

TAMARA DLUGATŠ

Denis Diderot



Moskova

KUSTANNUSLIIKE PROGRESS

1984



Didcot

Тамара Длугач

ДЕНИ ДИДРО

На финском языке

Suomentaneet

**VESA OITTINEN (9—144) ja
ANTTI JUNTUNEN (145—197)**

PAINETTU NEUVOSTOLIITOSSA

© Suomensos. Kustannusliike Progress 1984

Д $\frac{0302010000—228}{014(01)—84}$ 195—84

Sisältö

Suomalaiselle lukijalle	7
<i>1. luku.</i> Ludvig XV:n Ranska ja Denis Diderotin Encyclopédie	9
<i>2. luku.</i> Valistus ja Denis Diderotin paradoksit . .	32
1. Diderotista tulee oma itsensä	32
2. Diderot filosofina	45
3. Ihminen on sittenkin luonnonolento! . .	98
<i>3. luku.</i> Onko kaunis hyödyllistä? Näyttelijän pa- radoksi	118
Loppusanoiksi	143
Jacques-fatalisti ja hänen Isäntänsä. Katkelma . . .	145
Hakemistot	199

Suomalaiselle lukijalle

Olen iloinen siitä, että suomalaiset lukevat kirjani Diderotista; jos heissä viriää sympatia ja kunnioitus tätä mainiota ihmistä ja ajattelijaa kohtaan, niin kirjoittaja on päässyt tarkoituksensa perille.

Denis Diderotin, ajattelijan ja taistelijan, persoonallisuus on lähes kahdensadan vuoden ajan kiinnittänyt tutkijoiden huomiota. Hänen teoksensa on käännetty monille maailman kielille, hänen proosansa on saanut hienovaistoisia ymmärtäjiä, hänen tuotannolleen kokonaisuudessaan on omistettu valtava määrä tutkielmia ja artikkeleita.

Tämän teoksen aihepiiri on paljolti määräytynyt mahdottomuudesta poistaa *Rameaun veljenpoikaa* lukiessani esille pulpahtaneet ristiriidat: ensin ne näyttivät johtuvan epätarkasta ja pintapuolisesta lukemisesta, sitten panin ne väärinymmärryksen tilille, kunnes lopulta minulle selkeni, että näiden ristiriitojen eli, Diderotin termiä käyttäkseni, »paradoksien» kuvaus on alun alkaen kuulunut kirjailijan suunnitelmiin. Hän pyrki näet loogisen paradoksin (erilaisten näkökantojen yhteensopimattomuuden, vastakohtaisuuden) muodossa tajuaamaan ne dialektisen ajattelun ristiriidat, jotka olivat ominaisia hänen aikakaudelleen. Tämä selittää, miksi Diderot arvosti niin korkealle vuoropuhelun, hän kun on kirjoittanut vuoropuhelumuotoon paitsi kaunokirjalliset myös monet filosofiset teoksensa: loogiseen päätökseensä kehitetty näkökanta muuttuu

vuoropuhelussa vastakohtakseen, mikä pakottaa väittelijät vaihtamaan paikkaa ja siirtymään vastustajan kannalle.

Diderot antoi oman aikansa luonnontieteellisten ja filosofisten katsomusten kulkea paradoksin »taikakiteen» lävitse saadakseen esille dialektisen ristiriidan valistusajattelun syvällä piilevänä, mutta kuitenkin sille erottamattomasti kuuluvana ominaispiirteenä. Ristiriidan asettaminen filosofisen mielenkiinnon polttopisteeseen vaati dialektista mielensuuntaa, jota Diderot edusti Ranskan valistuskirjallisuudessa minun nähdäkseni suuremmassa määrin kuin kukaan muu.

Loppujen lopuksi Diderot piirtyy lukijan muistiin syvästi omintakeisena ajattelijana, joka ei ainoastaan kehittänyt materialistisia käsityksiä, vaan myös kykeni osoittamaan 1700-luvun mekanististen ja metafyyssisten katsomusten rajoittuneisuuden.

Tähän pienehköön teokseen olen koonnut muutamia vuosia vaatineen ajatustyöni tulokset; olen onnellinen, jos kirjani herättää kiinnostusta suomalaisissa lukijoissa.

Kiitän Progress-kustannusliikettä kirjan suomennoksesta.

19. elokuuta 1982

T. DLUGATŚ

1. luku

Ludvig XV:n Ranska ja Denis Diderotin Encyclopédie

Barrikadeille noussut naishahmo Eugène Delacroix'n kuuluisassa taulussa Vapauden hengetär barrikadeilla symboloi kapinaan noussutta Pariisia.

Barrikadit, Bastiljin valtaus, Ranskan suuri vallankumous — nämä sanat tunnemme jo koulunpenkiltä, ja kukin niistä herättää meissä värikkäitä ja kiehtovia mielikuvia. Silmiemme eteen kohoaa vauhdikkaita ja juhlallisia, iloisia ja synkkiä, suurenmoisia ja naurettavia kohtauksia mahtavan yhteiskunnallisen liikkeen ajalta. Tuo liike kumosi kuninkaanvallan, lakkautti säätyerioikeudet ja pystytti uuden yhteiskuntajärjestyksen.

Vanhaa järjestystä vastaan nousi koko Ranskan kansa — porvarit, käsityöläiset, talonpojat ja aatelittomat virkamiehet — ja pääsi voitolle. Kuitenkaan ei vallankumousta tutkittaessa saa rajoittua vain sen taistelusaavutuksiin; ei saa sivuuttaa vaieten kysymystä siitä, kuka muotoili ne iskulauseet, joihin kapinalliset tarttuivat, kuka mielti selviksi päiväjärjestyksessä olevat kysymykset, toisin sanoen: kuka osallistui vallankumouksen aatteelliseen valmisteluun. Ja tällöin on ennen kaikkea annettava kunnia sille pienelle piirille, jolle se kuuluu — niille kirjoittajille, jotka olivat ryhmittyneet *Ensyklopedian*

ympärille ja myöhemmin saivat ensyklopedistien nimen. Tämän ryhmän keskiössä oli Denis Diderot.

Voidaan sanoa, että häntä ja hänen aatetovereitaan onnisti: he elivät aikana, jolloin yksilön itsenäisyys ja hänen aloitteellisuutensa kohosivat pitkän väliajan jälkeen taas merkittävään asemaan, jolloin valmisteltiin suurta porvarillista vallankumousta.

Uusi aika vaati uutta ihmistä ja loikin sellaisen. Ihmisoikeuksien puolesta oli tosin jatkuvasti taisteltava, mutta tälle oli jo suotuisaa historiallista maaperää.

1700-luvun alkupuolen Ranska tarjoaa meille kuvan kuninkaallisen yksinvallan sekä aateliston voimien rappiosta. Maaorjuus tuli raskaaksi ikeeksi talonpojille; veroja lisättiin yksinomaan kuninkaalliseen hoviin tulvivien aatelismiesten joutilaan elämän takaamiseksi. 1700-luvulla alkoi sekä aateliston että papiston kerrostuminen, ja tämä puolestaan vahvisti kolmannen säädyn asemia. Köyhtyneet aatelismiehet ja papit eivät elintapojensa puolesta juuri eronneet yhteiskunnan uuden kerrostuman, ja nimenomaan sen lukumäärältään suurimman ja köyhimmän osan edustajista. Kuninkaallinen hovi, siihen kuuluvat varakkaat aatelismiehet ja papiston huippukerrokset tulivat toisaalta yhä rikkaammiksi. Kuten tunnettu ranskalainen historioitsija Hippolyte Taine sanoi, »koko tämä maailma pitää hauskaa, syö ja juo mahansa täyteen seremoniajuhlissa, ja tässä on ainoa kutsumuksensa, jonka se tunnontarkasti täyttää» [32, 87]*.

Vanhimpien aatelissukujen edustajat, jopa alun perinkin erittäin rikkaat, saivat suunnattomia eläkkeitä ja lahjoja; miltei jokaisella korkea-aatellisella suvulla oli sadoittain virkoja, jotka tuottivat haltijoilleen palkkaa ja sivuansioita, mutta joihin ei sisältynyt minkäänlaisia velvollisuuksia ja jotka olivat olemassa vain dekoratiivisista syistä. Hovi oli läpeensä mädäntynyt: ei kuningas, eivät aateliset eivätkä

* Ensimmäinen arabialaisin numeroin merkitty luku tarkoittaa kirjan järjestysnumeroa kirjallisuusluettelossa, pilkun jäljessä olevat toinen ja seuraavat luvut tämän kirjan osaa ja sivuja.

papit suorittaneet enää mitään hyödyllisiä yhteiskunnallisia tehtäviä; heistä oli tullut loiskasvain kansakunnan ruumiissa.

Muuan tuonaikaisista edistyksellisiä katsomuksia omanneista ministereistä, d'Argenson, kirjoitti, että »hovista oli tehty kansakunnan senaatti; kaikkein mitättömin lakeija Versailles'ssa on senaattori, ja kamaripalvelijattaret osallistuvat hallitukseen, joskaan eivät käskeäkseen, niin ainakin haitatakseen lakien ja säädösten toteuttamista» [32, 93]. Ylhäisaatelisto ja korkeampi papisto oli vapautettu veroista. He eivät ainoastaan eläneet kolmannen säädyn kustannuksella, vaan myös rikastuivat sen kustannuksella. Köyhät aatelmiehet, pikkupapit ja käsityöläiset kurjistuivat eivätkä kyenneet puolustautumaan mielivallalta.

Maksut ja verot lisääntyivät jatkuvasti. 100 livren tuloista veronmaksajan oli pääsääntöisesti maksettava 54, joillakin seuduilla jopa 71 livreä veroja, eikä hänen käytettäväkseen jäänyt tulojen kolmannestakaan. Monet köyhät maanomistajat painuivat näissä oloissa tavallisen talonpojan tasolle. Talonpojat taas muuttuivat lisääntyvässä määrin kerjäläisiksi. Heille sälytettyjen verojen määrä oli suunnaton — oli maantietullia, markkinamaksua, karjaveroa, vartio- ja partioveroa jne.

Ankaruudessaan ja mielettömyydessään mitä hirveimmän verosuorituksen esimerkiksi voidaan ottaa suolavero. Vuoden 1680 jälkeen jokaisen yli 7-vuotiaan henkilön oli pakko ostaa vuosittain 7 naulaa suolaa, mutta näistä 7 naulasta ei saanut käyttää unssiakaan muuhun tarkoitukseen kuin ruuan maustamiseen — ei siis esimerkiksi lihan suolaamiseen. Jos joku talonpoika sai päähänsä suolata tällä suolalla vaikkapa sianlihaa talven varalle, hän juotui maksamaan siitä kalliisti — poliisivirkailijat ilmestyivät siinä samassa paikalle, takavarikoivat lihan ja tuomitsivat talonpojalle 300 livren sakon. Jos halusi suolata lihaa, oli mentävä jakelupaikalle, ostettava uutta suolaa ja otettava vastaan todistus, jonka sitten saattoi esittää veronkerääjille ja suolantarkastajille. Milloin tahansa saattoi jonkun kotiin ilmestyä poliisivirkailija, avata astia-

kaapit ja kala- tai lihanelikot, tarkistaa suolauksen määrän, verrata sitä astioissaan olevaan suolaan ja sakottaa talonpoikaa pienimmänkin epäilynaiheen ilmaantuessa. Tällainen mieltä ei ollut mitenkään poikkeuksellista. Ei ole ihme, että talonpoikien kapinointi lisääntyi ajan mittaan.

Verot musersivat kolmannen säädyn alleen: se ei enää voinut olla olemassa entiseen tapansa. Sitä uhkasi yhä enemmän uuden, kapitalistisen tuotantotavan kehitys — manufaktuurien ja niiden työntekijöiden määrän kasvu, mikä vaati maaorjuuteen kuuluvan riippuvuuden poistamista, kaupankäynnin laajentamista kotimaassa ja sen suuntaamista ulkomaille. Kaikki nämä uudet ilmiöt liittyivät ennen kaikkea porvariluokan kehitykseen, porvariston, joka lainasi suuria summia kuninkaalliselle hoville. Porvaristo oli tuohon aikaan ainoa sosiaalinen ryhmä, joka teki ja hankki rahaa, ja vain se saattoi lainata kuninkaalle ja aatelismiehille. Jo vuonna 1755 porvaristolle maksettavat korot muodostivat 45 miljoonaa livreä valtionvelasta, ja vuoteen 1789 mennessä tämä luku oli noussut 206 miljoonaan. Siitä huolimatta porvaristo sai tuskin mitään: hallitus maksoi vain silloin kuin tahtoi ja milloin sattui, ja näin sattui varsin harvoin. Porvaristo oli muuttumassa maan taloudelliseksi isännäksi, mutta poliittisessa suhteessa se oli jäänyt täysin oikeudettomaksi. 1730-luvulla tämä ristiriita muodollisen ja tosiasiallisen asiointilan välillä kärjistyi niin voimakkaasti, että kuningasvalta joutui kriisiin.

Säätyjen välinen taistelu sai etenkin alkuvaiheissaan uskonnollisen värityksen. Tämä johtune siitä, että uskonto oli uuden ajan alkuun saakka sinä ihmisyhteisön ensisijaisena muotona, jossa kukin yksittäinen ihminen tiedosti itsensä ihmissuvun jäseneksi, sen osaksi. Tämän vuoksi mikä tahansa askel ihmiskunnan historiassa otettiin pitkän aikaa uskonnon puitteissa, huolimatta siitä että uskonto on nurinkurinen tajunnanmuoto.

Eri uskonnollisten virtausten välinen taistelu 1700-luvun alun Ranskassa ilmensi olemassa ollutta luokkavoimien jär-

jestäytymistä. Kaksi toisiinsa vihamielisimmin suhtautuvaa osapuolta — ultramontanistit ja jansenistit — kokosivat ympärilleen vanhat, etuoikeutetut ja vastaavasti uudet, nousemassa olevat luokat. Vaikka ranskalaiset olivatkin kansalliselta uskontunnustukseltaan katolisia, oli tilanne historiallisesti kuitenkin sellainen, että Ranskan valtion muotoutumishistorian aikana ranskalaisten oli ollut pakko puolustautua Rooman paavin ylenmääräisiä vaatimuksia vastaan ja etsiä turvaa vahvasta kuninkaanvallasta. Viimeksi mainitun rappeutuessa hovi ja kuningas joutuivat välttämättömyyden edessä tukeutumaan katoliseen papistoon, ja tämä taas merkitsi Rooman asemien lujittumista. Jesuiittain puolue tulkittiin Ranskassa tämän vuoksi rappeutuvan kuningashovin intressien tukijaksi ja se joutui kansanjoukkojen vihamielisten hyökkäysten kohteeksi. Ultramontanistit olivat juuri näitä jesuiittojen näkemysten edustajia, jansenistit taas hollantilaisen jumaluusoppineen Cornelius Jansenin (1585—1638) kannattajia. Jansenistit taistelivat jesuiittoja vastaan ja herättivät näin yleistä sympatiaa: monet kannattivat heidän oppiaan ymmärtämättä sanaakaan siitä ja sen tulkinnoista, pelkästä vihasta Roomaa ja jesuiittoja kohtaan. Tähän uskonnolliseen kamppailuun mukaan vedetyiksi tulleet kansanjoukot vapautuivat, niin oudolta kuin se ensi silmäykseltä vaikuttaakin, yleensä uskonnosta. Yksi Ranskan historian tämän vaiheen mielenkiintoisimmista tutkijoista, Felix Rocquain, on yrittänyt selittää kyseisen ilmiön syitä. Hänen mukaansa »naurunalaiseksi tekemisen halu ja skeptisismi, jotka olivat tulosta kiistojen äärimmäisyyksistä, kytkeytyivät yhteen epäuskon itujen kanssa... ja aikalaiset alkoivat ensi kertaa puhua 'jumalattomasta vuosisadasta'» [29, 81]. Yhteiskunnallisen tajunnan kehitys toteutui erilaisten näkökantojen kamppailun kautta.

Luokkataistelua käytiin vuosien 1715—1733 Ranskassa vielä uskonnollisissa muodoissa, ja ennen kaikkea paavi Clemens XI:n kuuluisan Unigenitus-bullan ympärillä, jossa papistoa määrättiin epäämään Herran ehtoollinen niiltä, jotka eivät

yhtyneet siihen — tämä seikka oli pitkän aikaa suuttumuksen ja liikehdinnän syynä. 1730-luvun alusta lähtien kansakunnan edut ilmenivät jo hovin, parlamentin ja kansan keskenään käymässä »maallisessa» taistelussa. Parlamentti ilmaisi tällöin sen porvariston huippukerroksen etuja, joka yhteenotoissaan kuningasvallan kanssa taipui aina myönnytyksiin silloin kuin voimistuva kolmas sääty uhkasi sitä. Viimeksi mainitun sisällä kohoavat esiin yhä lisääntyvässä määrin sen omat ideologit — kirjailijat ja filosofit. Erityisen »litteraattien» ryhmän kohoaminen yhteiskuntaelämän etualalle johtui siitä valtavasta, vielä nykyäänkin riittämättömästi tutkitusta roolista, jota kirja esitti tuonaikaisen Ranskan poliittisessa taistelussa. Uskonnolliset jupakat väistyivät yhä enemmän »kirjataisteluiden» tieltä, joita ei enää käyty uskonnollisten intressien vuoksi. Voidaan sanoa, että kirjoista tuli tuona kautena kansanjoukkojen todellinen »henkinen ase».

Juuri filosofisissa kirjoissa perustellaan poliittista taistelua, ja erittäin laaja ihmisten piiri lukee niitä herpaantumattoman kiinnostuneena: he panevat yhä useammin merkille sen kiinteän yhteyden, joka vallitsee sellaisen filosofisen teesin kuin »inhimillinen tieto pohjautuu kokemukseen» sekä ihmisten keskinäisen tasa-arvon ja kaikista etuoikeuksista luopumisen periaatteen välillä. Tästä syystä parlamentti, joka tuli tietoiseksi vanhaa järjestystä tältä taholta uhkaavasta vaarasta, teki päätöksen, että uskonnonvastaisten kirjojen lisäksi oli poltettava myös filosofiset kirjat. Vuodesta 1715 lähtien Pariisissa leimusi todellisia tulipaloja. Ja samaan aikaan parlamentti itse edisti välillisesti ateististen ja materialististen näkemysten leviämistä, sillä ennen kunkin kirjan polttamista pyöveli julisti julkisesti sen sisällön ja luetteli yksityiskohtaisesti siihen liittyvät valtiosäätyjen esittämät syytökset. 1730-luvulta lähtien poltettujen filosofisten teosten joukosta löytyy sellaisia kuolemattomia ihmisälyn saavutuksia kuin Voltairen *Lettres philosophiques* (Filosofisia kirjeitä) (syytös: se levitti kurittomuutta, joka on äärimmäisen vaarallista uskonnolle ja kansalaisjärjestykselle),

Diderotin *Pensées sur l'interprétation de la nature* (Ajatuksia luonnon tulkinnasta), Rousseau'n *Émile ou de l'éducation* (Émile eli kasvatuksesta), Helvétiusen *De l'esprit* (Ymmärryksestä) ja monia muita.

Kirjojen polttaminen ei tuhonnut niissä lausuttuja aatteita — pikemminkin päinvastoin: se teki sekä näistä kirjoista että aatteista vieläkin suosittumia. Kielletyt kirjat kopioitiin tai painettiin pian uudelleen kaikessa salaisuudessa. Niitä levitettiin, vaikka valtio määräsi siitä suuret sakot ja tuomitsi syylliset vankilarangaistukseen. Kirjat painettiin Hollannissa ja salakuljetettiin sieltä Ranskaan. Asiat kehittyivät siihen pisteeseen asti, että niitä saattoi ostaa muutaman soun hinnasta kirjaimellisesti aivan parlamentin juurelta. Niinpä Montesquieun *Lettres persanes* (Persialaiskirjeitä) olivat ostettavissa sieltä jo 20 vuotta ennen kuin ne saivat virallisen julkaisuluvan. Voltaire, joka siihen aikaan asui Ferneyssä, julkaisi tarkoituksellisesti teoksensa pienikokoisina kirjasina, jotta niitä olisi helppo kopioida ja levittää.

Filosofisesta ja yhteiskunnallis-poliittisesta kirjallisuudesta tuli yhteiskunnallinen välttämättömyys. Jos historian suhteellisen rauhallisina kausina ihmiset luovat historiaansa tiedostamatta, ts. ajattelematta oman arkielämänsä kulkua ja noudattaen vain vuosikymmenien kuluessa muotoutuneita tapoja, niin vallankumouksen kaudella, jolloin päiväjärjestykseen nousee kysymys uudenlaisista toimintatavoista ja siis myös uudesta elämänasenteesta, asetetaan epäilyksenalaiseksi ja arvioidaan sitä, mikä aiemmin tuntui kiistämättömältä ja totunnaiselta. Tuli tarpeelliseksi selittää, miksi ihminen eli näin eikä toisin, ja vastasiko tämä ihmisen kutsumusta. On ilmeistä, että jo itse kysymyksenasettelu edellytti vanhan kiistämistä, sillä tämäntapaisia kysymyksiä ei lainkaan synny silloin kun kaiken katsotaan olevan paikallaan. Yhteiskunnallisten vallankumousten aikakausi merkitsee näin ollen ajanjaksoja, jolloin ihminen osallistuu tietoisesti yhteiskuntaelämään ja sen uudelleenmuokkaukseen. Tästä johtuen jokaisessa vallankumouksessa — sekä sen valmistelu- että to-

teutusvaiheessa — ilmestyy ideologeja, jotka kiistävät aieman ihmishanteen ja muotoilevat uuden. Näin oli myös Ranskan suuren vallankumouksen aikana: pieni kirjailijoiden ja filosofien ryhmä käynnisti sen mahtavan henkisen liikkeen, jota nimitettiin valistukseksi ja joka vaikutti erittäin voimakkaasti koko myöhempään eurooppalaiseen kulttuurielämään. Liikkeen edelläkävijänä oli Voltaire. Hänen historiallisena ansionaan oli, että hän »avasi tien porvariston ja kansan välistä liittoa edustavalle puolueelle, 'valistajien', 'filosofien' ja 'patrioottien' puolueelle, joka astui porvariston siihenastisen etujoukon sijaan, kansaan vihamielisesti asennoituneen parlamenttiporvariston sijaan, joka oli aina valmis puolustamaan feodaalisia oloja, koska se — Voltairen sanojen mukaan — itse omisti maata» [42, 241].

Voltairesta tuli uuden ajan airut ennen kaikkea siksi, että hän oli ensimmäisiä vastustamassa lahjakkuudellaan kirkon ylivaltaa ja hallitsevien mielivaltaa. Hänen kirkkoa vastaan suunnattu kehotuksensa *Écrasez l'infâme!* (musertakaa tuo hirviö) oli monien vuosien ajan yleinen vaatimus. Puolustessaan kirkon syyttömästi tuomitsemaa Calasia ja monia muita Voltaire osoitti valtavaa energisyyttä osallistuen henkilökohtaisesti oikeudenkäynteihin, joissa paljastui kirkonmiesten uskonnollinen fanatismi ja julmuus. Voltaire ei silti nouse vastustamaan uskontoa yleensä, vaan ainoastaan sen silloista kirkollista ilmiasua, katolista kirkkoa, ja tässä piili hänen filosofisen kantansa rajallisuus. Voltaire katsoi, että jumala on välttämätön ihmiselle, ja mikäli jumalaa ei olisi, hänet täytyisi keksiä. Voltaire taistelee kaikkea tietämättömyyttä, kaikkea fanatismia vastaan; hän puoltaa suvaitsevaisuutta, tai Kantin sanoja käyttääksemme, uskontoa »pelkän järjen puitteissa».

Uskontokritiikissään Voltaire osoittaa olevansa loistava ja älykäs obskurantismien paljastaja, hänen kirkonvastaisilla esiintymisillään oli suunnaton merkitys koska loistavan lahjakkuutensa ansiosta hän teki uskonnollisesta kiihkoilusta kaikkine lieveilmiöineen armottoman ja julman ivan kohteen.

Voltairen poliittisen toiminnan toisena suuntana oli hänen taistelunsa valistuneen monarkian puolesta, maaorjuutta ja feodaalierioikeuksia vastaan. Tunnettuja ovat hänen lukuisat kirjoituksensa ja puheensa talonpoikien etujen puolesta. Tällainen oli muun muassa »kaikille kuningaskunnan virkamiehille» osoitettu »anomus», jossa hän kuvailee talonpoikien ahdinkoa ja pyytää heidän taakkansa keventämistä. Voltaire esitti ensimmäisenä ranskalaisille valistajille rajatonta yksinvaltaa vastaan käytävän ideologisen taistelun ohjelman.

Valistuneeseen monarkkiin kohdistettu toive oli yhteydessä yhteiskuntasopimuksen teoriaan, jonka mukaan kaikki ihmiset liittyvät yhteiskunnaksi keskinäisen sopimuksen perusteella ja valitsevat henkilön, jonka tehtäväksi annetaan sopimussääntöjen noudattamisen valvonta; tämä henkilö on juuri hallitsija. Jos lähdetään tällaisesta yhteiskuntatilaa koskevasta käsityksestä, niin on pakostakin myönnettävä, että mitä valistuneempi hallitsija on, sitä enemmän yhteiskuntajärjestys osoittautuu ihmisen kutsumuksen mukaiseksi. Valistusajattelijoiden enemmistö kannatti tätä näkemystä ja katsoi tehtävänänsä olevan sekä monarkin että kansan valistamisen siitä, mitä ihmisyyhteiskunnan tosi periaatteet ovat. Nuo toiveet näyttivät tuohon aikaan perustelluilta. Vasta Marxin onnistui sataa vuotta myöhemmin löytää selitys sille tosiseikalle, että ihmiset muodostavat yhteiskunnan. Ihmisten yhtyminen yhteiskunnaksi on tulosta heidän yhteisestä työtoiminnastaan eikä mistään etukäteen harkitusta sopimuksesta. 1700-luvulla sen sijaan valistuksen omaksumat käsitykset olivat ainoita mahdollisia. Ja Voltaire oli yksi niiden voimaperäisimpiä propagandisteja.

