. Se riittää *Rudolfille*, jotta hän kahdesti pelastaisi »*maailman*» »*perikadolta*»!

X I l u k u

KRIITTINEN VIIMEINEN TUOMIO

Kriittinen kritiikki on *Rudolfin* välityksellä kahdesti pelastanut maailman perikadolta, mutta vain julistaakseen vihdoin *itse maailman perikatoa*.

Ja minä näin ja kuulin väkevän enkelin, herra *Hirzelin*, tulevan Zürichistä halki taivaan lentäen. Ja hänellä oli kädessään avattu kirjanen, joka näytti »Allgemeine Literatur-Zeitungin» viidenneltä niteeltä; ja hän laski oikean jalkansa joukon päälle ja vasemman Charlottenburgin päälle ja huusi suurella äänellä, niin kuin leijona ärjyy, ja hänen sanansa kohosivat kyyhkysen tavoin — tsirp, tsirp! — päätöksen kerrokseen ja *kriittisen viimeisen tuomion* ukkosenkaikuksiin aspekteihin.

»Kun lopulta *kaikki* liittoutuu kritiikkiä vastaan, ja — *totisesti, totisesti, minä sanon teille,** se aika ei ole enää kaukana — kun koko hajoava maailma — jonka oli säädetty taistelevan pyhien kanssa — ryhmittyy sen ympärille käydäkseen viimeiseen hyökkäykseen, *silloin* kritiikin rohkeus ja sen merkitys ovat saaneet suurimman tunnustuksen. Meidän ei pidä olla levottomia siitä, miten käy. Kaikki päättyy siihen, että me teemme tilimme selviksi yksittäisten ryhmien kanssa — ja me erotamme heidät toisistaan niin kuin paimen erottaa lampaat vuohesta, ja panemme lampaat oikealle puolellemme ja vuoheet vasemmalle puolellemme — ja annamme vihamielisille herroille ritareille yleisen todistuksen heidän puutteistaan — he ovat paholaisen henkiä, ja he levittäytyvät koko maailman piiriin kootakseen kaikki taisteluun tuona jumalan, kaikkivaltiaan suurena

* Tässä kappaleessa on harvennettu Marxin ironiset lisäykset.
Toim.

päivänä — ja saavatpa ihmetellä kaikki, jotka maan päällä asuvat.»¹⁹⁵

Ja kun enkeli huusi, antoivat ne seitsemän ukkosenjylinää ääntensä puhua:

Dies irae, dies illa
Solvat saeculum in favilla.
Judex ergo cum sedebit,
Quidquid latet apparebit,
Nil inultum remanebit,
Quid sum miser tunc dicturus?* etc.

Te olette kuulevat sodista ja sotien melusta. Ja tämä on tapahtuva ennen kaikkea muuta. Sillä on ilmaantuva vääriä kristuksia ja vääriä profeettoja, herrat *Buchez* ja *Roux* Pariisista, herrat *Friedrich Rohmer* ja *Theodor Rohmer* Zürichistä, jotka sanovat: Tässä on Kristus! Mutta sitten on kritiikissä ilmestynyt *Bauerin* veljesten merkki, ja pyhät sanat *Bauerin* työstä [*Bauernwerk***] käyvät toteen:

Kun vierekkäin käy härät parittain
Käy kyntäminen hyvin silloin vain.¹⁹⁶

HISTORIALLISET JÄLKISANAT

Kuten myöhemmin olemme saaneet kuulla, perikato ei kohdannut maailmaa, vaan se kohtasi kriittistä »Literatur-Zeitungia».

* Vihan päivä, päivä jona maailma on hajoava tuhaksi. Ja kun tuomari silloin istuu tuomitsemaan, tulee esille kaikki mikä oli kätkeytyä, mikään ei ole jäävä rankaisematta. Mitä minä kurja silloin sanon? jne. *Toim.*

** Sanaleikki: *Bauernwerk* tarkoittaa kirjaimellisesti talonpojan työtä. *Suom.*