Voltaire valmisteli maaperää Ranskan filosofisen ajattelun jatkokehitykselle. Hänen mukaansatempaavissa ja henkevissä filosofisissa novelleissaan valistuksen paradoksit ensi kertaa tulivat esiin. Erityisen selvästi tämä näkyy sellaisten teosten kohdalla kuin *Zadig ou la destinée* (Sallimus), sekä *Candide ou l'optimisme* (Candide). Niissä Voltaire yrittää ymmärtää ihmiskunnan historian kulun lainmukaisuuksia, paljastaa sen

merkityksen, selittää maisen pahan olemassaolon syyt jne. Monien Voltairen kertomusten tarkoituksena on kumota kuuluisan saksalaisen filosofin Leibnizin näkökanta, jonka mukaan kaikella mitä ihmiselle tapahtuu, on hyvä tarkoitus. Se voi olla salassa ihmiseltä mutta silti se on olemassa, niin että paha loppujen lopuksi suuntautuu kohti hyvää eikä sillä siksi ole absoluuttista merkitystä.

Voltaire asettaa tämän kysymyksen sillä tavalla, että kaiken tapahtuvan ehdottoman hyvyyden tunnustaminen kääntyy päinvastaiseksi — pahan välttämättömyyden ja ehdottomuuden myöntämiseksi. Olemassaolevan paradoksaalisuus näytetään tällöin siinä, että paha osoittautuu olevan välttämätön itse hyvälle. Meidän on vain myönnettävä, että hyvä on olemassa, kun äkkiä käykin ilmi, että sen syynä on jokin sille päinvastainen — paha, ja kääntäen. Leibnizillä ei tällaista paradoksaalisuutta vielä esiintynyt. Hänelle ei pahalla ollut itsenäistä merkitystä ja se kumoutui hyvässä. Voltairelle asia ei enää ole näin — sekä hyvällä että pahalla on täysin samanarvoinen merkitys ja ne osoittautuvat olevan sekä toinen toisensa seuraus että syy.

Tämän paradoksin Voltaire osoitti keskustelussa, jonka Zadig kävi enkeli Jesradin kanssa. »Entä mitä tapahtuisi», kysyi jälleen Zadig, »jos pahuutta ei olisi lainkaan ja maailmassa vallitsisi yksin hyvyys?» — »Silloin», Jesrad vastasi, »tämä maailma olisi toinen maailma ja tapahtumien yhteys määräisi toisen viisaan järjestyksen. Tämä täydellinen järjestys olisi kuitenkin mahdollinen vain siellä, missä oleilee iankaikkisesti korkein olento, jota paha ei uskalla lähestyä...»

Toisessa kertomuksessaan, *Candidessa*, joka on jo ilkeä parodia Leibnizin teoriasta (Zadigia sen sijaan saattoi luonnehtia pikemminkin iloiseksi leikinteoksi), Voltaire pyrkii ymmärtämään, olisiko sittenkin maailma ilman paha mahdollinen, ts. maailma ilman paradokseja. Loppujen lopuksi hänen on kuitenkin tunnustettava, ettei sellaista voi käsittää. Hänen sanojensa mukaan ihminen ei kykene tavoittamaan maailmanjärjestyksen lakeja, hänen älynsä on liian voimaton to-

tuuden löytämiseen. Siksi on herettävä kysymästä ja »viljeltävä puutarhaansa». Ongelma ei silti ole ratkaistu, se on kummottu. Voltaire väittää, että on toimittava eikä pohdittava, mutta jos ei pohdita, ei voida tietää, miten toimia. Maailmanrakenteen merkitys jää hämäräksi.

Miks syyttömän, jos sukua on syylliselle,
on nöyryyttävä vääryydelle yleiselle?
En käsittää voi, mitä siitä voittaisin?
En tiedä mitään, vaikka viisas olenkin,

päättelee Voltaire (siteerataan: [42, 246]).

Väittelyitä hyvästä ja pahasta, ihmiselämän tarkoituksesta ja ihmisen kutsumuksesta eivät tuohon aikaan käyneet vain filosofit, vaikka he olivatkin etumaisina. Koko Ranska, jonka edessä oli uuden järjestyksen luomisen tehtävä, ratkoi näitä kysymyksiä kiihkeissä keskusteluissa. Vain muutamissa parlamenttiperheissä säilyi silminnäkijöiden todistuksen mukaan aatelis- ja monarkistinen henki. Uusi sukupolvi oli jo täysin uusien aatteiden vallassa. Se teki pilaa vanhanaikaisesta muodista, isiensä feodaalisesta ylpeydestä, heidän vakavasta etiketin noudattamisestaan. Vanhanaikaisten doktriinien tärkeilevyys tuntui oppositiohenkisesti asennoituvista ihmisistä luotaantyöntävältä, kun taas Voltairin vapautta rakastava filosofia houkutteli heitä. Vaikka epätasa-arvoisuus vielä pysyikin vallassa virkanimitysten alueella, niin yleisessä mielipiteessä alkoi tasa-arvon periaate olla voitolla: niinpä kirjailijanammattia pidettiin jo monissa tapauksissa aatelisarvoa merkittävämpänä.

Yhteiskunnan laitokset olivat vielä monarkistisia, mutta tavat kävivät jo tasavaltalaisiksi. Tasavaltalaisuus tunkeutui ylhäisimpiinkin piireihin, eivätkä seurapiirien eturivin paikat enää langenneet aatelisille, vaan älykkäille ja sivistyneille ihmisille — notaarin pojalle Voltairille, käsityöläisen pojalle Diderotille, lasimestarin kasvatille d'Alembertille, kellosepän pojalle Rousseaulle ja niin edelleen. Heitä ei ainoastaan päästetty seurapiireihin — heitä pyydettiin tulemaan, he herättivät innostusta, heitä jäljiteltiin. Koko Ranska alkoi

pitää ansiokkaimpina ihmisinä ei ylhäisimpiä, vaan älykkäimpiä ja sivistyneimpiä. Älystä ja sivistyneisyydestä tuli ihmisten ansioiden mittapuu. Oltiin suurten muutosten kynnyksellä: Ranskassa oli alkamassa uusi aikakausi — järjen, porvarillisen järjen aikakausi. Engelsin sanoja käyttäksemme, kaiken oli todistettava olemassaolonsa oikeutus järjen kasvojen edessä tai tuhouduttava.

»Näimme... kuinka 18. vuosisadan ranskalaiset filosofit, vallankumouksen valmistelijat, vetosivat järkeen kaiken olivaisen ainoana tuomarina. Oli pystytettävä järjellinen valtio, järjellinen yhteiskunta, oli syrjäytettävä armotta kaikki, mikä oli ristiriidassa ikuisen järjen kanssa. Niin ikään näimme, ettei tuo ikuinen järki todellisuudessa ollut muuta kuin noihin aikoihin porvariksi kehittyvän keskivertokansalaisen idealisoitu järki. Kun Ranskan vallankumous sitten oli toteuttanut tuon järjellisen yhteiskunnan ja järjellisen valtion, ei uusista laitoksista tullutkaan ehdottoman järjellisiä, niin järkiperäisiä kuin ne olivatkin aiempiin oloihin verraten. Järjen valtio oli täydellisesti ajanut karille. Rousseau'n yhteiskuntasopimus oli muuttunut todellisuudeksi hirmuvallan aikana, josta porvaristo, lakattuaan uskomasta omaan poliittiseen kykyynsä, pakeni ensin direktorihallituksen turmelukseen ja lopulta Napoleonin despotismin turviin. Luvattu ikuinen rauha oli muuttunut loppumattomaksi valloitusodaksi», Engels kirjoitti [1, 5, 449].

Engelsin mainitsema loppu oli kuitenkin vielä kaukana tulevaisuudessa. 1730-luvulla järjen valtakuntaa pidettiin vielä tuona »luvattuna maana». Sitä ei vielä ollut, sen puolesta oli taisteltava, ja olihan porvarillinen ihmisyyhteiskunnan ihanne joka tapauksessa askel eteenpäin feodaaliseen verraten. Uusien käsitysten muotoutumisessa esitti äärettömän tärkeää osaa Denis Diderotin johtama *Ensyklopedia*.

Diderotin halussa tehdä juuri *Ensyklopediasta* kansakunnan poliittinen puhujalava esitti tiettyä osaa ranskalaisten tunnettu mieltymys sanakirjoihin, joka Sainte-Beuven mukaan yltyi aina intohimoksi asti. Kuten jo todettiin, 1700-luvun

alussa merkitsivät kirjat Ranskassa hyvin paljon ja vaikuttivat omalta osaltaan kumouksellisten mielialojen leviämiseen. Erityisellä kiinnostuksella luettiin sanakirjoja, joita eri henkilöt ja puolueet julkaisivat. Pierre Bayle julkaisi vuonna 1694 *Dictionnaire historique et critique* (Historiallinen ja kriittinen sanakirja). Diderotin aikana jesuiitat julkaisivat omaa *Dictionnaire de Trévoux* sanakirjaansa jne. Kuten Ranskan kirjakaupan tutkija Dubosc huomauttaa, lukuisilla sanakirjoilla oli tuohon aikaan uskolliset ja kylläntymättömät ostajansa huolimatta välistä korkeista hinnoista. Onkin todennäköistä, että tämä on jonkin verran määrännyt sen työn laatua, jota Diderot teki aikalaisiaan kasvattaakseen. Ensyklopedia oli hänen mukaansa kaikkein soveliaain muoto koska siinä saatettiin antaa yhtenäiseltä kannalta, yhtenäisen maailmankatsomuksellisen järjestelmän puitteissa vastaukset lukuisiin kysymyksiin, jotka askarruttivat tuohon aikaan vallankumouksellisesti ja oppositiohenkisesti asennoituneita piirejä. Olemassaolevia tietoja ei vain pitänyt yhdistää; ne oli yhdistettävä siten, että ne suuntautuisivat kaikki samaa tarkoitusperää kohti — vastaisivat kysymykseen, millaisten tulisuusien yhteiskuntasuhteiden olla. Siinä oli tehtävä, jonka *Ensyklopedian* julkaisijat pyrkivät täyttämään. *Ensyklopedian* esittämästä kumouksellisesta osasta todistaa valtiosääntöjen päätös vuodelta 1758, jossa tätä teosta vastaan singottuihin syytöksiin sisältyy myös tunnustus siitä vaikutuksesta, joka sillä oli Ranskan henkiseen elämään: »Suureksi mielenkarvaudeksemme meidän on todettava aivan avoimesti, että on olemassa määrätty ohjelma, että on muodostettu yhdistys materialismin tukemiseksi, uskonnon hävittämiseksi, tottelemattomuuden lietsomiseksi ja tapojen turmelemiseksi» [29, 213].

Jo vuonna 1758, siis seitsemän vuotta ensimmäisen osan ilmestymisestä, *Ensyklopedian* tekijöitä syytettiin siitä, etteivät he tunnusta kuninkaanvallan jumalallista alkuperää, vaan selittävät sen joko väkivallalla tai yhteiskuntasopimuksella; että he pitävät välttämättömänä järjen osuutta eri uskonnol-

lisissa seremonioissa ja tavoissa; että he vaativat omantunnonvapautta, uskonnollista suvaitsevaisuutta jne. 1770-luvulla heitä syytettiin siitä, että »filosofeista on tehty ihmissuvun opettajia. Ajatuksenvapaus — siinä heidän iskulauseensa, ja tämä huuto kiirii maailman toiselta laidalta toiselle. Toisella kädellä he yrittävät horjuttaa valtaistuinta, toisella he haluavat kaataa alttarin. Heidän tarkoituksenaan on antaa ajatuksen liikkeelle toisenlainen suunta, mitä tulee valtiollisiin ja uskonnollisiin laitoksiin, ja näin he ikäänkuin ovat suorittaneet kumouksen» [29, 278].

Ensyklopedistit suorittivat todellakin vallankumouksen tajunnassa ja valmistelivat näin poliittista vallankumousta. Juuri heidän piirissään muotoutuivat uudet näkemykset ihmisluonnosta, ihmisen oikeuksista ja velvollisuuksista, »todellisesta» yhteiskuntajärjestelmästä jne. Moniosaisen *Ensyklopedian* julkaiseminen vei — Voltairen mukaan — siihen, että huolimatta kaikista *Ensyklopediaa* kohdanneista vastoinkäymisistä kaikista ranskalaisista, jopa kaikista eurooppalaisista tuli ensyklopedisteja.

Ei ole liioiteltua sanoa, että tähän yli kaksi vuosikymmentä kestäneeseen valtavaan työhön osallistuneet suorittivat todellisen urotyön. Ensimmäisenä on tällöin mainittava sen väsymätön organisoija sekä sanan täydessä miellessä henkinen johtaja Denis Diderot. Muutamat toteamukset *Ensyklopedian* historiasta osoittavat, kuinka suuria olivat Diderotin ansiot.

Alkusysäyksen teoksen julkaisemiseen antoi 1742 kahden kustantajan — englantilaisen John Millsin ja saksalaisen Gottfried Selliuksen — ehdotus ranskalaiselle kirjakauppiaille André-François Le Bretonille jokin vuosi sitten Englannissa ilmestyneen Ephraim Chambersin ensyklopedisen sanakirjan käännöksestä. Julkaisutoimintaan tuli mukaan Diderot, joka paloi halusta saada yhdistää kaikki olemassaolevat tiedot yhteen uomaan ja suunnata ne inhimillisen hyvän saavuttamiseen. Chambersin sanakirja jäi näin vain tulen sytyttäväksi kipinäksi. Diderot kulutti valtavasti aikaa avustajien valintaan ja ensyklopedian suunnitelman laatimiseen. Hänen

lähimmäksi ystäväkseen ja aatetoverikseen tuli huomattava matemaatikko Jean Le Rond d'Alembert.

Voltaire vertasi myöhemmin Diderotia ja d'Alembertia Herkuleeseen ja Atlakseen, jotka kantoivat hartioillaan maapalloa. Samainen Voltaire totesi myös, että sekä armeijan upseerit, merenkävijät, tuomarit, lääkärit, kynäilijät, tiedemiehet että jopa edistyksellisesti asennoituneet papit yhdistyivät asian ympärille, joka oli yhtä hyödyllinen kuin vaikea-kin, ilman mitään henkilökohtaisia etupyyteitä, vieläpä mainetta haluamatta — monet eivät allekirjoittaneet kirjoituksiaan. Ensyklopedian avustajien joukossa oli sellaisia kuuluisuuksia kuin Voltaire, Montesquieu, Holbach, Helvétius, Turgot, Quesnay, Rousseau, Buffon, Condorcet, Marmontel jne.

Diderotin ja d'Alembertin kirjoittamassa ensyklopedian *Esittelylehtisessä* kerrotaan julkaisun tarkoituksista: sen oli koottava koko inhimillinen tietous tieteen ja taiteen alalta — tässä Diderot viittaa Francis Baconiin ajattelijana, jolta hän oli omaksunut idean. Mutta sen lisäksi Diderot ryhtyy yritykseen, jota ei kukaan ollut ennen häntä tehnyt: oli esiteltävä järjestelmällisesti myös käsityöammattien kehitys. Tässä tarkoituksessa Diderot käy henkilökohtaisesti paikan päällä mitä erilaisimmissa verstaissa, tutkii kaikenlaisten esineiden (kankaiden, paperin jne.) valmistusta ja oppii itsekin tekemään niitä.

Ensyklopedian historia on miltei koko Diderotin elämän historiaa. Ajatus sen julkaisemisesta tuli hänen päähänsä vuonna 1745, ensimmäinen osa ilmestyi 1751, jolloin hän oli 38-vuotias, ja koko julkaisu oli kaiverruksineen ja piirroksineen valmis vuonna 1772 (viimeiset tekstiosat olivat ilmestyneet 1765). Diderot taas kuoli 1784, jolloin hän oli 71 vuoden ikäinen.

Toisen osan ilmestyttyä *Ensyklopedia* kiellettiin. Syynä oli yhden Diderotin ystävän, abbé de Pradesin väitöskirjan puolustustilaisuus Sorbonnessa. De Pradesia syytettiin julkisesti ateismista, hänen väitöskirjansa hylättiin, ja tämä antoi

jesuiitoille aiheen ryhtyä hyökkäyksiin *Ensyklopediaa* vastaan. Hallitus julisti ilmestyneet osat kielletyiksi ja luovutti loppuosien julkaisuoikeudet jesuiitoille. Nämä eivät kuitenkaan kyenneet toteuttamaan tehtävää, minkä vuoksi Diderot ja d'Alembert palasivat epävirallisesti työhönsä. Todellinen tragedia näyteltiin seitsemännen osan ilmestyttyä. Siinä oli julkaistu d'Alembertin artikkeli »Geneve», jossa hän oli yrittänyt nostaa uskonnollisen fanatismiin vastapainoksi suvaitsevaisuuden ja viitannut tällöin omasta mielestään suvaitsevaiseen Geneveen. Syntyi julkinen skandaali, johon sotkeutui myös yksi Diderotin lähimmistä ystäväistä, Rousseau. Jo aiemminkin Rousseau ja ensyklopedistien välillä oli ollut erimielisyyttä uskon kysymyksissä. D'Alembertin artikkelin ilmestyttyä Rousseau ilmoitti julkisesti, ettei halua olla missään tekemisissä näiden kanssa. Entisten aatetoverien välien rikkoutuminen ennakoi myöhemmin havaittavia, vallankumouksen aikana ilmaantuvia poliittisia ja aatteellisia erimielisyyksiä.

Vuonna 1758 ilmestyi Helvétiuksen kirja *Ymmärryksestä*, johon senaikaisen ranskalaisen yhteiskunnan eri piirit kohdistivat kärkeviä hyökkäyksiä ja jonka parlamentti tuomitsi 1759 poltettavaksi. Samana vuonna keskeytettiin myös *Ensyklopedian* painattaminen, koska sen aatteiden ja Helvétiuksen kirjan välillä havaittiin paljon yhteistä. Vähän aikaisemmin, 1757, kuningas oli julkaissut ankaran julistuksen, jossa sanottiin, että ne, jotka saatiin kiinni uskontoa vastaan hyökkäilevien, kuningasvaltaa loukkaavien tai maassa vallitsevaa järjestystä ja rauhaa häiritsevien teoksien laadinnasta tai sellaisten toimeksiantamisesta ja painattamisesta, tuomitaan kuolemaan. 1750- ja 60-luvulla mestattiin jumalattomuudesta syytetyt Calas ja La Barre. Tästä voidaan siis päätellä, kuinka vaarallista oli tuohon aikaan kiellettyjen kirjojen julkaiseminen. Ahdistavinta Diderotin kannalta oli kuitenkin se, ettei d'Alembert enää kestänyt jatkuvaa ajojahtia ja huolia, vaaroja ja jännityksentäyteistä työtä, vaan erosi toimituksesta. Turhaan Diderot yritti suostutella häntä jatkamaan

työntekoa. Tämä myöntyi ainoastaan viemään loppuun matematiikkaa käsittelevän osaston toimittamisen. Voltaire kehotti Diderotia seuraamaan d'Alembertin esimerkkiä tai ainakin siirtämään *Ensyklopedian* julkaisemisen johonkin »valistuneen monarkian» maahan — Preussiin tai Venäjälle — mutta Diderot ei suostunut tähän. Hän katsoi tekevänsä työtä Ranskan edestä eikä voinut jättää maata. Hän ei voinut siitäkään syystä, että hänellä oli 50 hyvin koulutettua latojaa *Ensyklopediaa* tekemässä, ja myös siksi, että Ranskassa olivat hänen ystävänsä, joiden kanssa seurustelu oli hänelle välttämätöntä, jotta hän voisi ajatella ja kirjoittaa.

Vuonna 1759 aloitettiin salaiset työt *Ensyklopedian* julkaisemisen jatkamiseksi, joka seuraavien seitsemän vuoden aikana lepäsi raskaana yksinomaan Diderotin hartioilla. 1765 julkaistiin yht'aikaa seuraavat 10 tekstiosaa, kun taas niihin liittyvät kaiverukset ja piirrookset ilmestyivät myöhemmin, 1772. Työn loppuvaiheissa Diderotia kohtasi kuitenkin vielä raskas isku: osoittautui, että varovainen Le Breton oli »korjannut» viimeisien osien artikkeleita, jotka ilmestyivät runneltuina. Diderotin ystävän Grimmin kertoman mukaan tämä oli itkenyt surusta ja pettymyksestä saatuaan selville, että hänen itsensä korjaamat ja muokkaamat artikkelit eivät ilmestyneet lainkaan siinä muodossa kuin olisi pitänyt.

Loppujen lopuksi tuo jättiläismäinen työ, johon liittyi niin paljon huolia, kieltäymyksiä, pelkoja ja kekseliäisyyttä, saatiin sittenkin vietyä päätökseensä. Esipuheessa kahdeksanteen osaan, jonka Diderot julkaisi jo yksin, ilman d'Alembertia, hän kirjoitti: »Meillä on 20 vuoden aikana ollut tuskin muutama minuuttia lepoa. Kuinka monta yötä onkaan mennyt keskeytymättömään epäkiitolliseen työhön kulutetun päivän jälkeen niiden onnettomuuksien odotteluun, joita pahansuopaisuus yrittää vetää yllemme! Kuinka usein olemmekaan nousseet vuoteesta sen murheen painamina, että meidän on astuttava panettelun aaltoja vastaan, erottava sukulaisistamme, ystävistämme, maanmiehistämme etsiäksemme vieraan taivaan alta välttämätöntä rauhaa ja suojelusta, jota meille

on tarjottu! Mutta isänmaa on pysynyt meille rakkaana, ja olemme aina toivoneet, että ennakkoluulot väistyvät oikeudenmukaisuuden tieltä... Oi maanmiehemme ja aikalaisemme! Niin ankarasti kuin tuominnetekin tämän työn, muistakaa, että siihen ryhtyi, sitä jatkoi ja vei päätökseen pieni kourallinen yksinäisiä ihmisiä, joiden suunnitelmien tielle asetettiin kaikenlaisia esteitä, jotka asetettiin mitä ihnottavimpaan valoon, joiden päälle singottiin mitä kauheimpia solvauksia ja syytöksiä, joita kannusti vain rakkaus hyvään, jotka vain muutama ääni hyväksyi ja joilla ei ollut muita varoja kuin ne, minkä he saivat kolmen tai neljän liikemiehen luottamuksen ansiosta» [27, 13, 172—173].

Diderotin itsensä osuus käsitti hänen elämäkertansa kirjoittajan R. I. Sementkovskin mukaan 1259 artikkelia, joista käy ilmi, että mikäli *Ensyklopedia* merkitsi d'Alembertille tieteellisen tietouden yhteenvedoa, niin Diderotille se oli ennen kaikkea poliittinen puhujanlava. Monet hakusanat olivat hänelle vain tekosyy tuoda julki poliittiset katsomuksensa. Niinpä esimerkiksi artikkeli »Tavat» on rajattoman ja valistuttoman monarkian kritiikkiä, ja samaa voidaan sanoa artikkelista »Omaisuus». Tämä ei silti anna aihetta päättelylle, että Diderotin artikkelit olisivat epätieteellisiä. Hän vain oli enemmän filosofi ja yhteiskunnallinen toimihenkilö kuin eksaktin tieteen edustaja. Mutta tästä myöhemmin.

Diderotin tulee saada osakseen kuuluva tunnustus ei vain *Ensyklopedian* julkaisemisesta, vaan myös omalaatuisen »oppineiden tasavallan» luomisesta. *Ensyklopedia* sinänsä oli heidän yhteisponnistustensa tulosta. Kultivoituneiden ja sivistyneiden ihmisten yhteisö, sellainen, joka aikoinaan oli olemassa Firenzessä Lorenzo il magnificon hovissa ja jonka keskuudesta kohosivat esiin Michelangelo, Leonardo da Vinci, Pico della Mirandola jne., syntyi uudelleen 1700-luvun Ranskassa Denis Diderotin ansiosta.

Tuo yhteisö koostui ihmisistä, jotka olivat liittyneet yhteen, kuten Marx sanoi, yleisen työn prosessissa. Marxin mukaan »on tehtävä ero yleisen työn ja yhteisen työn välillä.

Molemmilla on oma osansa tuotantoprosessissa, molemmat muuttuvat toisikseen, mutta molemmat eroavat myös toisistaan. Yleistä työtä on kaikki tieteellinen työ, kaikki havainnot, kaikki keksinnöt. Se edellyttää osaksi yhteistoimintaa aikalaisten kanssa, osaksi edeltäjien työn hyväksikäyttöä. Yhteinen työ edellyttää yksilöiden välitöntä yhteistoimintaa» [2, 3, 111].

Yhteisen työn tuloksena saadaan kokonaistuote, jonka luoja ei ole yksittäinen yksilö, jolla on täysin määrätty, mutta erillinen osuutensa sen tuottamisessa, vaan ainoastaan yksilöiden välinen yhteistoiminta, kooperaatio — niin sanottu kokonaistyöläinen. Sen sijaan yleisessä työssä kukin siihen osallistuva luo esineen kokonaisuudessaan, mutta edellytyksenä tälle ovat keskustelut ja väittelyt muiden luomiskykyisten persoonallisuuksien kanssa.

1500—1600-luvuilla filosofinen kehitys Euroopassa toteutui pääasiassa kirjeenvaihdon ja harvojen henkilökohtaisten tapaamisten kulussa. *Ensyklopedian* ansiosta Ranskassa luodaan 1700-luvulla uusi kanssakäymisen muoto, uusi yleisen työn muoto. Valistuksen aikakauden ajattelu kehittyi elävässä, välittömässä, kirjaimellisesti päivittäisessä kanssakäymisessä, kiistoissa ja vuoropuheluissa. Holbach ja Helvétius, Rousseau ja Diderot, Condorcet ja Condillac ja monet muut kiistelevät ja polemisoivat keskenään laatiessaan teoksiaan. Yhteistä ohjelmaa muokattaessa kukin kantoi kortensa kekoon ja korjasi jatkuvasti kantaansa kaikkien muiden vaikutuksesta. *Ensyklopediaa* voitaisiin kutsua »kokonaisajattelijaksi», »kokonaisfilosofiksi» samaan tapaan kuin puhutaan »kokonaistyöläisestä». Voidaan sanoa, että ensyklopedistien piiri oli itumuotona sille tiedemiesten väliselle keskinäisyhteydelle, jota nykyään tavataan nimittää »pienryhmäksi». Sen jäsenten näkemyksistä tulee vähä vähältä hallitsevia koko Euroopan henkisessä elämässä.

Ensyklopedisteja sanottiin myös valistajiksi siitä syystä, että he asettivat päämääräkseen tarjota kansalle sivistystä ja »valistaa» monarkkeja siitä, mitä »todellinen» ihmisyhteis-

kunta merkitsee. Kyse oli ennen kaikkea feodaalisvastaisen ihmishanteen muotoilemisesta ja siihen liittyvän tiedon kehittelystä sekä levittämisestä. Tämä oli päivänpolttava tehtävä, koska feodaalisessa Euroopassa oli yli 200 vuotta ollut vallassa kirkon pyhittämä oppi ihmisestä olentona, jolla on kaksi luontoa: syntinen, ruumiillinen ja jumalallinen, henkinen. Kirkko opetti ihmistä elämään maan päällä siten, että hän ansaitsisi palkinnon toisessa maailmassa. Mitä tulee hänen suhteisiinsa kanssaihmissiin, niin vaikka niitä sääteli-kin periaate »kaikki ihmiset ovat veljiä», ei hänellä silti ollut oikeutta unohtaa ankaraa säätyhierarkiaa. Se, joka on syntynyt aatelismieheksi, saa »sinisen veren» lisäksi jumalalta muitakin etuisuuksia, muun muassa käskemisen etuoikeuden, ja jumalan etukäteen säätämää järjestystä vastaan hangoitteleminen on syntiä.

Uuden aikakauden vaatimuksia vastaavasti valistusmiehet asettavat tätä käsitystä vastaan näkemyksen ihmisestä luonnonolentona ja ennen kaikkea ruumiillisena olentona. Ihmisen aistit ja järjen he selittävät ruumiin organisaation tuotteiksi. Vaikka kaikki ihmiset eroavatkin toisistaan ruumiillisella tasolla, voidaan näitä eroja pitää epäolennaisina, sillä kaikkia ihmisiä yhdistää keskenään se, että he ovat luonnonolentoja. Tämä tekee heistä tasa-arvoisia. Siitä taas seuraa, että kaikki säätyetuoikeudet on kumottava: ne ovat seurausta virheellisestä ihmisen olemusta koskevasta näkemyksestä. Nyt tehtävänä sen sijaan on auttaa ihmisiä ymmärtämään totuus ja rakentaa yhteiskunta uudelleen ihmislunnon vaatimuksia vastaavalla tavalla.

Juuri tällaista näkemystä ihmisestä ja ihmissuhteista pidetään järkevänä — toisin sanoen, järkevää on se, mikä suuntautuu kohti luontoa, mikä vastaa luontoa. Järkevä on juuri luonnollista. Näin ollen, kun valistusta luonnehditaan »järjen ja ihmisen luonnollisen määräytyneisyyden lopullisen herruuden aikakaudeksi» [17, 23], tavoitetaan yksi tuon ajanjakson ajattelun erittäin tärkeä puoli: jos järki negatiivisella tasolla käsitetään kaiken siihenastisen, ennen kaikkea yhteiskunnalli-

sen, olevaisen antipodiksi, niin tällöin järki positiivisessa mielessä lankeaa yhteen luonnollisen, luonnonmukaisen kanssa. Kaikki ihmisen halut ja tarpeet ovat järkeviä heti kohta kun ne ovat hänen luonnollisten ominaisuuksiensa aiheuttamia. Kuten ihmiselämää, myös muiden luonnonolentojen elämää samoin kuin epäorgaanisten olioiden olemassaoloa perustellaan viittauksilla luonnonlakeihin. Toisin sanoen, olion tai ilmiön järjellisen olemassaolon täytyi vastata sen luonnonmukaista olemusta. Tämän toi hyvin selvästi esiin Holbach, jolle järjellinen oli luonnollista. Järki vastasi »olioiden olemusta tai niitä lakeja, jotka luonto on asettanut kaikille siihen sisältyville olennoille riippuen siitä asemasta, mikä niillä on» [21, 10].

Ensi silmäykseltä valistusmiesten ihmiskäsitys näyttää aivan oikealta. Eikö ihminen todellakin ole luonnonolento siinä mielessä, että hänellä on ruumis ja ruumiinsa organisaa-tion määräämät fysiologiset tarpeet? Eivätkö henkisetkin tarpeet juonnu ruumiillisesta luonnosta, ennen kaikkea aivojen rakenteesta? Eikö olisi siis järkevämpää tyydyttää kaikki tarpeet sen sijaan että taistelisi niitä vastaan, kuten kirkko kehottaa? Kaikki tämä tuntuu oikealta, mutta...

Miten menetellä niissä tapauksissa, joissa ihminen tekee rikoksen ja aiheuttaa pahaä toisille? Johtuuko tämä hänen luonnostaan? Tässä avautuu mahdollisuus kahteen erilaiseen ratkaisuun, jotka ovat tietyssä suhteessa vastakkaisia toisilleen. Jos ihmisessä kaikki on luonnon määräämää, myös hänen huonot taipumuksensa, niin silloinhan ei ole mieltä vastustaa niitä — luonto tulee joka tapauksessa »ottamaan omansa». Valistus on tässä tapauksessa tarpeeton, koska se ei kuitenkaan kykene voittamaan luontoa. Myös toisenlainen vastaus on mahdollinen, silloin »luonnollinen» vain tulee ymmärtää erityisellä tavalla. Jos edellisessä tapauksessa kaikkea luonnossa pidettiin järkevänä, niin nyt luonnollisena pidetään vain sitä, mikä on järkevää. Tällöin ihmisen huonot taipumukset ja halut voidaan katsoa luonnottomiksi. Tässä tapauksessa valistus auttaa ihmisiä voittamaan pahan.

Tarkkaavainen suhtautuminen tällaisten erilaisten vastausten mahdollisuuteen auttaa paljastamaan itse valistusajattelun perustan ristiriitaisuuden — »luonnollisen ihmisen» käsitteen ristiriitaisuuden. Tilanne on sellainen, että luonnollinen ja luonnonmukainen otetaan perustaksi ja oikeaksi, ts. järkeväksi, myönnetään vain se, mikä vastaa luontoa. Mutta myöhemmin käykin ilmi, että on vielä määriteltävä, mitä »luonnollinen» on. Kun luonnollisella oli aiemmin ikään kuin ollut perustelunsa omassa itsessään, niin nyt se saa merkityksensä jonkun toisen, siihen nähden ulkoisen kautta — järjen kautta. Juuri tällä kohtaa raotetaankin ihmisen »toisen», ts. yhteiskunnallisen, luonnon verhoa.

»Luonnollisen» käsite esiintyy siis kahdella vastakkaisella tasolla: ihmisluonto on yksilöllinen, ja siksi näyttää siltä että ihmisillä on oikeus tyydyttää ehdottomasti kaikki halunsa, koska ne kaikki ovat »luonnosta» ja siis luonnollisia ja järkeviä. Ihminen ei kuitenkaan elä yksinään, hän on aina yhteiskunnassa, joka valistusajattelijoiden mielestä oli syntynyt vapaaehtoisen sopimuksen tuloksena, ja tämän vuoksi ihminen ei voi menetellä toisten ihmisten suhteen siten, kuten ei haluaisi näidenkään menettelevän hänen suhteensa. Järkeviksi voi valistusajattelijoiden mielestä kutsua siis vain niitä haluja, jotka vastaavat muiden haluja. Järkeväksi selitetään yksilöllisen ja yhteiskunnallisen luonnon vastaavuus. Näin luonnollisen egoismin sijaan astuu »järkevä egoismi».

Valistusmiesten näkemykset horjuvat koko ajan näiden »luonnollisuuden» kahden poolin välillä — yksilöllisen (jota voidaan nimittää »absoluuttiseksi luonnollisuudeksi») ja yhteiskunnallisen (joka itse asiassa on jo keinotekoinen luonto, »toista» luontoa, ei enää luontoa sanan varsinaisessa mielessä, koska sen periaatteita ei ole annettu ihmiselle syntymässä, vaan ne ovat seurausta järkevästä sopimuksesta). Tässä saa ilmaisunsa valistuksen oppirakennelman ristiriitaisuus, jonka kehittäminen johtaa vääjäämättä itse ihmisen käsitteen uudelleenarviointiin. Se toteutui kuitenkin vasta sata vuotta myöhemmin, kun Marx osoitti, että itse luonto muuttuu ihmisen

ilmestymisen myötä hänen muuttavan toimintansa kohteeksi eikä ihminen milloinkaan ole pelkästään luonnollinen, vaan aina sosiaalinen, yhteiskunnallinen olento.

Valistusajan »luonnollisen ihmisen» takana piili porvari, ja ihmisten tasa-arvoisuusvaatimus oli itse asiassa muodollisen oikeuden ja muodollisen oikeudenmukaisuuden vaatimus. Toisin sanoen, »luonnollisen ihmisen» hahmossa muotoiltiin tuolloin antifeodaalinen ihmisihanne, ja tällainen käsitys merkitsi ilman muuta askelta eteenpäin henkisen kehityksen historiassa. Näistä kannoista käsin valistusmiehet taistelivat kirkkoa ja kuningasvaltaa vastaan. Silti porvarillisen ihmiskuvan ristiriitaisuus alkoi piirtyä esiin jo tuohon aikaan. Tarvittiin tosin »tarkkaa silmää», jotta havaitsisi sen vielä kehittymättömän alkumuodon. Yksi niistä harvoista, jotka onnistuivat tässä ja joka sen lisäksi vielä ymmärsi, että tässä ristiriitaisuudessa sai ilmauksensa aikakauden ajattelun oma-laatuisuus, oli Denis Diderot. Häntä voidaan pitää yhtenä niistä, jotka kykenivät kohottautumaan oman ajattelunsa refleksioon. Diderot oli ikään kuin sinä prismana, jossa ensyklopedistien ajattelutapojen ristiriitaisuudet taittuivat. Keskitäten huomionsa niihin hänen onnistui piirtää näkyviin 1600—1700-lukujen mekanistisen ajattelun rajat. Pyrimme osoittamaan sen seuraavilla sivuilla.

2. luku

Valistus ja Denis Diderotin paradoksit

1. DIDEROTISTA TULEE OMA ITSENSÄ

Diderot oli jo kehittynyt omaperäiseksi ajattelijaksi 1740-luvun puoliväliin mennessä, jolloin idea *Ensyklopediasta* otti hänet täysin valtoihinsa. Tätä edelsi yli kymmenen vuoden pituinen intensiivinen ja oma-aloitteinen paneutuminen filosofian, kirjallisuuden ja historian tutkimiseen sekä uusien teiden etsiminen tieteessä.

Denis Diderot syntyi 5. lokakuuta 1713 Langresissa melko hyvinvoivan veitsisepän perheeseen. Isä pyrki antamaan kummallekin pojalleen hyvän kasvatuksen, ja koska ainoa keino saada koulutusta tuon ajan Ranskassa oli opiskelu jesuiittakouluissa, alkoivat Denis ja hänen nuorempi veljensä Didier 8—9 vuoden iässä käydä sellaista kotikaupungissaan olevaa koulua, missä he opiskelivat pääasiassa klassisia kieliä, historiaa, puhetaitoa ja kirjallisuutta.

Todennäköisesti kasvattajiensa vaikutuksesta — nämä kun yrittivät valmistaa Diderotia hengelliselle elämänuralle — hän päätti jo lapsena, 12-vuotiaana, lähteä Pariisiin päättääkseen koulutuksensa siellä. Isä auttoi häntä aikomuksensa toteuttamisessa: hän matkusti pojan kanssa ja järjesti tälle paikan Collège d'Harcourtissa, missä Denis jatkoi kielten opiskelua ja alkoi tutkia matematiikkaa, joka ei alussa herättänyt hänessä suurtakaan innostusta. Collègessa vietetyt oppivuodet

todennäköisesti lujittivat Denis Diderotin päätöstä luopua hengellisestä urasta, sillä lopetettuaan sen hänestä tulee isän neuvoa seuraten Langresista kotoisin olevan prokuraattori Clément de Risin apulainen; tämän luona hän oli parisen vuotta. Juridiikka ei myöskään viehätä häntä, vapaa-aikoi- naan hän jatkaa kielten, nyt myös englannin, sekä matematiikan harrastamista. Lopulta Diderot tekee päätöksen luopua virkatoimesta ja omistautua tieteelle. Päätös ei ollut lainkaan isän mielen mukainen. Täysin ymmärrettävistä syistä tämä halusi, että hänen poikansa hankkisi itselleen »paikan elämässä». Kuitenkin isä oli sen verran avarakatseinen, ettei pakottanut poikaansa mihinkään virkaan, vaan piti kiinni ainoastaan siitä, että tämä tekisi jonkin valinnan. Juuri tässä ei Denis tullut isäänsä vastaan — hän ei vielä ollut »valinnut» ja pyysi isältä miettimisaikaa. Hänen mielestään oli suositeltavampaa elää vaikka vähin varoin, mutta vapaana, sisäisiä intressejä eikä ulkoisia sääntöjä noudattaen, kuin turvallista, mutta rajoittunutta ja ikävää virkamiehen elämää.

Kymmenen vuoden ajan, 1733—1744, Denis Diderot etsiskeli tietään elämässä. Tänä aikana hän elätti itseään satunnaisilla oppitunneilla saamallaan ansioilla (isä nimittäin kieltäytyi avustamasta häntä) ja antautui täysin tutkimaan filosofiaa, matematiikkaa, historiaa, kirjallisuutta ja kieliä. Näinä vuosina muotoutuikin hänen »ensyklopedistinen» älynsä, *Ensyklopedian* organisaattorin äly. Hän tutustui englantilaisen moralistin Shaftesburyn aatteisiin. Tämän teoksen *An Inquiry Concerning Virtue, or Merit* (Tutkimus hyveestä, eli ansiokkuudesta) hän käänsi vuonna 1745. Se vaikutti merkittävästi Diderotin ihmiskäsityksen muotoutumiseen.

Läheinen ystävyys liitti hänet näinä vuosina yhteen Rousseauun, Condillacin ja muiden tulevien kuuluisien kirjailijoiden ja filosofien kanssa. He viettivät pitkiä tunteja keskusteluissa ja kiistoissa. On viitteitä siitä, että Rousseauun ensimmäisen työn *Discours sur les sciences et les arts* (Tutkielma tieteistä ja taiteista) perusajatukset oli välittänyt Diderot. Tästä työstään Rousseau sai Dijonin akatemian palkinnon. Miten lienee-

kään, näiden kummankin suurmiehen lukuisat tapaamiset ja keskustelut vaikuttivat molempiin.

Vuonna 1746 Diderot julkaisi ensimmäisen teoksensa *Pensées philosophiques* (Filosofisia ajatuksia). Parlamentti tuomitsi kirjan poltettavaksi. Diderot ennakoi sitä kirjoittaessaan teoksessaan: »Minä tunnen kirkonmiehet... Jos he katsovat tämän kirjoituksen sisältävän jotain omien aatteidensa vastaista, eivät he pysähdy minkään edessä eivätkä kaihda mitään herjauksia. Jos he eivät leimaa minua muuksi kuin deistiksi ja roistoksi, niin katson päässeeni vähällä. Jo ajat sitten he ovat tuominneet Descartesin, Montaignen, Locken ja Baylen; ja minä toivon, että he tuomitsevat vielä monia muitakin» [27, 1, 257].

Jesuiitat eivät todellakaan voineet olla käymättä Diderotin teoksen kimppuun, sillä siinä puolustettiin suvaitsevaisuutta ja pidettiin kaikkia uskontoja samanarvoisina luonnollisen uskonnon edessä, millä Diderot tarkoitti järkiperäistä todistusta järkiperäisen jumalan olemassaolosta ja mihin hän sisällytti myös oikeuden epäillä jumalan olemassaoloa. Tuohon aikaan oli yleensä vaarallista kirjoittaa epäilyn lainmukaisuudesta.

Kokonaisarviona tästä Diderotin ensimmäisestä itsenäisestä teoksesta voidaan todeta sen olevan »ylystyspuhe järjelle», koska sen perusajatuksena oli järjen oikeuksien puoltaminen kaikkialla, myös uskonnon piirissä.

Diderot tässä työssään esiintyy vielä deistinä, ts. pitää jumalaa »alkusysäyksen» antajana, jolloin maailma voidaan käsittää tuon »luomisen» jälkeen omin neuvoin kehittyväksi ja omia lakejaan noudattaen toimivaksi mekanismiksi. Hänen esittämänsä ateistin argumentaatio todistaa itse asiassa jo ateismiin tapahtuneesta käänteestä, astumisesta sille polulle, jota kulki Diderot myöhemmin päätyttyä täyteen uskonkieltämiseen. »Sanon teille, ettei mitään jumalaa ole; että maailman luominen on pelkkää kuvittelua;.. että mikäli fyysisen maailman ihmeissä onkin havaittavissa jotain älyllistä, niin moraalisisessa maailmassa vallitseva sekasorto tekee tyhjäksi

kaikkinaisen kaitsemuksen... Jos olisikin todistettu (mitä itse asiassa ei ole tehty), että kaikki paha on lähteenä jollekin hyvälle, että oli hyvä, että Britannicus, hallitsijoista parhain, tuhoutui, ja Nero, kelvottomin ihmisistä, hallitsi; niin miten osoittaa, ettei sovi pyrkiä samaan päämäärään käyttäen samoja keinoja? Paheiden salliminen jotta hyveen loisto lisääntyisi siitä — se merkitsee varsin kevyen edun asettamista sangen raskaan surkeuden vastapainoksi» [27, 1, 203—204].

Diderot kiinnittää siis huomionsa niihin samoihin paradokseihin, jotka Voltaire pani merkille ja jotka paljastavat uskonnon ristiriidat. Jo tässä käy havaittavaksi Diderotin ajattelun erityispiirre, mikä piilee taidossa kehitellä niin perusteellisesti keskustelukumppanin (ja jopa vastustajan) argumentaatiota, että näyttää siltä, kun olisi itsekin siirtynyt tämän kannalle. Samalla kehitetään yhtä perusteellisesti toistakin, usein vastakkaista kantaa. Hieman myöhemmin tämä erikoispiirre ilmenee ajattelun dialogisuutena eli »paradoksaalisuutena».

Kristinuskon arvostelulle ja suvaitsevaisuuden puolustukselle on omistettu ajallisesti seuraava, vuonna 1747 ilmestynyt työ *La promenade du sceptique ou les Allées* (Skeptikon kävelyretki eli puistotiet). Siinä Diderot asettaa kastanjakujaa pitkin käyskentelevien, viisaiden, suvaitsevaisten ja luonnosta keskustelevien ihmisten vastapainoksi orjantappurakujaa kävelevät, typerät ja kiihkomieliset fanaatikot. Tämän teoksen julkaiseminen selvittää, miksi Diderot joutui myöhemmin suljetuksi kolmeksi kuukaudeksi Vincennesin linnaan — siinä hyökkäykset kristinuskoa vastaan olivat saaneet varsin kärkevän muodon.

Tuo vankilaepisodi sattui vuonna 1749, ja vaikka Diderotin saaman tuomion välittömänä aiheena olikin *Lettre sur les aveugles, a l'usage de ceux qui voient* (Kirje sokeista niille, jotka näkevät), jossa hän epäsuorasti piikitteli ministeri d'Argensonia, niin kuitenkin tuntuu siltä, että asiaan vaikutti myös hänen harjoittamansa kristinuskon kritiikki ja järjen oikeuksien puolustaminen. Vankilatuomiosta tuli on-

neksi lyhytaikainen, mikä ehkä johtui siitä, että Voltairen ystävätär, markiisitar du Châtelet puolusti Diderotia kuninkaana edessä, ja pian Diderot saattoi taas jatkaa työtään *Encyklopedian* parissa.

Ironinen ja pisteliäs uskonnollisen fanatismiin tuomitseminen sekä ateismin perustelu, jonka kannalle Diderot siirtyi 1740-luvun lopulla, ovat vieläkin selvemmin esillä siinä *Lisäyksessä Filosofisiin ajatuksiin* (Addition aux *Pensées philosophiques*), joka ilmestyi ilman tekijän nimeä Hollannissa vuonna 1770. Ei ole ihme, että tämä työ oli anonyymi, sillä kypsä Diderot ymmärsi erinomaisesti, mikä häntä saattoi odottaa palkkiona tällaisten ajatusten esittämisestä Ranskassa, missä toisinajattelevia vastaan nostettiin edelleenkin usein kuolemantuomioihin päättyviä oikeudenkäyntejä.

Vuonna 1754 laaditun *Pensées sur l'interprétation de la nature* (Ajatuksia luonnon tulkitsemisesta) teoksen ironisesti »Rukoukseksi» otsikoitua loppujaksoa leimaa kaikesta uskosta irtisanoutuminen. Kääntyen jumalan puoleen Diderot huudattaa: »En vaadi sinulta mitään tässä maailmassa; onhan asioiden kulku mikäli sinua ei ole, sellaisenaan välttämätöntä, ja jos sinä olet, se on välttämätöntä sinun määräyksestäsi. Toivon saavani palkinnon sinulta toisessa maailmassa, jos sellaista on, vaikka teenkin kaiken tässä maailmassa itseni vuoksi. Jos teen hyvää, teen sen ilman ponnisteluja; jos luovun pahasta, se ei johdu siitä että ajattelisin sinua. En voi estää itseäni rakastamasta totuutta ja hyvettä ja vihaamasta valhetta ja pahetta, vaikka tietäisinkin että olet olemassa eikä se sinua miellytä. Tällainen olen, joko välttämättömyyden mukaisesti jäsentyneenä ikuisen ja välttämättömän materian osana, tai sitten ehkä sinun luomatyönäsi», päättelee Diderot [27, 2, 223].

Elämänsä loppuun asti Diderot jatkoi hyökkäyksiä uskontoa ja kirkkoa vastaan. Vuoden 1760 tienoilla hän kirjoitti romaanin *La Religieuse* (Nunna), joka julkaistiin vasta tekijänsä kuoltua, vuonna 1796. Sitä voidaan pitää Diderotin parhaana taiteellisenä saavutuksena. Se käännettiin monille kielille ja sillä oli valtava menestys Ranskassa, Belgiassa,

Hollannissa ja Englannissa. Menestyksen salaisuus löytyy selvästä ja lahjakkaasta kuvauksesta siitä, kuinka nuori tyttö suljetaan vanhempiensa tahdosta luostariin ja miten tämän onnettomuuksien syynä olivat kirkonmiesten julmuus ja kiihkomielisyys. Epätavallisen voimakkaasti Diderot kuvailee luostarilaitoksen vastenmielisiä piirteitä sekä luostarielämän synnyttämiä erilaisia taikauskon, tyrannian ja siivettömyyden muotoja.

Tämä on kuitenkin jo kypsää Diderotia. Hänen elämänsä ensimmäisellä kaudella, 1740- ja 1750-lukujen taitteessa, tapahtuu siirtyminen ateismin kanalle, johon liittyy hänen omien filosofisten katsomustensa muotoutuminen. Juuri näinä vuosina, 1733—1750, Diderot tutkii huolellisesti Aristoteleen ja Platonin, Baconin ja Locken, Descartesin ja Spinozan tuotantoa. Hän aloittaa filosofisten ongelmien pohtimisen *Kirje sokeista* -teoksessaan 1749 ja päättää sen *Elements de physiologie* (Fysiologian alkeissa) joita hän kirjoitti vuosien 1773 ja 1780 välillä. Tuloksena on hänen omaperäisen ajattelutapansa vähittäinen muotoutuminen.

Ajatuksia luonnon tulkitsemisesta, Filosofisia periaatteita materiasta ja liikkeestä, Diderotin ja d'Alembertin filosofisten dialogien trilogia, *Rameaun veljenpoika*, *Jacques-fatalisti*, *Salonkeja*, *Fysiologian alkeita*, artikkeleita *Ensyklopediassa* — nämä teokset kirjoitti kypsä Diderot 1750-luvulta kuolemaansa asti. Niitä tarkastellaan jatkossa.

Viimeisiin päiviinsä saakka Diderot vastusti tyranniaa, mielivaltaa ja tietämättömyyttä sekä puolusti valistunutta humanistista yhteiskuntaa. Siksi häntä voidaan täydellä syyllä nimittää yhdeksi valistuksen aikakauden huomattavimmista hahmoista. Hänen teoksensa käsittelevät tuon ajan mutkikkaita ja ristiriitaisia tilanteita. Voimia säästämättä hän ahertaa *Ensyklopedian* parissa. Jopa hänen elämänsä loppupuolella tekemänsä Venäjän-matka palveli valistuksen ihanteiden käytännön toteuttamisen tarkoitusta.

On syytä tarkastella yksityiskohtaisesti Ranskan valistuksen vaikutusta Venäjän sivistyselämään.

Vuonna 1762 Venäjän valtaistuimelle noussut Katariina II oli, kuten tunnettua, kirjeenvaihdossa valistusmiesten kanssa ja yritti antaa itsestään valistuneen itsevaltiaan kuvan. Kaikkein eniten hän arvosti Voltairea, mutta myös Diderot pääsi hänen kunnioituksensa kohteeksi. Aikana, jolloin *Ensyklopediaa* vainottiin Ranskassa, ehdotti Katariina jo muutamaa päivää valtaannousunsa jälkeen Diderotille teoksen painatustöiden siirtämistä Venäjälle luvaten apuaan ja tukeaan. Voltaire, joka innostuneesti kirjoitti suuripiirteisestä »Pohjolan Semi-ramiista», näki paljon vaivaa yrittäessään suostutella Diderotia myöntymään tähän ehdotukseen. Tämä ei kuitenkaan suostunut, vaan viittasi siihen, että Venäjältä ei löytynyt hänelle välttämättömiä ammattitaitoisia latojia. Todellisena syynä kuitenkin oli, kuten jo totesimme, se ettei Diderot voinut ajatella elämäänsä ja työtään ilman seurustelua läheisten ystäviensä kanssa ja Pariisin henkistä ilmapiiriä.

Monien ensyklopedistien kiinteät henkilökohtaiset suhteet Katariinaan solmittiin pian hänen valtaistuimelle nousunsa jälkeen. Niinpä Katariina kutsui d'Alembertin perintöruhtinaan kasvattajaksi, mutta tämä kieltäytyi. Tätä seurasi Diderotin kutsuminen Venäjälle, ja jo vanhoilla päivillään, vuonna 1773, hän lähti matkalle tuohon kaukaiseen maahan.

Katariina otti Diderotin vastaan erinomaisen ystävällisesti. Melkein joka päivä hänellä oli mahdollisuus keskustella keisarinnan kanssa, ja tällöin käsiteltiin ja arvioitiin erilaisia filosofisia ja poliittisia kysymyksiä. Suhteet näyttivät ulkoisesti mitä parhaimmilta, mutta pian Diderot alkoi tuntea, että Katariina suhtautui häneen kuin elävään kummaan, jonka kanssa voi kyllä uteliaisuuttaan tyydyttääkseen keskustella, mutta jonka neuvojen käytännöllinen soveltaminen ei tule kysymykseen. Hänen Katariinasta ja tämän suunnitelmista saamansa vaikutelmat on kirjattu Venäjää käsitteleviin teoksiin, *Filosofisiin, historiallisiin ja muihin muistiinpanoihin* samoin kuin kuuluisiin *Huomautuksiin Ohjeista*. Näillä »ohjeilla» tarkoitettiin Katariinan laatimia evästyksiä Venäjän tulevaan perustuslakiin, joista hän myöhemmin kir-

joitti ärtyneesti M. Grimmille: »Ne ovat tyhjää lörpöttelyä, joissa ei ole tietoaakaan asianhaaroista, järkevyydestä eikä kaukonäköisyydestä. Jos ohjeeni olisivat olleet Diderotin makuun, hänen olisi pitänyt panna koko Venäjä ylösalaisin» [9, 7].

Diderot halusi nähdä Katariinassa valistuneen hallitsijan ihanteen, mutta löysikin hänestä tyrannin.

Sikäli kuin kaikki valistajien toiveet pohjautuivat utooppiselle aatteelle parantaa tapoja valistuksen keinoin, näytti heistä ainoana ulospääsynä Euroopassa kehkeytyvästä yhteiskunnan kriisitilasta olevan »valistuneen monarkin» hallinto, joka kaikin tavoin tulisi edistämään sivistyksen leviämistä.

Yhteiskunta koostui heidän mukaansa yksittäisistä ihmisistä, jotka olivat liittyneet yhteen sopimuksen pohjalta. Sopimukseen sisältyi vastavuoroinen kunnioitus ja kunkin yksilön oikeus tyydyttää ne henkilökohtaiset tarpeensa, jotka eivät ole haitaksi muille. Monarkki taas on eräänlainen valittu yksilö, joka katsoo, että kaikki seuraavat sopimusehtoja.

Juuri lähtien tästä Diderot arvosteli Katariinaa. Hänen mukaansa »Venäjän keisarinna epäilemättä on despootti» [13, 63], ts. on itse ensimmäisenä rikkomassa sopimussääntöjä. Tosin Diderot haluaa toivoa, että Katariina luopuisi tällaisesta hallitsemistavasta ja kutsuisi koolle sen lakiasäätävän komission, jolle oli omistanut »ohjeensa».

Hallitsijan oli Diderotin vakaumuksen mukaan aina muistettava, että hän hallitsee kansan nimessä ja kansaa varten. Valistuneen hallitsijan lakikokoelman oli alettava seuraavin sanoin: »Me, kansa, ja me, tämän kansan hallitsija, vannomme yhdessä suojelevamme lakeja, joiden alaisia olemme samassa määrin. Ja mikäli me, hallitsija, sattuisimme muuttamaan tai loukkaamaan lakeja, olkoon jokainen alamainen (sillä kansan vihollinen on myös kunkin yksittäisen ihmisen vihollinen) vapaa uskollisuudenvälästä meille, pankoon meidät syytteeseen, kukistakoon meidät ja jopa tuomitkoon meidät kuolemaan, jos asianhaarat sitä vaativat» [13, 62]. Näissä sanoissa kajahtaa jo sellaisen ranskalaisen vallankumousmie-

hen ääni, joka on valmis siirtymään valistushenkisyydestä aktiivisiin toimiin.

Ensyklopedisteille tällainen menettelytapa oli kuitenkin äärimmäinen. He pitivät parempina ylhäältä päin suoritettavia reformeja, koska kansanjoukkojen kumouksellisissa teoissa piili heidän mielestään turmiollisia ja kaiken hävittäviä voimia. Yhteiskunnalle olisi parasta, mikäli monarkki käsitäisi yhteiskunnallisten uudistusten välttämättömyyden ja näyttäisi alamaisilleen hyvää esimerkkiä. Ja niin Diderot laati Katariinaa varten täyden suunnitelman keisarikunnan uudistamiseksi.

Katariinan oli ensinnäkin ymmärrettävä, että hän oli vain kansan edustaja, ja siksi hänen oli huomioitava ennen kaikkea kansan intressit. Hänen oli luovuttava yksinvaltaisesta hallinnosta, kutsuttava koolle kansanedustajien komissio ja hallittava sen kanssa. Tämä poissulkisi despotismin mahdollisuuden. Vastatessaan väitteeseen, että despotismi olisi Venäjällä välttämätöntä maan valtaviin mittasuhteiden vuoksi, Diderot huomauttaa, että silloin »Venäjä olisi tuomittu olemaan huonosti hallittuna 19 tapauksessa 20:stä», sillä »jos luonnon erityisestä suopeudesta Venäjää hallitsisi peräkkäin kolme hyvää despoottia, olisi sekin Venäjälle suuri onnettomuus kuten myös mille tahansa muulle kansakunnalle, jolle alistuminen tyrannialle ei olisi totunnainen tila. Sillä nämä kolme erinomaista despoottia iskostaisivat kansaan tavan alistua sokeasti. Heidän valtakautensa aikana kansat unohtaisivat luovuttamattomat oikeutensa. Ne sortuisivat turmiolliseen apatian ja huolettomuuden tilaan eivätkä tuntisi sitä jatkuvaa huolestusta, joka on vapauden tarpeellinen vartija» [13, 71].

Miksi Venäjää hallitaan huonommin kuin Ranskaa? kysyy Diderot ja vastaa: »Koska yksilön luonnollinen vapaus on siellä nollassaan eikä esivaltaa rajoita mikään». Tällainen vastaus annettiin aikana, jolloin Ranskassa ei näyttänyt olevan minkäänlaista vapautta ja ensyklopedistit itse joutuivat vainojen alaisiksi!

Arvostellessaan Venäjän hallitusta Diderot toteaa, ettei »puhtaana (ts. rajoittamattoman) monarkian» ja despotian välillä ole kuin muodollinen ero: despootti toimii niin kuin hyväksi näkee välittämättä mistään rajoituksista; monarkia sitovat tietyt muodot, jotka hän kuitenkin voi sivuuttaa silloin kun se hänelle sopii. Silloinkin kun näitä muotoja noudatetaan, ne voivat koskea ainoastaan monarkin tahdon toimeenpanoa mutteivät muuttaa sitä. Absoluuttinen monarkia kallistuu kohti despotismia, ja siksi se on »huono hallitsemistapa». Kuten Diderot sanoo, tämän tilanteen muuttamiseksi on luovutettava poliittinen ja kansalaisvalta kansalle, jota joko edustajat tai kansalaiskokous edustavat. Tämä kokous voi tarkastaa, hyväksyä tai olla hyväksymättä hallitsijan tahdon, jonka valtaa näin rajoitetaan.

Diderot unelmoi siis perustuslaillisesta, valistuneesta monarkiasta eikä hän tällöin ylitä aikakautensa katsomuksia. Hän ehdottaa kaikkien säätyerioikeuksien poistamista, kaikkien kansalaisten muuttamista kolmannen säädyn jäseniksi, maaorjuuslaitoksen lakkauttamista, papiston syrjäyttämistä valtakunnan hallinnosta, kruunun luovuttamista sille vallanperijöistä, jota kansanedustus pitää sen arvoisena. Kaikki tämä on täysin 1700-luvun valistuksen utooppisten suunnitelmien hengen mukaista. Niiden perusteena on: sekä hallitsijoiden että kansan on valistuttava.

Diderot pyrki iskostamaan Katariinaan ajatuksen kansanvalistuksen sekä Venäjän hallituksen ja koululaitoksen radikaalin uudelleenjärjestämisen välttämättömyydestä. Hän laati tälle suunnitelman sivistyksen levittämiseksi Venäjällä ja ehdotti etenkin yleisen maksuttoman alkeiskoulutuksen käyttöön ottamista. Nämä suunnitelmat eivät kuitenkaan voineet toteutua — Venäjä oli paljon jopa yksinvaltaisen Ranskan sivistystason alapuolella.

Valistus tunkeutui Venäjällekin, mutta se jäi siellä pinnalliseksi. Venäjän tilanomistaja-aatelisto luki tietysti sekä Voltairen, Montesquieun että Diderotin teoksia, mutta valistusmiesten aatteet eivät heissä muuttuneet omaksi vakau-

mukseksi, vaan jäivät pelkäksi ajanvietteeksi, muodiksi ja joutohetkien lukuharrastukseksi. Ranskalaisten valistusaatteiden tämänkaltaisen omaksumisen syihin luovat omalta osaltaan valoa tunnetun venäläisen historioitsijan V. O. Kljutševskin tutkimukset. Kljutševskin mukaan länsimaisen ja siis myös ranskalaisen kulttuurin tunkeutuminen Venäjälle on Pietari Suuren ansiota. Pietari kirjaimellisesti istutti tieteen Venäjän maaperälle, painosti aatelista opiskeluun, mutta nämä tekivät sen pitkin hampain ja enemmistö tunsivat itsensä kiusaantuneeksi kirjojen äärellä. Monet lähtivät ulkomaille opiskelemaan ja palattuaan tunsivat itsensä vierain maassaan. Nekin jotka opiskelivat kotona, alkoivat vieraantua kotioloistaan, koska ne ideat, joiden mukaan heitä kasvatettiin, olivat yksi asia, todellisuus taas jotain aivan muuta. Kävi siis niin, että venäläinen ihminen oli perillä omasta todellisuudestaan, mutta hänellä ei ollut sitä koskevia ideoita, ja tilanne oli kokonaisuudessaan tolkuton. Tai sitten hän tunsivat vieraat aatteet, mutta ei niitä vastaavia vieraita tosiasioita, ja sekin oli tolkutonta. »Vieraat sanat ja aatteet vapauttivat sivistyneet venäläiset yhteiskuntapiirit asioiden pohtimisen välttämättömyydestä, aivan kuten talonpoikien vastikkeetta tekemä työ vapautti ne työnteon välttämättömyydestä», kirjoitti Kljutševski [41, 5, 197].

Venäläinen aatelismies koki jatkuvasti raskaana taakkana sen, ettei hän ollut syntynyt eurooppalaiseksi, mutta hänen olisi silti tullava sellaiseksi. Juuri tämä venäläisen ihmisen tyyppi on — Kljutševskin mukaan — jo kahden vuosisadan ajan ollut leimaa-antavana muihin verrattuna sekä yhteiskunnalliselta vaikutukseltaan että historiallisen mielenkiintonsa kannalta. Monien syiden vuoksi venäläinen aatelismies jäi kahden elämäntyylin, länsi- ja itämaisen, välille jonkinlaiseen tyhjiöön, missä ei ollut historiaa. Tullen mukavasti toimeen näiden kahden maailman välillä hän käyttää hyväkseen kummankin etuja: yhtäältä hän saa tuloja maaorjiltaan, toisaalta taas älyllisiä ja esteettisiä almuja. Hän yrittää tulla omaksi vieraiden joukossa mutta hänestä

tuleekin vain vieras omiensa joukossa. »Euroopassa hänessä nähtiin vaateparttaan vaihtanut tataari, venäläisistä hän näytti Venäjällä syntyneeltä ranskalaiselta» [41, 5, 80].

Tietämättömyys siitä, mitä Venäjällä tapahtuu, teki aatelmiehestä välinpitämättömän ja sai hänet väheksymään omaa maataan. Peittääkseen välinpitämättömyytensä hän tekeytyi maailmankansalaiseksi ja takasi näin itselleen »suhteellisen miellyttävän olemassaolon». Kljutševski kuvailee artikkeleissaan Puškinin muistoksi ja Onegin ja hänen esi-isänsä kokonaisen asteikon tämän historiallisen tyyppin eri tasoista. Ensimmäisen yrityksen luoda eurooppalaistuneen venäläisen ihmisen tyyppi teki hänen mukaansa Puškin novellissaan *Pietari Suuren hovineekerin* Gavriila Afanasjevitšin hahmossa. Tämä on venäläinen, joka on käskystä lukeutunut eurooppalaisten joukkoon. Hän ei vielä ole eurooppalaistuneen venäläisen tyyppi, vaan pikemminkin eurooppalaistamisen venäläinen irvikuva, ensimmäinen ja nyrpeä. Seuraavana asteena on ruhtinas Vereiski Dubrovskissa. Kljutševski luonnehtii häntä »Katariinan kauden varsinaiseksi luomukseksi, kukaksi, joka on kasvanut aateliston vapauden maaperässä ja jota voltairelaisen valistuksen kaste on virkistänyt» [41, 5, 63]. Kehittyen yhä edelleen tämä tyyppi tuottaa Fonvizinin satiirissaan kuvaamat Mitrofan-hahmot. Kljutševski toteaa, että Fonvizinin itsensä kuvaamana Mitrofan oli liian karikatyyrinomainen, vaikka historiallisessa todellisuudessa »kyseessä olikin mitä tavallisin, normaali venäläinen keskivertoaatelinen». Tällaisten Mitrofan-tyyppien vaiheet olivat vaatimattomia, he ovat aina saaneet hitusen verran oppia, joko silmät kyynelissä kuten Pietari I:n aikana tai täynnä ikävystyneisyyttä kuten Katariina II:n aikana. He eivät tehneet mitään ratkaisevaa, mutta — kuten Kljutševski sanoo — myötävaikuttivat silti ratkaisevasti Venäjän sotahistoriaan.

Yhteenvedona Kljutševski päätyy arvostelemaan sekä Pietari I:tä että tämän kanssa kirjeenvaihdossa ollutta Leibniziä siitä, että nämä katsoivat tieteen olevan sitä helpommin istutettavissa Venäjälle, mitä vähemmän maa oli siihen valmis.

Kljutševski itse oli päinvastoin sitä mieltä, että siihen vaadittiin jonkinlaista pohjaa.

Esimerkkinä teesilleen Ranskan valistuksen pinnallisesta vaikutuksesta venäläisiin Kljutševski viittaa ruhtinatar Daškovaan, Katariinan ajan sivistyneimpään naiseen, tiedeakatemian presidenttiin, joka riitaannuttuaan Katariinan kanssa ja jätettyään seurapiirielämän keskitti koko huomionsa ja rakkautensa... kesyihin rottiin. »Vain Katariinan ajan korkeasti sivistyneet ihmiset saattoivat aloittaa Voltairesta ja lopettaa kesyihin rottiin!», huudahtaa hän tuohtuneena [41, 5, 200]. »Sivistynyt» venäläinen voltairelainen aatelismies saattoi rauhassa lukea ihmisoikeuksia käsittelevää tekstiä palvelijainhuoneen* vieressä ja pysyi mielessään vapaa-ajattelijana ja humanistina ruoskittaessaan huolimatonta palvelijaa... Tuonaikaiseen sivistyneeseen venäläiseen seurapiiriin kohdistamansa murhaavan kritiikin Kljutševski päättää näin: »Sanalla sanoen, meillä ei milloinkaan esiintynyt sellaista sivilisoitunutta barbaariutta kuin mikä vallitsi 1700-luvun jälkipuoliskolla. Välinpitämättömyys ympäristöön nähden ja kosketuksen kadottaminen kotimaan todellisuuteen olivat lopputuloksena aatelisissa piireissä tapahtuneesta älyllisestä ja siveellisestä liikehdinnästä» [41, 5, 201—202]. Tietysti oli toisenlaisiakin venäläisiä — sellaisia, joissa ranskalaisen valistusajattelijoiden näkemykset muuttuivat oma-kohtaiseksi vakaumukseksi mutta heitä oli vähän.

Nyt käynee selväksi, miksi Diderot ei voinut tuntea olevansa »kotonaan» loistavan pietarilaisen seurapiirin pyörteisissä. Valistuksen ihanteet löysivät vastakaikua ranskalaisen yhteiskunnan kaikkein väkirikkaimmassa kerrostumassa, kun Venäjällä ne taas tunsu vain niihin välinpitämättömästi suhtautuva vähemmistö. Tämä ei ole ihme, sillä Ranska oli monet näistä aatteista toteuttavan porvarillisen vallankumouksen kynnyksellä, Venäjä taas oli siitä vielä hyvin kaukana.

* Kyseessä on kartanon palvelijainhuone, jossa tilanomistajan armoilla eläneet maaorjatytöt asuivat ja työskentelivät.

Diderot palasi Venäjältä pettyneenä. Pettymystä syvensi vielä se, että Katariinan kanssa käydyt neuvottelut Venäjällä otettavasta Ensyklopedian toisesta painoksesta jolle Diderot olisi suostunut omistamaan loppuelämänsä, eivät ottaneet onnistuakseen. Ei »valistunut monarkia» eikä sivistynyt venäläinen seurapiiri täyttäneet hänen toiveitaan.

Hollannin kautta lokakuussa 1774 Ranskaan palannut Diderot ei tämän jälkeen enää jättänyt synnyinmaataan. Viimesinä elämänsä vuosina hän julkaisi tuskin mitään, vaikka työskentelikin paljon, eritoten roomalaisen stoalaisen filosofin Senecan teosten parissa, jotka kiinnostivat häntä tavattomasti siveellisen otteensa ja älyllisen syvällisyytensä ansiosta.

Diderot kuoli 31. kesäkuuta 1784. Kuolema katkaisi poikkeuksellisen ihmisen elämän, hän oli lahjakas persoonallisuus ja Ranskan valistuksen merkittävimpiä hahmoja.

2. DIDEROT FILOSOFINA

Lukuisat Diderotin tuotantoa tutkineet filosofian- ja kulttuurihistorioitsijat ovat osoittaneet, miten syvä oli hänen älynsä, laaja hänen oppineisuutensa, hyvä hänen järjestelykykynsä, ja miten tämä kaikki takasi hänelle paikan ensyklopedistien henkisenä johtajana. Viime aikoihin saakka on kuitenkin näyttänyt kiistämättömältä, että Diderot olisi aikansa filosofisessa orkesterissa soittanut toista viulua esimerkiksi Holbachin tai Helvétiuksen rinnalla, koska hän ei ole jättänyt meille mitään näiden linjakkaisiin filosofisiin järjestelmiin verrattavaa.

Monet tutkijat ovat nähneet hänen filosofisen ajattelunsa omaperäisyyden yksinomaan siinä »maieuttisessa»* kyvyssä, joka kylläkin käy vieraiden järjestelmien maailmaantulon

* Ilmaus johtuu kreikan kielen sanasta 'maieutiikka', joka tarkoittaa lapsenpäästötaitoa, taitoa auttaa uuden syntymistä; tässä tapauksessa on kysymys uusista katsomuksista.

avuksi, mutta pikemminkin haittaa oman systeemin luontia [26, 24]. Toisena oman filosofisen järjestelmän rakentamista estäneenä syynä jotkut Diderot-tutkijat pitävät hänen älynsä universaalisuutta, mikä ei sallinut hänen muka pitää pitkiä aikoja kiinni joistakin määrättyistä lähtökohdista. Seurauksena tästä on, että Diderotia pidetään ennemminkin sukkelana ja loistavana valistuksen publisistina kuin syvänä ja omaperäisenä filosofina. Samassa yhteydessä huomautetaan joskus, että »Diderotin nerous oli niin kaikenkäsittävä, että se keskitti itseensä kaikki aikansa virtaukset muuntaen niitä. Jotta Diderot saisi ansionsa mukaisen tunnustuksen, on hänen universaalisuutensa käsitettävä» [17, 24]. Wilhelm Windelbandin mukaan Diderot ei kyennyt muodostamaan omaa filosofista katsantokantaansa, koska hänessä ruumiillistui itse valistuskauden filosofisen ajattelun muuttumisen prosessi ja hän oli sen evoluution ilmauksena täydellisemmin kuin kukaan muu. »Siksi emme löydä häneltä», Windelband jatkaa, »muuttumatonta tai yhtenäistä ajattelua... Tuollainen kameleontin kaltainen nero oli välttämätön kaikkien ajassa liikkuvien aineiden yhdistämiseksi ja sulauttamiseksi yhdessä henkilössä, jotta ne voitaisiin ylittää yksilön kehitysvaiheiden tavoin» [33, 413—414].

Kiinnittäen erityistä huomiota Diderotin »lapsenpäästötaidon» voimaan Karl Rosenkranz, yksi hänen merkittävimmistä elämäkertansa kirjoittajista katsoi että Diderotin ajattelua voidaan ymmärtää, jos vain tajutaan, että hän »opetti» Sokrateen tavoin. Tämä tuo mieleen sanat, joilla Goethe esitti arvionsa Diderotista: hengen korkein vaikutus on siinä, että se herättää eloon toisen hengen.

Diderotin ajattelulle on epäilemättä ominaista sekä universaalisuus että »sokraattinen kyky», mutta nämä luonnehdinnot eivät vielä kuvaa tyhjentävästi hänen filosofista tapansa pohtia asioita. Myöhemmät tutkimukset ovat korjanneet näitä puutteita, sillä ne ovat pyrkineet esittämään Diderotin omaperäisenä filosofina, joka on omalla tavallaan vastannut aikakautensa esittämiin kysymyksiin.¹ Juuri tämän

vuoksi Diderotin filosofian tutkiminen edellyttää koko valistuksen aikakauden analyysia.

Kuten on jo todettu, valistusajan henkisen elämän sisältöä määräsi valistusmiesten — sellaisten kuin Voltairen, Montesquieun, Diderotin, Holbachin, Helvétiuksen ja monien muiden — pyrkimys »sivistää» ja »valistaa» kaikkia yhteiskunnan jäseniä, ts. ennen kaikkea selvittää, millainen olento ihminen on ja millä tavalla olisi järjestettävä hänen »todellista luontoaan» vastaava yhteiskunta.

Valistuksen katsomusten perustana oli »luonnollisen ihmisen» käsite, mutta juuri itse »luonnollinen» on, kuten edellä todettiin, osoittautunut mutkikkaaksi, kaksinaiseksi ja ristiriitaiseksi. Tämän ristiriidan lähteet palautuvat Spinozan käsitykseen luonnosta ykseytenä, jonka muodostavat sekä *natura naturans* että *natura naturata* ts. sekä »luova luonto» että »luotu luonto».

Tuon periaatteen omaksuneiden ranskalaisten materialistien kannalta katsoen »luova luonto», siis *natura naturans*, on olemassa jonakin kokonaisuutena. Koska se kuitenkin on samalla »luotua luontoa», se on moninaista ja koostuu osista, mikä edellyttää niiden keskinäistä vuorovaikutusta. Yksikään osa ei voi olla olemassa ilman yhteyttä toisiin. Siksi on pidettävä järkevänä sellaista olemassaoloa, joka ei vastaa ainoastaan kyseisen yksilöllisen osan luontoa, vaan myös muiden osien luontoa, kokonaisuutta.

Havaitaan siis, että »luonnollinen» riippuu »järkevästä». Viimeksi mainittu ilmenee »kahden» luonnon, yksittäisen ja moninaisen, osittaisen ja kokonaisen välisenä keskinäissuhteena. Holbach ilmaisi tämän ajatuksen seuraavin sanoin: »En näe mitään huonoa luonnossa tai sen teoissa; kaikki luonnon käsistä lähteneet olennot ovat hyviä, jaloja, kauniita, *mikäli ne myötävaikuttavat järjestyksen ja harmonian säilymiseen vaikutuspiirissään* (kursivointi minun. — *T. D.*) [21, 206]. Luonnon alkuperäinen kaksinaisuus juuri muodostaakin valistusajattelijoiden kaikkien näkemysten antinomisuuden perustan.

Yhteiskunnassa elävän ihmisen kannalta luonnollisuus ilmenee myös kaksinaisena ja saa yksilöllisten piirteiden ohella sosiaalisen aseman. Valistusajattelijat siis mielsivät ihmisen luonnollisen olemuksen dikotomisessa, kahtia jakautuneessa mielessä: yksilöllisenä luonnonolentona ihminen on egoistinen, yhteiskunnan jäsenenä hänen on pakko rajoittaa egoistisia pyrkimyksiään. Tämän ristiriidan »kumoamisen» välineenä toimii järki, joka luo yksilön luonnollisen olemuksen ja hänen myös luonnollisen ympäristönsä (yhteiskunnan) välisen keskinäissuhteen. Kyseessä on siis järki »järkevän egoismin» muodossa.² Tämä ihmisen olemuksen käsittämisen erikoispiirre erottaa valistuksen kauden sekä antiikista että keskiajasta ja vastaa muotoutumassa olevan porvarillisen yhteiskunnan ihanetta.

Näistä uusista asemista käsin käytiin kamppailua siihenastista epäjärkevää järjestystä ja katsomustapaa vastaan; ensisijaisena vihollisena oli uskonto. Hegel osoitti tällaisen kritiikin kaiken rajoittuneisuuden, se kun ei käsittänyt että »järjettömyydellä» oli syvät juurensa todellisuudessa eikä kyennyt tarkastelemaan uskontoa saman kulttuurin ilmiönä kuin mitä se itsekin oli. Todettuaan tämän Hegel jatkaa: »Valistus suhtautuu puhtaasti negatiivisesti uskoon... Se ei tunne itseään tässä negatiivisessa... se on itse molempien momenttien vastakkaisuudessa: näistä momenteista se tunnustaa vain yhden, nimittäin sen, joka on kulloinkin uskon vastakohtana, toisen se taas erottaa tästä kuten uskokin tekee. Valistus ei näin tuo esiin molempien ykseyttä niiden ykseytenä» [18, 401—402].

Tietyissä mielessä Hegel oli oikeassa luonnehtiessaan epä-dialektiseksi sellaista ajattelua, joka ei kyennyt ymmärtämään »toista» oman itsensä vastakohtana, tarkastelemaan omia sisäisiä ristiriitojaan ja jonka tämän vuoksi täytyi asettaa itsensä jonakin absoluuttisena (kyseisessä tapauksessa absoluuttisen järjellisenä, jonka kritiikin esitti myöhemmin Marx).

Kuitenkaan on tuskin oikein absolutisoida Hegelin esittämää arviota valistuksesta, sillä silloin saisimme tulokseksi,

että dialektiikka ilmestyi maailmaan valmiissa muodossa vasta saksalaisessa valistusajattelussa tai klassisessa saksalaisessa filosofiassa — samaan tapaan kuin Minerva ilmestyi Jupiterin päästä — kun taas edeltäneet aikakaudet (keski-ajan eri vaiheet, Ranskan valistus jne.) olisivat ajatustyylinsä puolesta olleet metafysiikan perikuvia. Tämä olisi virhe jopa itsensä Hegelin kannalta, sillä ajattelu on olemukseltaan dialektista eikä voi olla muuta: sehän realisoituu alun alkaen ristiriitana.

Ensyklopedian kaltaisessa jättiläismäisessä filosofisessa, loogisessa ja yleisteoreettisessa synteessissä ilmituodun ajattelutavan erityispiirteenä oli metafyyysisuus. *Ensyklopedian* avustajat arvioivat ajattelua pääasiassa sen tulosten mukaan ja pitivät sitä siksi ristiriidattomana, liikkumattomana, epä-dialektisena (vaikka ajattelu reaalisesti toteutuvissa prosesseissa aina onkin ollut dialektisesti kehittyvää). Muunnellaksemme Engelsin tunnettuja sanoja Heinestä³, voidaan kuitenkin todeta, että valistuksen aikakaudella oli ainakin yksi ihminen, jonka ajattelu tiedosti olevansa dialektista, ja tämä ihminen oli Denis Diderot.

Yllä sanottu vaatii selityksen. Ennen kaikkea on sanottava pari sanaa niistä ensyklopedistien ajattelun erikoispiirteistä, jotka saneli niin sanotun positiivisen tieteen muotoutuminen sekä tässä yhteydessä tapahtuva filosofian roolin muuttuminen tiedon kokonaisjärjestelmässä.

Valistusfilosofin kannalta katsoen filosofia menetti tieteen edessä aiemmat etuoikeutensa ja sen oli omaksuttava luonnontieteen suhteen alisteinen asema: sitä ei enää pidetty itsenäisenä tieteenä, sillä valistusmiehet katsoivat tämän merkitsevän sen keskiaikaisen, skolastisen muodon jälleensyntymistä. Filosofiasta oli sitä vastoin tultava tieteen refleksiota. Toisin sanoen filosofian tulisi tehdä yhteenveto erilaisista maailmaa ja ihmistä koskevista käsityksistä, laatia niistä yleistys ja vieläpä samaan tapaan kuin luonnontieteet — ilmaisemalla tämä kokonaisvaltainen tietous yksiselitteisenä, ts. ristiriidattomana tuloksena. Näin meneteltiinkin sellaisissa

ranskalaisen materialismin pääesityksissä kuin Holbachin *Le système de la nature* (Luonnon järjestelmä), Helvétiuksen *Ymmärryksestä* ja *De l'homme* (Ihmisestä) sekä La Mettrien *L'homme machine* (Ihmiskone). Näissä kirjoissa kaikki oli ilmaistu täsmällisesti ja selvästi: materia on ainoa substanssi; se koostuu äärimmäisen pienistä ja jakamattomista osista, jotka yhdistyvät erilaisiksi kappaleiksi niille kuuluvan liikkumisominaisuuden ansiosta. Ihminen puolestaan on luonnonolento, jolla myös on taipumus yhdistyä yhtenäiseksi kokonaisuudeksi, yhteiskunnaksi.

Diderot jakaa nämä katsomukset, jotka muodossa tai toisessa ovat kaikkien *Ensyklopedian* avustajien yhteisomaisuutta. Samalla hän — yllätykseksi itselleen — havaitsee, että luonnontieteiden ja filosofian saavuttamat tiedostustulokset eivät eräässä mielessä vastaa sitä prosessia, jonka kuluessa ne löydetään: jos lopputulos on ristiriidaton ja täysin yksiselitteinen, niin siihen johtanutta ajatusta ei millään muotoa voi nimittää suoraviivaiseksi. Se päinvastoin jatkuvasti ikään kuin poikkeilee oikealta tieltä, harhautuu eri puolille ja jopa lankeaa ristiriitaan oman itsensä kanssa. Kuvaavana esimerkkinä voidaan esittää tuonaikaisen materialismin väittämä, jonka mukaan maailmassa vallitsisi ainoastaan rautainen välttämättömyys: tämän todistamisessa ajattelun on, niin kummalliselta kuin se kuulostaakin, pakko jakautua ja argumentoida sekä välttämättömyyden että satunnaisuuden puolesta. Palaamme tähän asiaan tarkemmin vielä jatkossa, ja rajoitumme nyt vain viittaukseen, että Diderot yhtäältä pani merkille tämän vastaamattomuuden ja toisaalta kiinnitti huomionsa ajatuksen liikkeen ristiriitaisuuteen luonnehtien kumpaakin asiaintilaa paradoksiksi.

Tässä on yksi Diderotin ajattelutyylin erikoisuuksia, jota monet hänen tutkijansa ovat kutsuneet sokraattiseksi. Siinä piilee mielestämme selitys myös siihen monien tutkijoiden merkille panemaan tosiseikkaan, ettei Diderot luonut kokonaisvaltaista filosofista systeemiä *Luonnon järjestelmän* tapaan. Yhtäältä tämä näyttää puutteelta, mutta toisaalta puutetta

hyvittää se ansio, että Diderotin »sokraattinen ajattelu» hajottaa alkutekijöiksi jokaisen järjestelmän ja mahdollistaa 1700-luvun ranskalaisen valistusajattelun ja materialismin filosofisen hengen olennaisten, jos kohta epäselvien erityispiirteiden selvittämisen.

Todellakin on niin, että mikäli Holbach muotoilee täsmällisesti, johdonmukaisesti, jopa tiukkaotteisesti ne yleiset johtopäätökset maailmaa, ihmistä ja yhteiskuntaa koskevasta tiedosta, joihin materialistit olivat päätyneet, niin Diderotin voima puolestaan on nähdäksemme toisaalla: hän upottaa meidät — ja tekee näin merkittävässä määrin tietoisesti — niihin ajattelun sisäisiin tiloihin, jotka olivat luonteenomaisia kaikille *Ensyklopedian* avustajille, niin voimakkaasti kuin he ehkä yksittäispiirteissä erosivatkin toisistaan. Diderotia ei kiinnosta ainoastaan se, mitä hänen aikalaisensa ajattelevat, vaan myös se, kuinka voidaan päätyä sellaisiin johtopäätöksiin kuin on päädytty, millä tavalla rakentuu jotain määrättyä kohdetta koskeva esitys ja arviointi. Hän pyrkii niin sanoakseni saamaan ajatuksen kiinni sen turvapaikasta, pääsemään ajattelusta selville, mutta ei silloin, kun se on jo loppuunsaatettu ja kaikki, mikä sen salaisissa sokkeloissa on tapahtunut, tulee jo ainaiseksi jäämään salatukseksi katseiltamme, vaan juuri sillä hetkellä, kun se tapahtuu, jolloin vielä on mahdollista tunkeutua sen »noidankeittiöön». Hän yrittää selvittää, miten erilaisten yrttien arvoituksellisesta sekoituksesta syntyy määrätyn makuinen ruokalaji. Tässä ajattelu-tapahtuman sisäisten mekanismien erittelyssä Diderot on huomattavasti vahvemmilla kuin Holbach tai Helvétius.

Pyrintöjensä ansiosta Diderot löytää oman aikansa ajattelusta sen, mitä hän kutsuu paradoksaalisuudeksi. Hän käyttää usein tätä termiä antamatta sille ankaraa loogista määritelmää. Ilmaisun takana ei aina piile se, mitä hän sillä tarkoitti »Näyttelijän paradoksissaan», siis näyttelijänä olemisen kahden vastakkaisen mahdollisuuden keskinäissuhdetta ja toisikseen muuttumista. Useimmissa tapauksissa »paradoksi» merkitsee Diderotille ajattelun prosessin ja ajattelun tu-

loksen vastaamattomuutta («mikä» ja »kuinka» ovat ristiriidassa), tai myös minkä tahansa loppuunviemättömän pohdiskelun ristiriitaisuutta. Nostaessaan esiin tällaisia paradokseja hän kärjistää jyrkästi ihmisluonteen mitä ristiriitaisimpia piirteitä, kohteen mitä vastakkaisimpia puolia jne.

Ensi silmäyksellä tämä *Ensyklopedian* luojaan outo viehtymys paradokseihin näyttää pelkästään henkilökohtaisen maun omalaatuiselta piirteeltä, mutta tarkemmin katsoessa havaitaan, että paradoksi oli Diderotille se muoto, jossa hän »sokraattisen tyyhinsä» ansiosta kykeni pohtimaan *Ensyklopediassa* yleistetyn ajattelun dialektisuutta. Enemmänkin — tämä hänen ajattelunsa näennäisen ulkoinen (mutta itse asiassa immanentti) piirre mahdollisti valistuksen puitteissa kokonaisuutena ottaen tiukan yksiselitteisiksi ymmärrettyjen materialismin liikettä ja materiaa koskevien johtopäätösten sisäisen ristiriitaisuuden paljastamisen. Tästä puhumme kuitenkin tuonnempana.

Keskittyen ajattelun analyysiin Diderot havaitsee lisäksi, että filosofiassa ja luonnontieteissä sovelletut tutkimusmenetodit ja -päämäärät ovat erilaisia: luonnontutkija vaatii aina johtopäätösten yksiselitteisyyttä, filosofin taas on käsitettävä, että tämän tuloksen uumenissa piilee ristiriita ja tämä havaitaan heti kun vain viedään äärimmäisyyteen saakka jotakin asettamusta puolustavat todistelut. Hän kiinnittää tietoisesti oman huomionsa ja lukijan huomion siihen, että yksiselitteisen tuloksen saavuttamiseen suunnattu todistus keskeytyy aina toisilla todistuksilla, jotka perustelevat vastakkaista näkemystä, joten minkä tahansa ratkaisun paradoksaalisuus käy ilmeiseksi eikä tästä kaksinaisuudesta pääse millään tavalla eroon. Päinvastoin, kaikki yritykset voittaa yksi paradoksi johtavat yhä uusien ja uusien löytymiseen. Eikö tämä merkitsekin, että luonnontieteen »yksiäänisen», ristiriidattoman logiikan rinnalla asustaa toinen, »paradoksaalinen», kaksiaäninen, »dialoginen», filosofoinnin logiikka?

Diderotin etuisuus Holbachiin, Helvétiukseen ja moniin muihin materialisteihin nähden on juuri siinä, ettei hän yrit-

tänyt luoda »omaa» filosofista järjestelmäänsä. Näin hän netteli ehkä siksi, että tuonaikainen niin sanoakseni »systemaattinen» filosofia (koska se oli metafyyssistä) sulki tietoisesti ristiriidan mahdollisuuden pois. Diderotille itselleen taas filosofisen tarkastelun merkitys piili paradoksien esilletuomisessa, mikä juuri tekikin hänelle mahdolliseksi havaita oman aikansa materialismiin kätkeytyvät vastakkaiset potenssit ja löytää sen sisäisen dialektisuuden. Kun Holbachille tai Helvétiukselle reaalisen ajattelutapahtuman tutkimisen ainoana muotona oli tieteen logiikka (tosiasiallisesti filosofia samastettiin tieteeseen, koska sitä pidettiin sen refleksiona), niin Diderotille — ehkäpä ainoana ranskalaisen valistuksen ajattelijana — filosofia oli alun alkaen eri asia kuin luonnontiede: sen kohteena oli se »paradoksaalinen ylijäämä», mikä jäi jäljelle kaiken tieteellisen analysoinnin jälkeen. Pinnalliselta ensisilmäykseltä Diderotin pohdiskelut näyttivät eklektisiltä, mutta itse asiassa ne olivat aina syvällisesti harkittuja ja alisteisia yleiselle paradoksien löytämisen perusintentiolle. Tässä mielessä hänen Helvétiukselle osoittamansa moite liiallisesta metodisuudesta oli epädialektisuutta koskeva moite eikä mikään eklektikon ajatukseton vaatimus muuttaa systeemi kaaokseksi. Diderotin vaatimus oli siinä, että kohdetta oli tutkittava kahdelta vastakkaiselta puolelta jättämättä mitään olettamusta tai hypoteesia silleen ennen kuin siihen on kokeiltu »inversion» metodia eli »*nurjan puolen*» tarkastelua [27, 2, 189]. Vain ottamalla jatkuvasti huomioon Diderotin ajattelun »paradoksaalisuuden» käy mahdolliseksi selittää, miksi lähes kaikki hänen teoksensa on laadittu dialogin muotoon ja niissäkin, missä esitys etenee monologisesti, dialogi ikään kuin kiilautuu siihen »sisältä käsin». Kuten yksi nykyisistä Diderot-tutkijoista, Werner Krauss huomauttaa, »ei vain anonyymien yleisön läsnäolo, vaan myös sen mukautulo elävinä osanottajina hänen tuotantonsa prosessiin oli Diderotille syvästi koettu tarve» [23, 162]. Yleisön rooli palautuu tässä tapauksessa siihen, ettei se ole pelkkä kuulijakunta, vaan näytelmän sankarin vastaväittäjä, joka etsii

tämän katsomuksista heikkoja kohtia arvostellakseen niitä ja saadakseen vastapelaajansa näin perustelemaan vakuuttavammin kantaansa.

On ilmeistä, ettei Diderot ollut sattumalta valinnut dialogimuotoa. Huomattava asiantuntija, amerikkalainen filosofi ja kirjallisuudentutkija H. Dieckmann kiinnittää huomiota siihen, että dialoginen esitysmuoto on erityinen totuuden saavuttamisen tapa. Yhdyn täysin hänen mielipiteeseensä ja haluan vain lisätä, että dialogi on mielestäni myös kaikkein adekvaattisin muoto valistuksen paradoksien ilmaisemiseksi. Kuten edempänä tulemme näkemään, romaaneissa *Rameaun veljenpoika* sekä *Jacques-fatalisti* niiden henkilöahmot, Rameau ja filosofi sekä Jacques ja hänen isäntänsä, ovat täysin vastakkaisilla kannoilla, ja juuri dialogimuoto tekee mahdolliseksi näkemysten mahdollisimman selvän rajaamisen. Tämä ei nähdäkseni ole Diderotin hyödyntämän dialogimuodon ainoana tehtävänä: tämäntapainen esitys tekee ilmeiseksi senkin, että sankari siirtyy — itse sitä haluamatta — vastustajansa kannalle perustellessaan omia katsomuksiaan. Paradoksaalisuus ilmenee nyt siinä, että mitä johdonmukaisemmin ja jopa peräänantamattomammin tulee jokin asettamus todistetuksi, sitä voimakkaammaksi kasvaa itse sen olemassaoloon kohdistuva uhka. Niinpä sen todistaminen, että maailmassa vallitsee rautainen välttämättömyys, kääntyy omituisella tavalla äkkiä nurin siten, että välttämättömyys palautuu satunnaisuuden tasolle, ts. välttämättömyys muuttuu satunnaiseksi, mihin mekanistista determinismistä arvostelleet marxisin klassikot useasti kiinnittivät huomiota.

Tällainen »päinvastaiseen vieminen» ei pohjimmiltaan voi merkitä muuta kuin sitä, että antiteesi jo sisältyy kätkeytyksin uumeniin ja juuri tämän vuoksi osallistujien kiista itse asiassa on samalla heidän kiistaansa itsensä kanssa. Tämä osoittaa kokonaisnäkemysten ristiriitaisuuden. Jotta tämä kuitenkin kävisi ilmeiseksi on — kaikissa tapauksissa — tarpeen viedä argumentaatio äärimmäiselle loogiselle rajalleen, ja silloin kyseisessä pisteessä käy, kuten Hegel sanoi, vasta-

kohtien yhteenlankeaminen ilmeiseksi. Diderot tekee tämän mestarillisesti. Dialogeissa *Rameaun veljenpoika*, *Jacques-fatalisti* sekä muissa teoksissaan hän asettaa tehtäväkseen lukijan mielenkiinnon keskittämisen vapauden ja välttämättömyyden, vapauden ja satunnaisuuden jne. paradokseihin.

Ristiriita esiintyy näin Diderotilla paradoksien muodossa valistusmiesten ajattelun loogisena luonteenpiirteenä. Diderotilla ei tapahdu vastakkaisuuksien »kumoutumista» siinä mielessä kuin myöhemmin Hegelillä. Diderot ei anna sitä kolmatta, synteesiä, jonka eri puoliksi sekä teesi että antiteesi osoittautuisivat. Diderotin ajattelun dialektisuuden tunnistamiseksi ei kuitenkaan ole välttämätöntä edes yrittää lähen-tää sitä hegeliläisyyteen.

Pitää paikkansa, että jotkut kirjoittajat ovat tästä kaikesta saaneet aiheen syyttää Diderotia irrationalismista [14, 2, 152—185]. Mielestäni tässä ei ole irrationalismia, kuten ei Hegelillekään ominaisessa selittämisen tavassa. Arkitajunnan kannalta sekä paradoksi että vastakohtien ykseys vaikuttavat irrationaalisilta, koska kummassakin tapauksessa puhutaan ristiriidoista. Filosofiselta kannalta katsoen ei näissä ole irrationalismia, vaan kumpikin periaate on erityinen ristiriidan selityksen — ja samalla olemassaolon — muoto.

Diderotin ajattelu eroaa tietoisien »paradoksaalisuutensa» (ts. dialektisuutensa) ansiosta Holbachin ja Helvétiuksen ajattelusta. Jälkimmäiset eivät lainkaan epäile omien konseptioidensa ristiriidattomuutta. Diderot sen sijaan on jo alun alkaen »ladonnut» katsantokantansa ristiriidalla. Ristiriidan esiintuomiseksi on kuitenkin välttämätöntä viedä lähtökohta-asettamuksista seuraavat johtopäätökset loogiseen lopputulokseensa saakka. Vain tässä tapauksessa tulee niiden sisäinen jännite ilmeiseksi. Kuten Diderot itse sanoo, »jonkin hypoteesin horjuttamiseksi ei joskus tarvita muuta kuin viedä se niin pitkälle kuin voi» [27, 2, 196].

Niinpä Holbachin ja Helvétiuksen päättelyt maailmaa hallitsevasta välttämättömyydestä rupeavat niitä lähemmin tarkasteltaessa »poikkeamaan päinvastaiseen suuntaan», mutta

jostain syystä nuo filosofit eivät pane tätä merkille. Esimerkiksi sen myöntäminen, että kaikilla teoillamme on välttämättömät syynsä ei mitenkään sulje pois Holbachin mielestä sitä, että mikäli ihminen on miehekäs, hän voi arvostella toisten ihmisten huonoa käytöstä ja saada sen muuttumaan. »Niin välttämättömien syiden esiinkutsumia kuin intohimot ovatkin», hän kirjoitti, »niin lainsäätäjä asettaa päämääräkseen niiden vaikutuksen rajaamisen, ja jos hän menettelee tässä asiaankuuluvasti, voi hän olla varma menestyksestä» [21, 190]. Holbach ei näe tässä ristiriitaa, sillä vaikka läheisimpien edesottamuksiemme suhteen voidaankin puhua vapaudesta (sillä muuten eivät valistusmiehet olisi ryhtyneet puuhaamaan muutosta vallitsevaan asiaintilaan), niin maailman kokonaisuudessaan ollessa kyseessä (jonka osa ihminen on) voidaan myöntää vain välttämättömyys. Elämässään ihminen menettelee siten kuin katsoo tarpeelliseksi, mutta kun tiedemies arvioi loogisesti arkielämää, on hänen tultava loppupäätelmään, että kaikki on välttämätöntä. Tällainen tulos on seurausta uuden ajan luonnontieteen puitteissa toteutuvasta ajattelusta (missä hallitsi rautainen välttämättömyys).

Filosofinen ajattelu havaitsee kuitenkin ristiriidan siellä, missä sitä ei ole luonnontieteelliselle päättelylle. Vain se seikka, että Diderot oli filosofi sanan varsinaisessa mielessä, teki hänelle mahdolliseksi löytää välttämättömyyden ja satuman, välttämättömyyden ja vapauden ristiriidan.

Uskollisena omalle »paradoksin» periaatteelleen Diderot vie aluksi mekanistisen determinismin näkemykset loogiselle äärirajalleen, joksi osoittautuu fatalismi. Jos tosiaankin yksi syy tuottaa vain yhden seurauksen ja maailma puolestaan on tällaisten syiden ja seurausten ääretön ketju, niin kaikki, mikä on, voi olla vain kuten se on, eikä toisin. Kaikki on jo etukäteen määrätty ja determinoitu kaikkein etäisimmän syy—seuraus -suhteen kautta. Nykyhetki seuraa välttämättömyydellä menneisyydestä. Nyt on vain myönnettävä kyseinen johtopäätös oikeaksi, kun jo seuraakin paradoksi: jos kaikki on ennalta määrättyä, niin mikä tahansa, mikä vain tapahtuu,

on oikeutettavissa — mutta tämä taas merkitsee samaa kuin ankan ennaltamääräytymisen puuttuminen.

Jos ihminen ei voi toimia toisin kuin hän toimii, niin silloin hän itse asiassa toimii, ikään kuin ei olisi mitään vääjäämätöntä kohtaloa. Eikö fatalismi vaadikin täydennykseen vapautta, joka tällöin käsitetään ihmisen edesottamuksien ankan ennaltamääräytyneisyyden kieltämiseksi, hänen käyttäytymisensä palauttamattomuutena johonkin yhteen ainoaan muunnelmaan?

Kumpikin näistä toinen toisiaan täydentävistä mahdollisuuksista sisältyy kätkeyssä muodossa mekanistiseen determinismiin ja tekee siitä sisäisesti ristiriitaisen. Tämän ristiriidan paljastamiseen pystyi Ranskan valistuksen aikana yksinomaan Diderot. Asetettuaan päämääräksi aikansa ajattelun paradoksaalisuuden osoittamisen hän ryhtyi aivan odotetusti analysoimaan ei vain luonnontieteellistä ajattelua, vaan myös elävässä elämässä esiintyvää arkiajattelua. Vasta tämä mahdollistaa sellaisen aineiston saannin, jota ilman olisi ollut vaikeaa havaita ristiriitoja, sillä luonnontiede sulki tietoisesti ristiriidat ulkopuolelleen, kuten edellä jo totesin. Arkiajattelun loogisen tutkimisen pohjalta laadittuja Diderotin romaaneita *Rameaun veljenpoika* ja *Jacques-fatalisti* voi pitää taiteellisina tuotteina, mutta ne ovat samalla myös filosofisia dialogeja, sillä niissä kuvaillaan sellaista »sankaria» kuin aikakauden ajattelutapa dialektisten mahdollisuuksiensa kannalta tarkasteltuna. Engels huomauttikin aiheellisesti, että »varsinaisen filosofian ulkopuolella he (valistusajattelijat. — *T. D.*) kykenivät kyllä luomaan dialektiikan mestariteoksia» ja viittasi tässä yhteydessä *Rameaun veljenpoikaan* [1, 5, 195].

Rameaun veljenpojan historia on poikkeuksellinen. Teos ilmestyi ensi kerran Saksassa 1805. Schiller oli edellisenä vuonna toimittanut Goethelle Diderotin käsikirjoituksen ja pyytänyt tätä saksantamaan sen. Goethe uppoutuikin täysin työhön ja pani siihen omien sanojensa mukaan koko sielunsa. Pian tämän jälkeen Schiller kuoli, ja käsikirjoitus hävisi

teille tietymättömille, eikä Goethe myöhemmin enää kyennyt selvittämään, mistä Schiller oli sen saanut tai minne se oli joutunut.

Kun Pariisissa alettiin joitakin vuosia myöhemmin valmistella Diderotin koottujen teosten julkaisemista, kaksi tuntematonta nuorukaista tarjosi julkaistavaksi Diderotin alkuperäiskäsikirjoitukseksi selitetyn tekstin. Samaan aikaan kustantaja Brière sai Diderotin tyttäreltä toisen käsikirjoituksen, joka tämän väitteen mukaan oli Diderotin itsensä alkuperäiskappaleesta vuonna 1760 tekemä kopio. Kustantaja sai näin aiheen syyttää mainittuja nuorukaisia väärennöksestä. Goethe valittiin erotuomariksi ja hän ratkaisi kiistan Diderotin tyttären käsikirjoituksen hyväksi.

Rameaun veljenpojan ympärillä on käyty runsaasti kiistoja ja riitoja. Arvostelijoiden on ollut vaikeata määritellä yksiselitteisesti Diderotin aikeita. Toiset ovat olleet sitä mieltä, että hän on halunnut kuvata tyhjätoimittajan elämää, toiset taas, että hän on halunnut esittää satiirin oman aikansa porvarillisista yhteiskuntapiireistä. Epäilemättä *Rameaun veljenpojassa* on kumpaakin. Nähdäkseni teos on kuitenkin samalla Diderotin filosofinen ohjelma, sillä missään ei esitetä yhtä osuvasti valistusajattelun paradokseja. Esityksen epätavallinen sujuvuus, ajatuksen syvyys, henkevyuden loiste olivat piirteitä, jotka saivat Marxin nimittämään Diderotia lempiprosaistikseen.

Jos puhutaan teoksen juonesta, niin sitä ei itse asiassa ole: muusikko Rameaun ja filosofin välisessä väittelyssä ratkotaan kysymyksiä ihmisen olemuksesta ja yhteiskunnan rakenneperiaatteista, luonnollisen ja järjellisen keskinäisuhteista, välttämättömyyden ja vapauden yhteydestä jne. Näitä »ikuisia» ongelmia käsitellään kuitenkin 1700-luvun ajattelutavan kannalta ja niiden tulkinta *Rameaun veljenpojassa* antaa mahdollisuuden arvioida, missä määrin Diderot oli filosofiselta kannalta omaperäinen.

Ensi kertaa Rameau-romaniin tutustuttaessa voi saada vaikutelman, että keskustelun osanottajista toinen, nimittäin

filosofi, edustaa Diderotin itsensä kantaa. Myöhemmässä vaiheessa käy kuitenkin ilmeiseksi, että — Hegelin sanoja käyttäksemme — »onnettoman tajunnan» (Rameaun) sekä »kunniallisen tajunnan» (filosofin) vastakkainasettelu oli alun perin Diderotin aikomuksena, vieläpä niin, että hän ei asettanut tehtäväkseen vain kummankin kannan rajoittuneisuuden, vaan myös siitä seuraavaa niiden yhteenpunoutumisen välttämättömyyden osoittamista. Näin ollen Diderotin tajunta ei lankea yhteen kummankaan yksittäisen osapuolen kanssa, mutta ehkä niiden molempien kanssa — koostuuhan porvarillisen aikakauden ajattelun kokonaisvaltaisuus juuri »repaleisuudesta».

Dialogimuoto mahdollistaa eri henkilöhahmojen argumentaation paradoksaalisuuden kehittelemisen täysiin mittoihinsa, mikä jäljittelemättömällä tavalla vie heidät päinvastaisten kantojen perusteluihin. Heidän alkuperäisen kiistakumppaninsa kieltämisensä muuntuu tilanteeksi, missä he synnyttävät toisensa. Näkemysten sovittamattomuus ilmenee varsinkin siinä, että niitä edustavat myös eri ihmiset, mutta kummankin omituinen siirtyminen toisen kannalle todistaa vuorostaan siitä, että eri osapuolet eivät käy kiistaa vain keskenään, vaan myös itsensä kanssa, ja tässä paljastuukin kunkin äänen sisäinen dialogisuus.⁴

Henkilöhahmojen kiista alkaa arvioitaessa Rameaun elämää, mikä tapahtuu samalla kun selvitetään »luonnollisen» ja »järkevän» käsitteiden sisältöä. Tässä alkavatkin mielipideeroavuudet kunniallista, rehellistä elämää ihanteitaan noudattaen viettävän filosofin sekä tyhjäntoimittaja-Rameaun välillä. Mutta onkohan filosofi sittenkään niin uskollinen ihanteilleen tai Rameau niin kurja? Rameau muuttuu mielistelijäksi, imartelijaksi, valehtelijaksi, panettelijaksi jne., kuten hän itse selittää, leipäpalan vuoksi. Pitää paikkansa, ettei hän tunne nälkää (eikä muitakaan tarpeita) primitiivisessä muodossaan, vaan siinä kultivoituneessa hahmossa, jonka silloinen aikakausi on niille antanut (ja tässä siis jo paljastuu sellainen »luonnollisuuden» puoli kuin yhteiskunnal-

lisuus, riippuvuus kulttuurista), ja juuri siksi Rameaulla onkin enemmän vaatimuksia. Hän tarvitsee »kunnon vuoteen, hyvää ruokaa, lämpimät vaatteet talvella ja viileät kesällä.., lepoa, rahaa ja paljon muuta» [7, 132]. Sitä voidaan epäillä, onko ihmiselle kunniaksi saada kaikki tämä rikkaiden suosijoiden kädestä eikä omalla työllään, muttei sitä, että ihmisen on mahdotonta selvitä ilman näitä tarvikkeita. Siksi Rameau vastaakin myöntävästi filosofin syytteeseen, että hän on halveksittava suostuessaan tarpeidensa tyydyttämiseksi käyttäytymään alhaisesti, mutta lisää heti, että saavuttaessaan haluamansa tällaisin keinoin hän ei suinkaan tee väkivaltaa itselleen, vaan käyttäytyy omaa luontoaan vastaavalla tavalla. »Entä ystävämme Rameau», kysyy hän sekä itseltään että filosofilta, »mikäli hän alkaisi jonakin päivänä näytellä rikkauden, naisten, herkullisten ruokien, laiskottelun halveksijaa, mikäli hän ryhtyisi Caton oppilaaksi, niin mikä hän silloin olisi? Sanalla sanoen: teeskentelijä. Ei, Rameaun on oltava se mikä on» [7, 67].

On vain esitettävä kysymys, miksi niin usein kohtaa riitaisia, tylyjä, äreitä ihmisiä, kun jo ymmärtää näiden itseturmelleen luonteensa omaksuttuaan tehtäviä jotka eivät vastaa heidän luontoaan. Ihmisen on oltava oma itsensä ja alistuttava luonnon hänelle antamille tarpeille. »Jos sattumalta hyveellisyys olisi johtanut menestykseen», kehittelee Rameau tätä ideaa edelleen, »niin olisin ollut hyveellinen tai tekeytynyt semmoiseksi, ihan niin kuin kaikki muutkin. Mutta... *lurjukseksi on minut luonut luonto ihan yksin ja omin neuvoin*» [7, 83].

Tässä Rameau tuo julki sen ajatuksen, jota loppujen lopuksi ei hänen, vaan valistuksen aatteiden mukaan kasvatetun filosofin olisi pitänyt kannattaa: jos ihmisessä kaikki on välttämättömästi luonnon määräämää, niin ei olisi vain tyhmyä, vaan jopa mieletöntä asettua vastustamaan luontoa. Ihminen on sellaisena kuin on, hyvänä tai huonona, jo etukäteen (ennen syntymäänsä) »ohjelmoitu» syiden ja seurausten ketjun toimesta. Voiko silloin muka tuomita hänet siitä että

hän on sellainen kuin on eikä toisenlainen? Voiko asialle muka mitään?

Jo Karl Rosenkranz pani merkille, että Rameau käyttää kyseisessä kohdassa hyväkseen kiistakumppaninsa aseita: »Kenen katsomusjärjestelmää Rameau puolustaa?» Rosenkranz kysyi. »Ateistisen, materialistisen filosofian järjestelmää. Rameau on ateisti... Kaikki on lähtöisin luonnosta, materiasta, alkusyystä, aistimellisuudesta. Kuka vei materialismin kannat johdonmukaisesti läpi moraalin ja pedagogian alalla? Helvétius, tuo sama sympaattinen, hyväntahtoinen, rehellinen Helvétius, jota kohtaan tyhjäntoimittaja Palissot käyttäytyi niin kiittämättömästi ja jota — myös hänen perhe-elämäänsä — tämä niin ivasi... Jos Helvétius ei kirjassaan *Ymmärryksestä* olisi opettanut, että on vain aistimuksia, että ajattelu on myös aistimus, että on sentimentaalista ja naiivia väittää materiasta riippumattoman puhtaan ideaalisen hengen olevan olemassa» [30, 111], niin silloin ei Rameau ehkä olisi voinut puolustella käyttäytymistään.

Pitääkin paikkansa, että Rameau voi viitata siihen Helvétiuksen päättelyyn, jonka mukaan nautintojen haluaminen ei ole pahe, koska luonto houkuttelee ihmisiä mielihyvään ja jokainen ihminen noudattaa tätä luonnollista impulssia [20] tai siihen Holbachin väitteeseen, jonka mukaan »luonto on suunnitellut asiat siten, että tietynlaatuiset maaperät tuottavat ihania hedelmiä samalla kun toiset tuottavat vain orjantappuroita, piikkikasveja, vaarallisia yrttejä» [21, 206]. Siis sama pätee muka ihmisiinkin.

Kun Rosenkranz nimenomaisesti väittää, että tällaisten näkemysten kumoaminen »edellyttää hengen vapautta, joka olisi epämielekästä johdonmukaisen materialismin kannalta, sillä sen puitteissa kaikki olemassaoleva on olemassa vain atomien mekaanisen liikkeen ansiosta» [30, 112], ei hän ymmärrä valistusajattelun antinomisuutta. Hän ei nimittäin havaitse, että vapautta ei myöskään edellytä kukaan muu kuin juuri filosofi. Eihän samaisen Holbachin sanojen mukaan voida väittää, että »luontomme tekisi meistä huonoja» [21,

201] — siitä on vastuussa kasvatus ja Helvétius yhtyi tunnetusti tähän mielipiteeseen.

Koska Diderot pyrkii selvittämään ristiriidan, hänen onnistuu viedä Rameaun ja filosofin välisen kärkevän kiistan kulussa loogiseen täydellisyyteensä ne valistusajattelijoiden katsomukset, joissa luonnollinen samastettiin yksilöllis-luonnolliseen ja saada ne luhistumaan kun tähän pisteeseen on päästy. Ei kaikki yksilössä ole järjellistä eikä mikä tahansa luonnollinen ihminen ole ihanne, järkevää on yksilöllisen ja yhteiskunnallisen luonnon yhdistäminen. Itse filosofinkin on myönnettävä tämä, koska hän ei voi yhtyä Rameaun johtopäätöksiin. Koska kuitenkin nuo Rameaun johtopäätökset juontuvat filosofisista edellytyksistä, rientää filosofi arvioimaan niitä uudelleen toiseen suuntaan ja paljastaa näin samalla niiden sisäisen ristiriitaisuuden. Juuri filosofi alkaa luopua kaikkien tarpeiden absoluuttisen luonnollisuuden (välttämättömyyden) ajatuksesta ja taipua kohti niiden järkevän rajoittamisen periaatetta sekä loppujen lopuksi saarnaa asketismia ja pidättyväisyyttä. Hän myöntää, että »elämän antimilla on arvonsa, se on tietty», mutta »sen sijaan te (Rameau. — *T. D.*) ette tiedä, kuinka arvokkaita ovat niiden hyväksi tekemänne uhraukset» [7, 133]. (Tämä edellyttäisikin jo vapautta). »Herjata hengenpitimikseen tiedettä ja hyvettä, kas siinä onkin hintaa» [7, 80], lisää filosofi ivallisesti ja päätyy väittämään: »Paljon parempi on sulkeutua ullakkokamariinsa, juoda vettä, nauttia kuivaa leipää ja tutkiskella itseään» [7, 123—124]. Loppujen lopuksi filosofi ei siis vain kehota kutakin ihmistä rajaamaan tarpeitaan, vaan jopa luopumaan niistä. Tähän lopputulokseen voi päätyä filosofina, sillä juuri filosofi on sellainen, »jolla ei mitään ole ja joka ei mitään pyydä» [7, 131]. Rameau esittää täydellä syyllä heti vastakysymyksen: »Mikä se semmoinen otus on? Ellei hänellä ole mitään, hän kärsii; ellei hän mitään pyydä, hän ei myöskään mitään saa, ja hänen kärsimyksensä on pysyvä» [7, 131].

Vasta Rameaun painostuksesta ihmisen ihanne siis paljastaa sosiaaliset piirteensä. Nyt kuitenkin herää toinen kysymys:

voiko ihminen jotenkin vapautua luonnon määräämästä yksilöllisyydestään, mikäli hänellä ei olisi sellaista »sopivaa» välinettä kuin vapaus? Keskustelu siirtyy nyt toiselle tasolle ja se keskittyy nyt kasvatuksen ongelman ympärille. Ja taaskin Rameau näyttää pääsevän voitolle väittäessään juuri sitä, mitä filosofin olisi puolustettava. Rameaun mukaan kasvatusta ei voi olennaisesti muuttaa ihmistä, koska itse luonto on sijoittanut kaikki ominaisuudet häneen. Vastatessaan filosofin kysymykseen, miten on mahdollista, että vaikka tämä on niin suuri taiteen arvostaja, hän kuitenkin on siveellisessä suhteessa niin sokea ja »välinpitämätön hyveen viehätyksille», Rameau toteaa, että syyllisenä on alkuhiukkanen: »Isäni veri ja setäni veri on samaa verta. Minun vereni on yhtä kuin isäni veri. Isänveren perushiukkanen on kovaa ja lahjatonta ainetta, ja juuri tämä alkuhiukkanen on myrkyttänyt kaiken muunkin» [7, 113—114].

Keskustelu etenee samaan henkeen kun puheeksi tulee Rameaun oman pojan kasvatusta. Kysymykseen, eikö hän pyri jollain tavalla siihen, että »tuon kirokun isänveren alkuhiukkasen vaikutus» lakkaisi Rameau vastaa: »Luulenpa, että tekisin siinä turhaa työtä. Jos hänestä on tullakseen kunnon mies, en totisesti aio sitä estää. Mutta jos tuo alkuhiukkanen haluaa, että hänestä on sukeutuva isänsä kaltainen heittiö, niin kaikki ponnisteluni hänen kasvattamiseksi vain haittaisivat hänen kehitystään. Sillä kasvatusta vaikuttaisi kokonaan eri suuntaan kuin tuo alkuhiukkasen vietti, ja silloin hänessä taistelisi jatkuvasti kaksi ristikkäistä voimaa aiheuttaen ties minkälaisia kieroutumia hänen elämäntaipaleellaan» [7, 114].

Toisin kuin Rameau, filosofi puolustaa ihmisen vapautta, minkä ansiosta ihminen voi päästä eroon huonoista taipumuksistaan ja siis myös toimintojensa ennaltamääräytyneisyydestä.

On pantava merkille, että filosofin ja Rameaun välinen keskustelu on yhden ja saman näkemyksen sisällä olevien kahden äänen vuoropuhelua. Pitiväthän sekä Helvétius että

Holbach kaikkien ihmisen tekojen absoluuttisen luonnonmukaisen determinoituneisuuden ohella kiinni myös niitä muuttavan kasvatuksen tehtävästä. Vaikka nämä kaksi ääntä kuullaan koko ajan samalla kertaa, ei kumpikaan filosofi havaitse, että on kyse duetosta. Holbach ei pane merkille mitään ristiriitaa sanoissaan, joiden mukaan »olkoon yhteiskunnan jäsenten pakko toimia välttämättömyyttä noudattaen tai olkoot heidän edesottamuksensa vapaita, lainsäätäjän kannalta on riittävää se, että heihin voidaan vaikuttaa» [21, 190]. Hän ei havaitse, että hänen toteamuksensa ihmisen kaikkien tarpeiden »luonnollisuudesta» ja »järkevyydestä» ovat ristiriidassa hänen omien johtopäätöstensä kanssa, joiden mukaan »luonto ei luo ihmisiä hyviksi eikä pahoiksi» [21, 124], aivan kuten ei Helvétiuskaan havaitse.

Helvétius ja Holbach päättelevät yksiarvoisen logiikan puitteissa, luonnontieteiden omaksuman »johtamisen logiikan» puitteissa ja näkevät edessään alati vain yhden tien, kun taas Diderot löytää mistä tahansa näennäisesti ei enää pidemmälle »hajotettavasta» aiheesta »paradoksaalisen» liikkeen. Hän kärjistää ristiriitaa, kuroo sen kahtia ja antaa eri puolet vastakkaisien henkilöhahmojen puollettavaksi pannen heidät kiistelemään keskenään. Keskustelun kuluessa ilmenee, että kumpikaan eri mieltä olevista henkilöistä ei ole samaa mieltä edes itsensä kanssa. Juuri sen vuoksi Rameau ja filosofi vaihtavat alituisesti paikkoja keskenään, laulaen välistä »toistensa virttä» (ja vaimentaen siis oman siihenastisen »melodiansa»). Diderotin ansiona on, että Holbachista ja Helvétiuksesta poiketen hän tavoittaa laulun kaksiaänisyyden ja pitää sitä aikansa ajattelun kiertämättömänä piirteenä.

Valistuksen totuudella nähdään olevan kahdet kasvot kun seurataan Rameaun ja filosofin kiistelyä kasvatuksesta. Jos kaikki luonnollinen on järkevää, niin »eikö hyvän kasvatuksen merkki ole se, että se opettaa iloitsemaan kaikenlaisista nautinnoista vaaratta ja haitatta?» [7, 120], kysyy Rameau. Kehittel- len tätä ajatusta hän päätyy tulokseen, että mikäli hän antaisi »pikku villikkonsa» kehittyä aivan vapaasti ruohon tavoin

(tuo vertaus ei ole tietenkään satunnainen), tämä »haluaisi itselleen ylellisiä vaatteita, loisteliaita aterioita, miesten suosiota, naisten rakkautta, yleensä kaikkea mahdollista elämänautintoa». Tuossa ei vielä näyttäisi olevan mitään pahaa, mutta jos kuitenkin nämä »luonnolliset» halut viedään loogiseen ääripisteeseensä saakka, on myönnettävä, että »mikäli tuo pikku villikko jätettäisiin kokonaan omiin hoteisiinsa, hän pysyisi henkisesti lapsen tasolla, kolmikymmenvuotiaana hänessä yhdistyisi sylilapsen älyllinen avuttomuus miehen rajuihin intohimoihin, ja hän vääntäisi isältään niskat nurin ja raiskaisi äitinsä» [7, 120], kuten filosofi huomauttaa.

Filosofi onkin juuri se, joka pitää välttämättömänä ei vain kehittää ihmisen synnynnäisiä luonnollisia ominaisuuksia, vaan myös kasvattaa häntä olennoiksi, joka kykenee muuttamaan tarpeensa yhteiskunnan etuja vastaavalla tavalla. Jotta ne voitaisiin ymmärtää oikein, on tultava valistuneeksi. »Mitä luonnon ääni sanoo meille?», kysyy Diderot ja vastaa: »Että olisimme onnellisia. Onko meidän vastustettava sitä? Ei. Kaikkein hyveellisin ja kaikkein turmeltunein ihminen alistuvat samalla tavalla sille. On totta, että luonto puhuu meille eri kielillä, mutta tehtäköön kaikista ihmisistä valistuneita, niin se puhuu kaikille hyveen kielellä» [40, 2, 88].

Puoli vuosisataa myöhemmin Marx näkee valistajien katso-
musten rajoittuneisuuden olevan ennen kaikkea sen sivuutta-
misessa, että olosuhteiden muuttamisen sekä itsensä muutta-
misen prosessien yhteenlankeaminen tapahtuu kumoukselli-
sessa käytännössä ja että »kasvattajan on tultava kasvatetuksi»
[1, 2, 64]. Diderot ei tässä suhteessa kohonnut aikakautensa
ajattelutavan yläpuolelle, mutta hänen filosofointinsa oma-
peräisyys teki hänelle mahdolliseksi viittaamisen kasvatuksen
erityisiin tehtäviin luokkayhteiskunnassa: yksilön rajoittami-
seen ja siihen, että hänessä ei synny kaikinpuolisesti kehitty-
nyttä persoonallisuutta, vaan porvarillinen persoonallisuus.
Paljastaessaan luonnollisen ja järjellisen (tässä tarkoitetaan
järjellistä kasvatusta) käsitteiden antinomisuuden Diderot

onnistui lähestymään syntyvän porvarillisen yhteiskunnan reaalisia ristiriitoja ja ihmisen vieraantuneisuutta siinä.

Siirtyessään tarkastelemaan moraalialia Diderot löytää uudelleen sen ristiriidan, minkä Holbach ja Helvétius »epähuomiossa» sivuuttivat. Holbach ei luonnollisestikaan voinut välttää syytöksiä moraalittomuudesta, joita tuohon aikaan singottiin mekanistisen determinismin edustajia vastaan sen johdosta, että yleisen välttämättömyyden ajatuksen täytyi johtaa oikeudenmukaisuuden ja epäoikeudenmukaisuuden, hyvän, pahan jne. käsitteiden sekaantumiseen tai peräti täydelliseen häviämiseen.

Holbach katsoi, että oli helppo torjua syytökset moraalittomuudesta, sillä »vaikka ihminen aina ehdottomasti toimiikin välttämättömyyttä noudattaen, ovat hänen tekonsa silti oikeudenmukaisia, hyviä ja ylistettäviä kaikissa niissä tapauksissa, jolloin ne suuntautuvat hänen lähimmäistensä sekä hänen yhteiskuntansa reaaliseen hyötyyn» [21, 197]. Niinpä siis »oppi välttämättömyydestä ei vain ole tosi ja vaadittavassa määrin perusteltu, se antaa sitä paitsi moraalille lujan, horjumattoman perustan» [21, 201].

Diderot ei voinut olla yhtymättä Holbachiin, mutta silti hän havaitsi tässä yhtenäisessä ja jakamattomassa katsomusjärjestelmässä välttämättömyyden ja vapauden paradoksin ääriä viivat.

Filosofille Rameaun käyttäytyminen on epäilemättä amoraalista. Hän ihmettelee Rameauta ja olettaa tällä olevan sentään jonkinlaista »siveellistä inhontunnetta». Rameau ei myönnä tätä, vaan sanoo, ettei hän tunne mitään inhoa. Hänen henkensä on »pyöreä kuin pallo ja luonne notkea kuin paju». Nämä sanat kuulostavat täysin luonnollisilta sellaisen ihmisen suussa, joka katsoo samoin kuin aikakautensa parhaat edustajat, että ihminen on luonnon tuote eikä hänen siksi tarvitse hävetä tarpeitaan ja halujaan. Pyrkiessään tyydyttämään näitä tarpeita ei hänen tekojaan voi yleisesti ottaen luokitella pahoiksi tai hyviksi; voidaan puhua vain eri ihmisistä ja heidän erilaisesta käyttäytymisestään.

Kaikesta huolimatta Rameaun »kapinassa» (sillä muuksi ei voi nimittää niitä esiin putkahtavia asenteita, jotka näyttävät olevan ristiriidassa kaikkien hänen katsomustensa ja koko elämäntavan kanssa) paljastuu hänen suuttumuksensa omaan kurjuuteensa ja siihen ilveilijän rooliin, jota hänen on pakko esittää. Hetkeksi Rameau irtisanoutuu omasta elämäntavastaan ja pitää kiinni ihmisarvostaan: »Ihmisluntoon kuuluu toki erottamattomasti hivenen arvokkuutta, jota ei mikään voi tukahduttaa», huudahtaa hän. »Se havahtuu eloon ikään kuin joutavista syistä, niin, todella joutavista, sillä aika ajoin minun on vallan helppo olla vaikka kuinka halpamainen» [7, 41].

Nimenomaan tämä katsantokantojen kaksinaisuus antaa filosofille aiheen olla havaitsevinaan moraalista inhontunnetta Rameaussa ja tämän vuoksi hän voi jopa moittia Rameauta siitä, ettei tämä anna tarpeeksi arvoa luonteen kokonaisuudelle. Filosofi ei kuitenkaan näin sanoessaan huomaa, etteivät hänen omatkaan näkemyksensä muodosta kokonaisuutta. Diderot toki »huomaa» sen, sillä *Rameaun veljenpojan* kantavana ajatuksena on valistuksen paradoksien paljastaminen. Keskustelukumppanien näkemysten ensi silmäykseltä käsittämätön toisikseen muuttuminen ja palaaminen alkuperäisiin lähtökohtiin todistaa ristiriitojen syvälle juurtuneisuudesta.

Diderotin omaksuman tarkastelutavan tuloksena on toisenlainen käsitys uuden ajan ajattelua luonnehtivasta kokonaisvaltaisuudesta: kokonaisvaltainen määritellään joksikin heterogeeniseksi, sisäisesti ryhmittyneeksi. »Repaleisesta tajunnasta» tulee uudentyyppisen ajattelun täysivaltainen edustaja (sillä kunniallinen tajunta on sekin vuorostaan heterogeenistä), koska ihminen voi porvarillisessa yhteiskunnassa olla olemassa vain »repaleisena yksilönä». Ja juuri tämän vuoksi Diderotin sympatiat ovat, niin oudolta kuin se tuntuneekin, suuremmassa määrin Rameaun puolella, sillä Rameau on ristiriitaisuudessaan rehellisempi ja siitä johtuen myös kokonaisvaltaisempi persoonallisuus. Diderotin sanojen mukaan »hänen halpamaisuutensa ei ollut suurempi eikä pienempi kuin noiden toisten,

hän oli vain rehellisempi ja johdonmukaisempi kuin he, ja eräässä mielessä hänen turmeluksensa oli syvällisempää». Tämä puolestaan teki mahdolliseksi ymmärtää jossain määrin uudella tavalla välttämättömyyden ja vapauden ongelman. »Yhtenäinen ihminen» on sisäisesti jakautunut: hän on intohimoinen ja tukahduttaa himojaan, on saita ja tuhlaavainen samanaikaisesti, ahne ja epäitsekäs ja niin edelleen. Siksi ihmistä ei voi määritellä vain yksien ominaisuuksien kautta. Päinvastoin käy selväksi, että itse välttämättömyys, kohtalo, fatum jakautuu, ja toisistaan erkanevien silmikoitumien väliin kiilautuu vapaus, joka tässä vaiheessa käsitetään ihmisolemuksen palautumattomuutena mihinkään yhteen määreeseensä.⁵ Jossain mielessä ihmisestä tulee causa sui, »oman itsensä syy», hän muotoutuu vain vastakkaisten mahdollisuuksiensa vuoropuhelun, niiden keskinäisen kiistan välityksellä.

Tässä on tarpeen viipyä siinä seikassa, että kehityksessä olevan porvarillisen yhteiskunnan analyysi sen ristiriitojen osoittamisen tasolla on — kumma kyllä — tehokasta vain mikäli Diderot lähestyy ihmisen ongelmaa tietyllä rajoittuneella tavalla, joka odottamatta muuttuukin ansioksi. Samaan aikaan kuin Holbach ja Helvétius tarkastelivat yhteiskuntaa mekanistisen determinismin kannalta atomaaristen, samankaltaisten yksikköjen kokoumana, Diderotin suosima jossain suhteessa psykologisoiva tulkinta johti hieman toisenlaiseen ihmiskäsitykseen. Mekanistisella lähestymistavalla oli vahvat ja samanaikaisesti heikot puolensa siinä, että yksilöä tarkasteltiin aina »ihmisenä yleensä», kaikki yksilöllisyys hukkuu tähän keskivertoiseen muotoon. Psykologisoiva lähestymistapa antoi Diderotille mahdollisuuden siirtää korostusta yksilöllisiin piirteisiin, jotka luonnehtivat kutakin ainutkertaisena persoonallisuutena ominaisuuksineen, joita ei voitu esittää aritmeettisena keskiarvona yhteiskunnan kaikkien jäsenten ominaisuuksien summasta ja jota kehityksessään ei determinoi vain yhteiskunnallinen välttämättömyys, vaan yksilö asettaa itse itsensä ja tämä toteutuu keskeytymättömässä sisäisessä dialogissa. Tämän ansiosta Diderot saattoi antaa kapitalis-

tisen yhteiskunnan ristiriidoille ilmauksen, joka toi esiin kunkin tapauksen erityispiirteet: samalla kertaa sekä homo faberina, »tekeväenä ihmisenä» että kuluttajana, sekä yhteiskunnallisena olentona että egoistina esiintyvän yksilön sisäiset ristiriidat. Siinä määrin kuin Rameau antautuu »vapaalle taiteelle», musiikille, hän lakkaa välittämästä »kurjan elämän halveksittavista tarpeista», muuttuu hännystelijäksi⁶, ja tämä puolestaan vaikuttaa turmiollisesti hänen luovaan kykyynsä. »Tuottajan» ja »kuluttajan» ristiriita kuvaa porvarillisen ihmishanteen murskautumista.

Diderotin äly ja terävänäköisyys ansaitsee kiitoksen: kapitalismin vasta sarastaessa hän jo kykeni näkemään sen umpikujat ja luonnehtimaan kapitalismia sellaiseksi yhteiskuntatilaksi, missä »yhdet säädyt hotkivat toisia», yhdet ryhmät rikastuvat toisten kustannuksella, missä ihmiset köyhyyttä välttääkseen tukahduttavat tietoisesti itsessään parhaat ihmilliset ominaisuudet.

Kaiken sanotun perusteella on aiheellista arvioida *Rameaun veljenpoika* yhdeksi Diderotin parhaimmaksi teokseksi, ei vain loogisella, vaan sosiologisellakin tasolla.

Rameaun ja filosofin kiista osoitti, kuinka vaikea oli välttämättömyyden ja vapauden ongelma. Se saa uusia käänteitä ja paljastaa uusia vaikeuksia Jacquesin ja tämän isännän dialogissa Diderotin toisessa kuuluisassa teoksessa *Jacques le Fataliste et son Maître* (Jacques-fatalisti ja hänen isäntänsä). Romaanin vaiheet ovat samantapaiset kuin *Rameaun veljenpojan* ja nekin kytkeytyvät saksalaisiin kirjailijoihin, eritoten Schilleriin.

Diderot kirjoitti *Jacques-fatalistin* noin vuonna 1773, siis aikana, jolloin hän matkusteli Hollannissa ja Pietarissa. Pian tämän jälkeen Saksaan ilmaantui joitakin Hollannista saapuneita teoksen käsikirjoituksia. Yksi sen episodeista, »Madame de la Pommerayen kosto», ilmestyi Schillerin saksantamana 1785. Näin Diderotin uusi romaani tuli tunnetuksi. *Jacques-fatalistin* ja *Rameaun veljenpojan* kohtalot todistavat saksalaisten kirjailijoiden ranskalaista kirjallisuutta kohtaan tun-

temasta vilkkaasta mielenkiinnosta sekä Saksan ja Ranskan valistuksen yhteyksistä. Saksassa ilmestyi myös ensinnä *Jacques-fatalistin* täydellinen teksti vuonna 1792. Goethe kirjoitti vuonna 1780: »Täällä kulkee kädestä käteen Diderotin käsikirjoitus nimeltään *Jacques-fatalisti ja hänen isäntänsä*, joka todellakin on kaunis teos; se on hyvin hienoa ja taidokasta herkkua..; se on varmaankin aiottu jollekin epäjumalalle; omaksuin itse tuon epäjumalan paikan ja nautin kuudessa tunnissa keskeytymättä koko herkun siinä järjestyksessä ja tarkoituksessa kuin tuo erinomainen kokki ja maitre d'hôtel oli määrännyt» [39, 178].

Goethen sanat todistavat teoksen kiistämättömästä taiteellisesta arvosta, mutta siinä ei ole kaikki. Romaani on myös hieno filosofinen analyysi valistusajan paradokseista ja mitä se kiinnostaa juuri tältä puoleltaan.

Romaanin »sankarina» on tälläkin kertaa aikakauden ajattelutapa antinomisuudessaan sellaisena kuin se ilmenee matkalla olevien isännän ja palvelijan välisissä keskusteluissa inhimillisen tahdon vapaudesta ja ihmisen tekojen ennaltamääräytyneisyydestä.

Ongelman ratkaiseminen mekanistisen determinismin puitteissa johtaa, kuten Diderot osoittaa, jatkuviin ristiriitaisuuksiin. *Jacques-fatalistissa* samoin kuin *Rameaun veljessä* vastapuolen argumentit johtavat päinvastaisen kannan perusteluun tultuaan loogisesti loppuun saakka kehitellyiksi. Kiistelevät puolet vaihtavat paikkaa ja väittelevät itsensä kanssa.

Vaikka monet filosofit käyttivätkin tuohon aikaan termiä »fatalismi», sillä tarkoitettiin tosiasiallisesti käsitystä, jonka mukaan maailmantapahtumat muodostavat keskeytymättömän syy- ja seuraussuhteiden ketjun. Valistusajattelijat eivät tietoisesti kannattaneet fatalismia sanan varsinaisessa mielessä*, sillä se olisi merkinnyt olosuhteita muuttavien ih-

* »Fatalismi», latinan sanasta *fatum* 'kohtalo': usko ennaltamäärättyyn sallimukseen, joka ei mahdollista minkäänlaisia poikkeuksia. — *Suom. huom.*

misten itsenäisen toiminnan kieltämistä. Niin eivät Ranskan vallankumouksen ideologit toki voineet ajatella, sillä hehän kehottivat kumoamaan feodalismia ja luomaan järkiperäisille lähtökohdille rakentuvan yhteiskunnan. Holbach esimerkiksi katsoi, ettei ihmisen kaikkien tekojen välttämättömyyden tunnustaminen mitenkään estä häntä toimimasta itsenäisesti eikä poista henkilökohtaista velvollisuutta vastustaa paha, epäoikeudenmukaisuutta jne. Diderot vei mekanistisen determinismin katsantokannan loogiselle äärirajalleen ja osoitti, että se muuttuu fatalismiksi, ts. ihmisen itsenäisyyden tosiasialliseksi kieltämiseksi. Eikö kaiken tapahtumisen vääjämättömyyden myöntäminen kuitenkin itse asiassa merkitse, ettei minkäänlaista ennaltamääräytymistä esiinny? Eikö fatalismi vaadi kieltämiseen ja täydennykseen vapautta? Diderot poikkeaa Holbachista ja monista muista filosofeista siinä, että hän katsoo vapauden olevan olemassa rinnan välttämättömyyden kanssa — eikä vain siksi, että se on välttämättömyyden vastakohta, vaan myös siksi, että se on samalla välttämättömyyden synnyttämää.

Kehitellen mukaansatempaavasti ja sukkelasti kaikkia teesin ja antiteesin pro- ja contra-väittämiä Diderot tuo esiin aikansa filosofisen ajattelun syvällä piileviä ristiriitoja. Romanin sankari Jacques (jonka Diderot esittelee Sepinozan oppilaana kärjistäen näin tarkoituksellisesti tämän oppia determinismistä) kutsuu itseään fatalistiksi ja yrittää alituisesti osoittaa kantansa oikeellisuuden. Hänen mukaansa ei voi olla myöntämättä, että kaikki elämämme tapahtumat »kytkeytyvät toinen toisiinsa kuin kuolaimen renkaat» [27, 6, 4]. Niistä ei voi poistaa ainoatakaan ilman että kokonaisuus muuttuisi. Muussa tapauksessa koko kohtalon suuri kirjakäärö olisi kirjoitettava uudelleen, ja näin ei voi olla, koska syy tuo muassaan vain yhden seurauksen, joka puolestaan on uuden ilmiön syynä ja niin edelleen loppumattomiin. Olioiden vallitsevaa järjestystä ei käy muuttaminen, koska on olemassa vain yksiselitteinen syy- ja seurausketju. Se seikka, ettei ihminen voi tietää sanaakaan siitä, mitä kohtalon kirjaan

on kirjoitettu, ei millään tavalla muuta hänen käyttäytymistään — hän on joka tapauksessa voimaton kohtalon edessä. Muussa tapauksessahan, nimittäin »tuossa suuressa käärossä, joka sisältää totuuden, ainoastaan totuuden ja koko totuuden» osoittautuisi yksi rivi vääräksi. Kääröön olisi esimerkiksi kirjoitettu: »Sinä ja sinä päivänä Jacques taittaa niskansa — eikä Jacques taittaisikaan niskaansa. Ette kai oletta, että se olisi mahdollista, kuka sitten lieneekään tuon suuren käärön tekijä?» [27, 6, 20]. Tältä kannalta Jacques sitten selittääkin häntä kohdanneet tapahtumat: jollei hän olisi saanut tuliaseesta haavaa polveensa, ei hän olisi rakastunut, eikä toisin olisi voinut käydä.

Isäntä näyttää hyväksyvän Jacquesin todistelut, mutta ei silti lakkaa ironisoimasta hänen kustannuksellaan ja kääntää kaikki kohti sitä ajatusta, johon Jacques itsekin taipuu, nimittäin että fatalismi on itse asiassa hyödytöntä ihmiselle. Niinpä hän laskiessaan leikkiä siitä, että hevonen, jolla Jacques ratsasti, eräänä päivänä vei hänet hirsipuun luo, huomautti: »Jos kerran ylhäällä on niin säädetty, niin mitä yrittänenkään, ystävä hyvä, sinut joka tapauksessa hirtetään; jos niin ei ole säädetty, niin hevonen erehtyi. Joko se sai innoituksen ylhäältä tai sitten se on vikuri: ole varovainen» [27, 6, 67].

Diderot haluaa osoittaa fatalismin paradoksin piilevän siinä, että kaiken tapahtumisen ennaltamääräytyneisyyden⁷ tunnustaminen antaa ihmiselle mahdollisuuden käyttäytyä siten kuin minkäänlaista fatalista kohtaloa ei olisikaan. Vapaus piirtyy tässä esiin ensinnäkin välttämättömyyden negatiivisena täydennyksenä (kohtaloa ikään kuin ei ole) ja toisekseen ihmisen toimintojen eräänlaisena ehtymättömyytenä (ja tässä mielessä »vailla etukäteisohjelmointia» olevana): jos kaiken tapahtuvan täytyy tapahtua, niin ihmistä ei hänen toiminnoissaan ja ajatuksissaan voi rajoittaa mikään tietty muunnelma. Vapaus on näin käsitettynä samaa kuin monopuolisuus, äärettömyys, määrätymättömyys, ja kaikki tämä on itse fatumin käänteispuolta.

Diderot ei toki pääse niin pitkälle, että onnistuisi mää-

rittelemään vapauden ihmisen itsetoiminnallisuuden ominaisuudeksi, mutta hän ottaa kuitenkin askeleen siihen suuntaan. »Jollet tiedä, mitä ylhäältä on määrätty», sanoo Jacques, »et tiedä mitä haluat etkä mitä teet, ja siksi seuraat järjeksi nimitettyä mielikuvitustasi, tai järkeäsi, joka on vielä vaarallisempaa kuin mielikuvitus, mikä johtaa milloin hyvään, milloin pahaan» [27, 6, 19]. Mutta silloinhan järki ja järkevät teot on ehkä merkitty »suureen kääröön» ja kohtalo punoo kirjontakuvioitaan vain järkevälle pohjalle? Tietääkö siinä tapauksessa edes itse taivas, mitä se haluaa? »Johdatammeko me kohtaloa vai johdattaako se meitä?» [27, 6, 19]. Vai ovatko molemmat seikat rinnakkain ennaltamäärättyjä, kuten Jacques väittää?

Ilmaus »rinnakkain» — jos sitä ei käsitetä vain ulkokoh- taisten tapahtumien vierekkäinoloiksi, vaan sisäisesti jakautu- neiden momenttien molemminpuoliseksi läpikäymiseksi ja toistensa asettamiseksi — vetää verhot pois tilanteen »para- doksaalisuuden» edestä. Onhan silloin toki selvää, että jos kaikki ihmisen edesottamukset ovat ennalta käsin määrättyjä, vie se siihen, että mikä tahansa teko on tunnustettava mahdol- liseksi. Ihmisen tekojen yksipuolisuus kääntyy nurin, muuttuu monipuolisuudeksi, ja vapaus avautuu tällöin eräänlaisina »rakoina» erilaisten ikään kuin lukkoonlyötyjen ja samalla ennalta arvaamattomien mahdollisuuksien välillä. Kohtalo edellyttää täten oman itsensä kieltämistä.

Diderotin esityksessä ongelma vie eri käännteissään yhä uusiin paradokseihin. Holbachille ei ole mitään ristiriitaa siinä, että ihmisen on toimittava välttämättömyyttä noudat- taen, mutta hän on silti vastuullinen teoistaan. Välttämättö- myyden tunnustaminen juuri onkin Holbachin mukaan mo- raalisuuden edellytys. La Mettrie lähtee päinvastaisesta väit- teestä, mutta hänkään ei näe ristiriitaa siinä, että ihminen, jolla on »*synnynnäinen moraalinen vaisto*», on liian valistunut olento, »jotta hän voisi pitää itseään syyllisenä ajatuksiin ja tekoihin, jotka syntyvät ja tapahtuvat hänen tahdostaan riippumatta». Ihminen »ei anna omantunnonvaivojen raadella

itseään, noiden *kasvatuksen katkerien hedelmien*, joita *luonnon puu* ei milloinkaan ole kantanut» (kursiivi minun. — *T. D.*) [24, 286—287].

La Mettrie ei huomaa, ettei hän voi pitää moraalisia ominaisuuksia kasvatuksen tuottamina, jos hän on julistanut moraalivaiston synnynnäiseksi.

Diderot huomaa ristiriidan ja asettaa siksi nämä kaksi momenttia vastakkain, saa ne törmäämään yhteen romaanihenkilöiden väittelyssä toisiaan kaikesta huolimatta edellyttävinä vastakkaisina johtopäätöksinä. Koska ihminen yhtäältä jo on kohtalon »etukäteen ohjelmoima», ei hänen muka tarvitse kantaa vastuuta teoistaan. Ei siis ole aihetta erottaa toisistaan hyviä ja huonoja tekoja. Siksi Jacques pitää sanoja »rangaistus» ja »palkinto» vain pahojen ihmisten pelättimenä ja hyvien kannustuksena. (Tällöin on tosin ensin selvitettävä, missä hyvän ja pahan erottelukriteerit piilevät.) »Mitä muutakaan ne voivat olla, jos kerran vapautta ei ole ja kohtalomme on ylhäältä käsin säädetty?», kysyy Jacques [27, 6, 283]. Sillä kulkeehan ihminen hänen mukaansa »yhtä välttämättä joko kunnian tai häpeän tietä kuin pallo, jolla olisi tajunta, vierisi vuorenrintettä alaspäin; ja jos ihmisen elämän hänen syntymästään aina viimeiseen henkäykseensä muodostava syiden ja seurausten ketju olisi meille tunnettu, vakuutuisimme, että ihminen toimii vain kuten hänen välttämättä on toimittava» [27, 6, 283—284].

Toisaalta taas mahdollisuus mihin tahansa tekoon ja tietämättömyys omasta kohtalostaan saavat ihmisen tekemään itsenäisiä ratkaisuja ikään kuin mitään kohtaloa ei olisikaan, miettimään niitä ja siis kantamaan vastuuta käyttäytymisestään. Juuri tätä voidaankin kutsua vapaudeksi. »Poistakaa vapaus», huudahtaa Diderot, »eikä maailmassa enää ole pahetta eikä hyvettä eikä persoonallisia ansioita; palkinnoista tulee asiaankuulumattomia ja rangaistuksista epäoikeudenmukaisia» [40, 10, 34]. Tavalla tai toisella Jacquesin ja hänen isäntänsä väittelyissä on mukana ihmisten tekojen arviointi joko yleviksi tai alhaisiksi, hyviksi tai pahoiksi jne.

Tässä tapauksessa moraalinen vastuullisuus edellyttää vapautta jonakin fatalismin puitteet ylittävänä asiana, ja se tosiseikka, ettei vain Jacques, vaan myös hänen isäntänsä — jota Diderot kutsuu automaatiksi kuten kyynikko Rameaukin — eivät voi kiistää vapautta ihmisten tekojen lähtemättömänä ominaispiirteenä, todistaa välillisesti vapauden välttämättömyydestä jopa fatalismin itsensä kannalta.

Sekä tämän että muiden yllä tarkasteltujen kysymysten kohdalla ei Diderot menettele siten, että hän »keksisi» omasta päästään ristiriidat, hän vain »avaa silmänsä niille». Hänen ajattelussaan valistus tulee tietoiseksi omasta dialektisuudestaan ja reflektoi sitä. Siksi voidaan tuskin yhtyä Rosenkranziin, kun tämä kirjoittaa: »Kun Diderot... asettaa moraalin moraalittomuutta vastaan, vapauden determinismin painetta vastaan, katsoo toden, hyvän ja kauniin voittavan pessimismin.., niin hän on ristiriidassa Holbachin, Helvétiuksen, koko tuon filosofiana esiintyneen rationalismin konseption kanssa» [30, 112—113]. Diderot kuuluu itsekin kyseisen filosofian edustajiin: hän eroaa toisista siinä, että asetti tarkastelunsa kohteeksi aikakauden ajattelutavan piilevine dialektisine mahdollisuuksineen.

Diderot on epätavallisen kekseliäs sellaisten ongelmakäänteiden suhteen, joissa avautuu yhä uusia ristiriitojen puolia ja jotka ovat välttyneet muiden filosofien katseelta. Holbach esimerkiksi puhuu siitä, miten kaiken tapahtumisen välttämättömyyden myöntäminen ei voi estää sitä, että ihminen kärsii tai iloitsee, itkee tai nauraa, ihastuu tai suuttuu, kun jotain tapahtuu. »Vaikka tiedänkin, että kuolema on kaiken olevaisen vääjäämätön ja kohtalonomainen loppu», hän kirjoittaa, »ei henkeni silti voi olla tuntematta murhetta menetyksen johdosta» [21, 202]. Holbachista poiketen Diderot tiedostaa sankarinsa Jacquesin hahmossa, että fatalistina hänen »ei pitäisi nauraa eikä itkeä, vaan ymmärtää». Tästä huolimatta hän ei elävässä elämässä voi pidättää kyyneliään, vaan myöntää, että vaikka hän pysyttelee lujana kuin kallio silloin kuin kyse on suurista asioista, joutuu hän usein hämmennyk-

siin pienimmissäkin vastuksissa. »Voisi ajatella», kirjoittaa Diderot, »että noudattaessaan tällaista ajatusjärjestelmää ei Jacquesia mikään ilahduta eikä mikään sureta; mutta näin ei ole. Hän käyttäytyi suunnilleen siten kuten te ja minä. Hän kiitti hyväntekijäänsä, jotta tämä olisi edelleenkin hänelle hyvä. Hän suuttui epäoikeudenmukaiselle ihmiselle» [27, 6, 284]. Jos Jacquesille tällöin huomautettiin, että hän käyttäytyy kuin koira, joka puree päälleen viskattua kiveä, hän vastasi: »Kivi, joka on heitetty koiran päälle, ei paranna tapojaan, mutta keppi muuttaa epäoikeudenmukaisen ihmisen» [27, 6, 284—285]. Jacques ymmärtää, että hänen käyttäytymisensä ei vastaa hänen omaa katsomusjärjestelmäänsä. Niinpä halu olla johdonmukainen vei Jacquesin — niin kummalliselta kuin se kuulostaakin — johtopäätökseen, ettei pidä pakottaa itseään mihinkään: jos kohtalo kerran on kaiken ennakolta määrännyt, on se määrännyt myös tämän käyttäytymisen ja katsomusjärjestelmän ristiriidan. Siinä tapauksessa tulee pysyä omana itsenään, ja tämäkin osoittautuu erääksi tavaksi alistua kohtalolle, ainoastaan mukavammaksi ja helpommaksi (tosin ihminen kutoo nyt itse kohtalon lankoja, kuten edellä jo sanottiin, ja kutoo ikään kuin kohtaloa ei lainkaan olisi). Jos kohtalo nimittäin on ennalta säätänyt, että jotkut tapahumat (ainakin ne, mitkä liittyvät ihmiseen, mutta mahdollisesti kaikki) sattuvat noudattamaan lakeja, joista aiemmin ei ole tiedetty mitään, niin kohtaloon itseensä sisältyy tällöin jonkinlaista epämääräisyyttä. Etenemättä positiiviseen vapauden määritelmään saakka Diderot saattaa silti osoittaa negatiivisella tasolla ymmärretyn vapauskäsitteen avulla mekanistisen determinismin rajat.

Diderot kuvailee fatalismin »kummallisuuksia» vielä osuvammin siirtyessään sattumaan. Jos on oikein pitää kaikkea olemassaolevaa välttämättömänä, niin silloin sattumakin on välttämätön. Ja päinvastoin taas pelkästään sattuman tunnistaminen merkitsisi, että se olisi itsekkin satunnainen, ts. johtaisi välttämättömyyteen. Hieno ironia tekee Diderotille mahdolliseksi sellaisten tilanteiden »keksimisen», missä on

helppo havaita fatalismin mielettömyys. Kuvaillessaan esimerkiksi Jacquesin kinailua majatalon emännän kanssa Diderot huomauttaa pilailevasti (mutta samalla vakavasti), ettei Jacques kyennyt jatkamaan, sillä emäntä ilmestyi »samppanjanpullo kummassakin kädessään, ja ylhäältä oli määrätty, että jokainen puhuja joka kääntyy Jacquesin puoleen sellaisella johdannolla saa hänet välttämättä kuuntelemaan» [40, 4, 322]. Jacquesin pitkävihaisuus ei kestänyt hyvää viiniä sisältävän pullon eikä soman naisen edessä. »Näin oli hänestä ylhäällä kirjoitettu, samoin teistä, lukija, minusta ja monista muista», päättää Diderot. Hänen ivalliset vetoamisensa lukijaan, jotta tämä valitsisi monista mahdollisista tilanteista juuri sen, joka on välttämätön ja jonka sijaan ei mikään muu voi astua, suuntautuu suoraan Holbachin yksipuolista fatalistista loppupäätelmää vastaan. Kuten Holbach sanoo, »jos poliittisia yhteisöjä välistä järisyttävien hirmuisten kouristusten aikana, jotka usein syöksevät jonkun valtion tuhoon, ei vallankumouksen osanottajien — sekä aktivistien että uhrien — parissa ole ainoatakaan tekoa, ainoatakaan sanaa, ainoatakaan ajatusta, ainoatakaan toivetta, ainoatakaan intohimoa, mikä ei olisi välttämätön, silloin ei kävisi niin kuin pitäisi käydä» [21, 44]. Jos näin on ja tämä ei päde ainoastaan vallankumouksiin vaan ehdottomasti kaikkeen, mitä maailmassa tapahtuu, niin silloin, katsoo Diderot, matkaa taittavat Jacques ja isäntä voisivat joko syödä kurjan illallisen tai sitten antautua mässäilylle viettäen yön jonkun vanhan ystävänsä tai kerjäläismunkin luona jne. — kaikki tämä on heille »yhtä mahdollista».

Satunnaista ei ole sekään, että Diderot katkaisee alituisen kertomuksen kulkua ja liittää siihen tapauksia, joilla ei näytä olevan mitään yhteistä romaanin kanssa (paitsi jos niiden katsotaan kuvaavan ajattelutyylin erikoisuuksia). Näyttämölle astuu erilaisia henkilöitä, jotka eivät enää myöhemmin tule mukaan kuvaan, esimerkiksi Pondichérystä kotoisin oleva runoilija, ruumisvaunut ilmestyvät esiin, hevonen vie Jacquesin hirsipuun luokse — lukija odottaa alituisesti jatkoa,

mutta sitä ei tule, ja näin todistetaan satunnaisuuksien olemassaolo.

Tuodessaan kertomukseen mukaan satunnaisia elementtejä ja käyttäessään niitä hyväksi henkilökuvauksessa Diderot asettaa kyseenalaiseksi tuona aikana vallinneen käsityksen siitä, että kuka tahansa ihminen voidaan »arvioida», ts. ennakoita täysin tarkasti (sillä onhan syy- ja seuraussuhde yksiselitteinen), mitä hän vastedes tulee tekemään. Romaanissa esitetyt tapaukset todistavat aivan päinvastaisesta — yksi ja sama ihminen voi menetellä sekä moraalisesti että moraalittomasti riippuen eri henkilöistä (ja samastakin), minkä vuoksi hänen käyttäytymistään ei yleensä ottaen käy ennakoiminen (muistakaamme, kuinka odottamattomasti käyttäytyy markiisi des Arcis, muuan *Jacques-fatalistin* henkilöistä) — ja tämä johtuu siitä, että ihminen muovautuu jatkuvasti kiistassa, käydessään dialogia itsensä kanssa, kuten edellä jo todettiin.

Niin kuin näimme, Diderot asetti välttämättömyyden ja vapauden ongelman hyvin omaperäisesti; hän käsitti kummankin näistä äärimmäisyyksistä sisältävän toisen piilevässä muodossa. Kätketyn löytäminen tapahtuu, niin outoa kuin se onkin, molemminpuolisen kieltämisen, kiistan, dialogin ansiosta. Nimenomaan tätä Diderot kutsui paradoksiksi ja näki siinä jonkinlaisen loogisen arvoituksen.

Materia ja liike

Diderotin varsinaisia filosofisia näkemyksiä on tähän saakka tarkasteltu niiden sellaisen loogisen luonteenpiirteen kuin paradoksaalisuuden kannalta. Paradoksin käsitteen sisältö kyettiin aivan odotetusti selvittämään analysoimalla hänen kaunokirjallista tuotantoaan, koska Diderotin filosofisen ja taiteellis-kuvallisen ajattelun elimellinen yhteys synnytti sellaisen »sankarihahmon» kuin aikakauden ajattelutapa.

Tutkiessaan luonnontieteellisiä kysymyksiä paradoksin »maagisen kristallin» läpi Diderot kykeni — toisin kuin aate-toverinsa — etenemään mekanistisen luonnontieteen rajamaille, joilla kohdattiin omalaatuisia loogisia vaihtoehtoja, arvoituksia, ratkaisemattomia vaikeuksia. Seurauksena oli, ettei luonnontiede ollutkaan hänelle vastausten, vaan pikemminkin kysymysten järjestelmä.

Kaikki Diderotin tärkeimmät filosofiset työt, joiksi on luettava *Pensées sur l'interprétation de la nature* (Ajatuksia luonnon tulkinnasta 1754), *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement* (Materian ja liikkeen filosofisia periaatteita 1770), trilogia *Entretien entre D'Alembert et Diderot*, *Le Rêve de D'Alembert*, *Suite de l'Entretien* (D'Alembertin ja Diderotin keskustelu, D'Alembertin uni sekä Keskustelun jatko 1769) ovat täynnä kysymyksiä, joiden parissa Diderot askartelee.

Tietenkään ei pidä unohtaa, että Diderot oli samassa määrin mekanistisen determinismin edustaja kuin Holbach, Helvétius, La Mettrie ja monet muutkin. Hän päätteli saman logiikan puitteissa kuin hekin. Juuri dialektisen lähestymistapansa ansiosta hän näki sen umpikujat, ja — vaikka ei asettanutkaan kysymystä uudesta logiikasta — osoitti silti vanhan logiikan rajoittuneisuuden. Tällainen kahtalainen asenne kahden logiikan rajamailla johti hänet soveltamaan aineiston esityksessään tiettyjä spesifisiä tapoja — hypoteesejä, arvauksia, jopa unia: aivan erityisen merkityksen saa kuitenkin kysymysmuoto.

H. Dieckmann kytkee kaikki nämä Diderotin omaperäiseen ajattelutyyliin ja katsoo hänen olevan niitä harvoja valistusajattelijoita, jotka aavistivat, että 1600- ja 1700-lukujen matemaattisen luonnontieteen ja siihen liittyvän filosofian rationaalisella ajattelulla on rajansa sekä kykeni antamaan tästä esimerkkejä soveltamalla tuonaikaisen filosofian kannalta epätavallista ongelmien asettelun ja ratkaisun tapaa [ks. 15]. Siksi ei Diderotin filosofisia töitä analysoitaessa tule kiinnittää huomiota ainoastaan siihen, mitä hän todis-

telee, vaan myös siihen, miten tämä on ilmaistu, millä argumenteilla ja vasta-argumenteilla polemisoidaan mekanistista determinismistä vastaan.

1600- ja 1700-lukujen kuluessa niin sanotun positiivisen tieteen myötä ja sitä reflektoiden muotoutunut mekanistinen determinismi oli riippuvainen ennen kaikkea mekaniikan saavutuksista. Mekanistisen determinismin merkittävimpien edustajien töissä materia samastettiin aineeseen ja liike taas ymmärrettiin ennen kaikkea paikanvaihdokseksi. Näytti siltä, että yhtyessään tieteen esittämään vaatimukseen totuuden yksiselitteisyydestä filosofisen analyysin tulokset poissulkivat kaikki ristiriitaisen tulkinnan mahdollisuudet. Siitä huolimatta jo materian ja liikkeen lähtökohtamääritelmässä piili ristiriita. Tämä on osoitettavissa, mikäli esitämme konkreettisesti tuolloin huomion keskipisteessä olleet ongelmat.

Marx ja Engels luonnehtivat 1700-luvun materialismia metafyyksiseksi. Se oli katsomusjärjestelmä, joka näki luonnossa materiaalsen substanssin. Tällä oli oma liikkeensä, joka muodostui pienimpien materiaalsien hiukkasten yhteenliittymisestä ja hajoamisesta. »Luonto, sanan laajimmassa mielessä ymmärrettynä», kirjoittaa esimerkiksi Holbach, »on suuri kokonaisuus, joka syntyy eri aineiden yhdistymisestä, niiden erilaisista yhteenliittymistä ja liikkeistä, joita havaitsemme maailmankaikkeudessa» [21, 9]. Jumalan olemassaolon kiistäminen on ensyklopedisteille vakuuttava argumentti materian itseliikunnan myöntämiseksi. »Liike on olemassaolon tapa (façon d'être), joka välttämättä seuraa materian olemuksesta» [21, 17], selittää Holbach.

Samaa mieltä on La Mettrie, joka tekee sen varauksen, ettei liikettä voi johtaa ulottuvasta materiasta: »Jos on olemassa aktiivinen prinssiippi, niin sillä täytyy olla meille tuntemattomassa materian olemuksessa jokin toinen lähde kuin ulottuvuus» [25, 68]. Hän katsoo myös, että »liikuttava voima sijaitsee kappaleiden substanssin sisällä, koska loppujen lopuksi ei voi todistaa eikä käsittää mitään muuta substanssia, joka siihen vaikuttaisi» [25, 69].

Luonto on itsessään aktiivinen ja ikuisesti olemassa, mutta silti liike tulkitaan vain suurien massojen tai mitä pienimpien osasten väliseksi paikanvaihdokseksi. Tämän vuoksi Holbach sanoo, että aistimme havaitsevat yleisesti ottaen meitä ympäröivien kappaleiden keskuudessa kahdenlaista liikettä: ensiksi massojen liikkeen, jonka ansiosta kappaleet siirtyvät paikasta toiseen. On myös toisenlaista, »sisäistä ja kätkeytyä liikettä, joka on riippuvaista kappaleen muodostavien materian näkymättömien molekyylien olemuksesta, yhdistymisestä, vaikutuksesta ja vastavaikutuksesta» [21, 12]. Voidaan puhua vain jo olemassaolevien materian osasten yhtymisestä tai erkaneemisestä, ja siksi luonnossa ei ole sijaa syntymiselle ja häviämislle. Holbach viipyy tässä yhteydessä moneen otteeseen Empedokleen ja muiden filosofien lausumissa, joiden mukaan kenenkään kuolevaisen kohdalla ei ole kyse syntymästä eikä kuolemasta, vaan ainoastaan yhdistymisestä tai yhtyneen hajoamisesta, ja juuri näitä ihmiset nimittävät syntymiseksi ja kuolemiseksi. Luonto näyttäytyy jättiläismäisenä kierto-
liikkeenä, missä ei synny mitään uutta, vaan kaikki ainoastaan toistuu. Eikä tämä ole ihme, sillä eihän metafyyssisen materialismin puitteissa ole ristiriitaa eikä siis myöskään kehitystä, uuden laadun syntymistä. Ja vaikka Holbach näyttääkin tunnustavan kappaleille sisäisesti ominaisen liikkeen olemassaolon, on hän silti loppujen lopuksi taipuvainen väittämään, että »tarkkaan ottaen ei luonnon erilaisissa kappaleissa lainkaan ole omavaltaisia liikkeitä, sillä ne vaikuttavat kaikki keskeytymättä toisiinsa ja kaikki niiden liikkeet riippuvat niihin vaikuttavista silminnähtävistä tai kätkeytyistä syistä» [21, 13].

Näyttää siltä, että Holbach, Helvétius, La Mettrie ja monet muutkin ranskalaiset materialistit päättelivät aivan ristiriidattomasti ja saadut johtopäätökset — materian laadullisesta yhdenmukaisuudesta sekä liikkeestä paikanvaihdokseksi — olisivat olleet ainoat hyväksyttävät. Aivan näin ei kylläkään ollut: asian ydin on siinä, että yritys selittää, mitä esimerkiksi liike paikanvaihdokseksi on, johtaa siihen, että

on tunnustettava kappaleille sisäisesti ominainen liike. Toisin sanoen, havaitaan liikkeen (ja myös materian) käsitteen ristiriitaisuus. Ristiriita sisältyy seuraavaan seikkaan: jos lähdetään siitä, että liike on vain kausaalisesti determinoitu, ts. että se on vain syy- ja seuraussuhteen määräämää, ja kaikki maailmankaikkeuden prosessit ovat kappaleiden siirtymää paikasta toiseen, niin tämä on mahdollista vain mikäli edellytetään materia yhdenkaltaiseksi, aina samanlaiseksi (päinvastaisessa tapauksessa kappaleella olisi laadullisesti omaperäinen olemuksensa ja sisäinen liikkeensä eikä se tarvitsisi mitään ulkoista voimaa). Jos materia nyt on aina yhdenkaltaista, homogeenia, niin periaate, jonka mukaan kappale vaikuttaa toiseen, käy nyt epäiltäväksi, sillä on mahdotonta vetää tarkkaa rajaa eri kappaleiden välille; rajan asettaminen nimittäin on jo laadullisen eron asettamista. Itse vuorovaikutuksen periaate siis edellyttää jonkinlaista materian heterogeenisyyttä, erilaisuutta sen homogeenisuuden ohella.

Toisaalta taas sisäisen liikkeen absolutisointi merkitsisi, että kukin kappale synnyttäisi oman liikkeensä (mekanistisesti tulkiten: paikanvaihdoksen) ja olisi oman seurauksensa syy, toisin sanoen olisi mielekästä puhua materian homogeenisyydestä. Ristiriidat liikkeen käsittämisessä muuttuvat näin ollen ristiriidoiksi materian käsittämisessä.

Muodossa tai toisessa nämä paradoksit tunkeutuivat aikakauden filosofisiin teoksiin, eritoten yrityksissä etsiä erilaisuutta homogeenisesta itsestään. Niinpä Holbachin mielestä »on väärin ajatella, että materia muodostaisi tasakoosteisen kappaleen... pelkästään paikallisen sijainnin erojen on vääjäämättä tuotava muassaan enemmän tai vähemmän selvää erilaisuutta ei vain kappaleiden ja aineiden modifikaatioissa, vaan myös olemuksessa, ominaisuuksissa, niiden koko järjestelmässä» [21, 24]. Silti eivät materia- ja liikekäsityksen ristiriidat vedä Holbachin huomiota puoleensa, hän sivuuttaa ne, kun taas Diderot panee ajattelutapansa erityispiirteiden ansiosta merkille, miten ranskalaisten materialistien soveltama päätelytapa ei vastaakaan heidän saamiaan lopputuloksia (ma-

teria on yhtä ja samaa, ts. tasakoosteista, homogeenia, liike taas on paikanvaihdosta; mutta tätä todisteltaessa havaitaan, että asiainlaita on myös päinvastainen). Tämän jälkeen Diderot asettaa kysymyksen materian, liikkeen jne. käsitteiden ristiriitaisuudesta. Näin menetellessään hän ylittää tietyissä määrin metafyyssisen materialismin puitteet.

Diderotille ei materia ole pelkästään yhdenkaltaista. Edellyttäessään materian heterogeenisuutta hän arvostelee tämän kiistäviä filosofejia siitä, että he tunnustavat yhden ainoan voiman. Tosiasiassa »kaikki tietyissä muodossa oleva tuhoutuu; kaikki järjestyy uuteen muotoon; kaikenlaiset härmistymiset, hajottautumiset, yhdistymiset ovat ilmiöitä, jotka eivät millään sovi yhteen materian homogeenisuuden kanssa. Tästä teen johtopäätöksen, että se on heterogeenista, että luonnossa on äärettömästi erilaisia alkeisaineita, että jokaisella näistä alkeisaineista on erilaisuutensa ansiosta sille ominainen erityinen, sisäinen, muuttumaton, ikuinen, häviämätön voima ja että nämä kappaleen sisäiset voimat vaikuttavat kappaleen ulkopuolellakin; tästä syntyy liike, tai paremmin sanoen käymistila maailmankaikkeudessa» [27, 2, 235—236].

Äskeisessä katkelmassa mekaanista paikanvaihtoa pidetään sisäisistä voimista riippuvaisena, ja tällainen käsityskanta ylittää jossain määrin tuohon aikaan yleisesti hyväksytyyn liikekäsitteeseen rajat. Diderotin toteamus, jonka mukaan »kappaleen siirtyminen paikasta toiseen ei ole liikettä, vaan ainoastaan sen vaikutusta (action)», sai D'Alembertin huomauttamaan, että kyseessä oli uusi katsomusmenetelmä. Hän puhuu todellakin oikeutetusti uudesta katsomuksesta, sillä Diderot katkaisee tässä metafyyssisen päättelyn ja väittää, ettei aktiivista ja vaikuttavaa ole vain materia kokonaisuudessaan, vaan myös sen jokainen osa, jokainen molekyyli. »Joidenkin filosofien mielestä kappale on sinänsä vailla vaikutusta ja voimaa», kirjoittaa Diderot eräessä tärkeimmässä filosofisessa työssään, vuonna 1770 laaditussa artikkelissa Filosofisia periaatteita materiasta ja liikkeestä. »Itsessään, olennaisten ominaisuuksiensa luonteen mukaisesti kappale —

tarkasteltakoon sitä nyt molekyyleinä tai massana — on täynnä vaikutusta ja voimaa». Ja hieman myöhemmin hän lisää: »Kaikella luonnossa on erityinen vaikutuksensa, kuten tuolla molekyylien keräytymällä, jota te kutsutte tuleksi» [27, 2, 230—231].

Kritisoidessaan niitä, joiden mielestä liikkeen ymmärtämiseen tarvitaan olemassaolevan materian (jonkun sen yksittäisen osasen) lisäksi sen ulkopuolella olevaa, siihen vaikuttavaa voimaa, Diderot huomauttaa: molekyyli on omien ominaisuuksiensa ansiosta itse aktiivinen voima; se vaikuttaa toiseen molekyyliin, joka vuorostaan vaikuttaa siihen takaisin.

Jotta materia saataisiin liikkeelle, sanovat jotkut, vaaditaan vaikutusta, vaaditaan voimaa. Tämä on totta, vastaa Diderot, mutta kyseessä voi olla joko molekyyliin nähden ulkoinen voima tai sitten sisäinen, intiimi, molekyyliin ominainen ja sen luonnetta konstituiva voima, joka tekee siitä erityisen molekyylin. Toisin ei voisikaan olla, koska materia on sekä homogeenista että heterogeenista. Ja millainen tämän molekyylin luonne lieneekään, siitä lähtee voima, joka vaikuttaa sen ulkopuolella, ja toisista molekyyleistä lähtee myös voimia, jotka vaikuttavat siihen. Jälkimmäinen, molekyyliin vaikuttava voima häviää, edellinen taas, sen oma voima, ei katoa, se on muuttumaton ja ikuinen. Tämä merkitsee sitä, että sisäinen liike on ensisijaista ja eroaa ulkoisesta liikkeestä, vaikka kytkeytyykin siihen.

Materian heterogeenisuuden myöntäminen nosti Diderotin eteen kokonaisuuskäsityksen uudelleenarvioinnin tehtävän. Jo silloin kun Holbach yhdisti maailmankaikkeuteen immanentin liikkeen samalla kun yksittäiset kappaleet saattaa liikkeelle ulkoinen syy, syntyi kokonaisuuden ja osien välisen loogisen repeämän uhka. Siitä ei tullut reaalista, koska mekanistisen determinismin puitteissa materian liike ymmärrettiin syy- ja seuraussuhteen mukaiseksi vuorovaikutukseksi, ja sen ansiosta kokonaisuuden ja osien liikkeet lankesivat yhteen: siirtyen asemapaikalta toiselle kappaleet kiersivät »omassa piirissään»

ja universumi pysyi muuttumattomana; nämä käsitykset vastasivat mekanistista maailmankuvaa.

Silti tämän näkemyksen uumeniin kätkeytyi myös mahdollisuus käsittää sisäinen liike jonakin paikanvaihdokseen palautumattomana. Sen tulisi luonnehtia toiseen tapaan kokonaisuuden ja sen osien olemassaoloa. Tässä tapauksessa kokonaisuudessa ei tulisi nähdä vain osiensa summaa, vaan sen tulisi koostua jollain tavalla toisiinsa liittyvistä määrätyllä tavalla organisoiduista elementeistä, koska ainoastaan täten voitaisiin selittää materian olemisen heterogeenisen ja homogeenisen osatekijän keskinäinen riippuvuussuhde.

Ei-mekanistisesti käsitetty kokonaisuus, jossa tuo riippuvuussuhde toteutuisi, oli Diderotille molekyylien hahmossa esitettyjen elementtien ykseys; näillä molekyyleillä oli sisäinen voimansa ja erityiset ominaisuutensa. Molekyylit ovat yksinkertaisimpia, jakamattomia heterogeenisuuden elementtejä, ja käsittäessään ne näin Diderot eroaa Holbachista, jonka mukaan meillä ei voi olla minkäänlaista käsitystä tuollaisista yksiköistä, sillä pienimmät yksiköt voisivat olla vain määrällisen, mutteivät laadullisen jaottelun pohjana. Holbachilla ei määrällinen jaottelu liittynyt laadulliseen jaotteluun, kun taas Diderotin molekyyli oli »materialisoitunut» monadi, missä on edustettuna maailma kokonaisuudessaan — päinvastaisessa tapauksessahan ei homogeenisuus voisi muuntua heterogeenisuudeksi. Maailma ei ollut samankaltaisten osien summa, vaan sisäisesti toisiinsa kytkeytyvien heterogeenisten yksikköjen ykseys. Tällaisen »heterogeenisen homogeenisuuden» esikuvana oli Diderotilla »mehiläisten muodostama terttu». Missä D'Alembertille on olemassa ainoastaan »rinnakkaisuus» (mekaaninen yhteenliittyminen), siellä on Diderotille »jatkuvuutta» (keskeytyvyyden puitteissa). Hänen määritelmänsä mukaan maailma eli koko materian muodostama massa on »mehiläispesä». Oletteko nähneet, kuinka etujalkansa ristiin panevat mehiläiset muodostavat yhtenäisen rypään? Muuttaisitteko te tuon tertun yhdeksi ainoaksi eläimeksi? — näin kysyy Diderot. Vaatimus voidaan toteuttaa siten, että leika-

taan poikki mehiläisten koivet, joilla ne pitävät toisistaan kiinni. Nyt välimatka häviää ja rinnakkainolo muuttuu keskeytymättömäksi jatkumoksi. Jälkimmäinen tila eroaa edellisestä siinä, että »nyt ryväs on yksi kokonaisuus, yksi eläin, kun se aiemmin oli ollut eläinten koostuma» [11, 293]. Näin tulee tarkastella mitä tahansa elävää organismia, jonka yksittäisiä elimiä voidaan verrata tertun yksittäisiin mehiläisiin, joiden kesken »jatkuvuuden laki ylläpitää yleistä yhteistuntoa, ykseyttä ja samuutta» [11, 293].

Materian ja liikkeen tarkastelun ytimeltään dialektisen metodin soveltaminen mahdollistaa Diderotille oman aikansa mekanistisen luonnontieteen rajojen havaitsemisen. Kyse on ennen kaikkea siitä, että käsitys materiasta vastakohtien ykseytenä ei sovi yhteen luonnontieteissä omaksutun, uuden kohteen tai ilmiön muotoutumista koskevan selityksen kanssa. Yleisesti hyväksytyjen näkemysten valossa ainoa mahdollinen tapa näyttää olevan vähittäinen molekyylin lisääminen toiseen, minkä tuloksena sitten syntyvät kaikki luonnonoliot.

Diderotkaan ei näy epäilevän sitä, että yhteen »elävään pisteeseen» yhtyy »toinen ja vielä toinen; ja näiden toisiaan seuraavien yhdistymien tuloksena on yksi ainoa olio» [11, 288]. »Aivan kuten elohopeapisara yhtyy toiseen elohopeapisaraan, samoin tunteva ja elävä molekyyli yhtyy toiseen tuntevaan ja elävään molekyyliin... Alussa oli kaksi pisaraa, kohtaamisen jälkeen ei ole kuin yksi...» [11, 289].

Tästä huolimatta Diderotin käsityskyvyn ulkopuolelle jää, miten toteutuu ulkoisen muuntuminen sisäiseksi ja miksi näin syntyvällä uudella kokonaisuudella on ominaisuuksia, jotka puuttuvat sitä kokoonpanevilta osilta.

Diderotin eräessä varhaisessa filosofisessa työssään — *Ajatuksia luonnon selittämisestä* (1754) — asettamat kysymykset, joihin hän elämänsä aikana lisäsi yhä uusia, jäivät vaille vastausta, sillä niihin ei voitu vastata mekanistisen luonnontieteen puitteissa. Silti jo niiden asettaminen tähtää ylitämän tieteen rajojen. Kysymykset osoittautuvat siksi spe-

sifiseksi muodoksi, jossa Diderot yrittää ymmärtää oman aikansa luonnontieteellisen ajattelun rajoittuneisuutta. Ne koskevat elottomasta elävään materiaan, aistivasta ajattelevaan materiaan siirtymisen ongelmaa (toisin sanoen: kyse on laadullisista muutoksista, joita ilman ei voi ymmärtää heterogeenisuuden periaatetta), ja ne muotoillaan arvailuina (arvoituksina mekanismin kannalta?), hypoteeseina.

Jos vielä voidaankin tyytyä mekanistiseen selitykseen kun kyseessä on kahden elottoman molekyylin yhteenliittyminen, niin tapauksissa, joissa kyseessä on elämä, ei Diderot varmastikaan voi pitää riittävänä sellaista itse antamaansa vastausta kuin että »kahden elävän molekyylin kontakti ei ole muuta kuin kahden inerttisen massan rinnakkaisuutta» (vaikka näyttäisikin oikeutetulta suorittaa analoginen rinnastus elottoman ja elävän välille). Tuskinpa Diderotia myöskään tyydytti se hänen esittämänsä selitys, että »kahden tuntevan molekyylin ja kahden molekyylin, jotka eivät tunne, keskinäisen kontaktin ero» muodostuu »tavanmukaisesta vaikutuksesta ja vastavaikutuksesta», vaikka se onkin luonteeltaan jossain määrin »erikoislaatuista» [11, 290].

Tämän asian yhteydessä nousee esiin kokonainen ketju arvailuja ja kysymyksiä: »Geometriassa reaalin suure, kun se yhdistetään imaginaariseen, antaa tulokseksi imaginaarisen suureen», kirjoittaa Diderot. »Mutta kun luonnossa elävän materian molekyyli yhtyy kuolleen materian molekyyliin, onko tulos elävää vai kuollutta? ...Jos tämä aggregaatti voi olla joko elävä tai kuollut, niin milloin ja miksi siitä tulee elävä, milloin ja miksi kuollut?» [27, 2, 220]. — »Yhdistyykö elävä materia elävään materiaan? Miten tämä yhdistyminen toteutuu? Mikä on sen tulos? Samaa voidaan kysyä kuolleen materian kohdalla» [27, 2, 221].

»Tarkastellessani munan kehitystä ja muutamia muita luonnon toimia, näen selvästi, miten näköjään inerttinen, mutta silti organisoitu materia siirtyy puhtaan fyysisten vaikutustekijöiden avulla inertian tilasta aistimellisuuden ja elämän tilaan; mutta tämän siirtymätapahtuman välttämät-

tömät yhteydet väistävät katsettani», toteaa Diderot toisessa yhteydessä [11, 565—566].

Hypoteesi materian yleisestä »sensibiliteetistä», jonka avulla Diderot pyrkii tunnustelemaan tietä umpikujasta, on sekin pikemminkin kysymys kuin vastaus. Meidän on myönnettävä, sanoo Diderot, ettei inerttisten osien organisointi tai koor dinaatio suinkaan johda aistimis- ja tuntemiskykyyn; ja oletus materian molekyylien yleisestä aistimiskyvystä taas on pelkkä hypoteesi, jonka ainoana ansiona on, että se vapauttaa meidät joukosta vaikeuksia. »Kunnon filosofiaksi se ei riitä» [11, 566]. Silti esimerkiksi Lenin esitti tästä hypoteesistä korkean arvion sen materialistisen perussuunnan vuoksi ja luonnehti Diderotia filosofiksi, joka tulee »hyvin lähelle nykyaikaisen materialismin katsantokantaa»⁸. Lenin kiinnitti myös huomiota siihen, että kahdesta mahdollisuudesta — joko oletetaan jokin »salattu alkuaine», mikä jo sisältäisi elämän alkion, tai sitten oletetaan, että aistimiskyky on yleinen materian ominaisuus — Diderot valitsi toisen, jälkimmäisen, todennäköisesti siksi, että se antoi hänelle enemmän mahdollisuuksia laadullisten siirtymien selittämiseksi siinä prosessissa, missä aistimiskyky kehittyy inerttisestä »sensibiliteetistä» elävään.

Tietoteorian ongelmia

Tietoteorian kysymyksille on Diderotin tuotannossa varattu oma huomattava sijansa. Hän alkoi pohtia niitä jo aivan filosofisen tiensä alkutaipaleella, jolloin hän oli vielä tuntematon kynänkäyttäjät ja käytti paljon aikaa keskustellen Condillacin ja Rousseauin kanssa. Hän pohti niitä elämänsä viimeisiin vuosiin. Hänen onnistui keksiä tälläkin alueella valistusmiesten näkemyksille ominaisia ristiriitoja, ja niihin hänen huomionsa kiintyikin.

Miten ihminen saa tietoa ympäröivästä maailmasta? Kysymykseen antoivat omat vastauksensa Locke ja Berkeley,

Spinoza ja Hume ja monet muut filosofit. Seuraten materialisteja Diderot toteaa, että ideoiden suhde ja järjestys on samanlainen kuin olioiden suhde ja järjestys. Ihminen alkaa epäilemättä aistimuksista. Havainto, pohdiskelu ja kokemus muodostavat sen tien, mitä pitkin ihminen päätyy totuuteen. Diderot ymmärtää tällöin monien muiden ranskalaisten valistusajattelijoiden tavoin kokeen aistinelimien näyttöjen pohjalta syntyneiden pohdiskelujen verifiointiksi. Aina 1749 ilmestyneestä *Kirje sokeista näkevien tarpeiksi* -teoksestaan lähtien hän pyrkii käsittämään eri aistimusten keskinäisen yhteyden. On todennäköistä, että Diderotin ja Condillacin keskusteluissa molempien päissä syntyi samankaltaisia ajatuksia. Kummatkin väittävät, että jokainen aistinelin on täysin itsenäinen muihin nähden, ja vaikka ne kaikki liittyvätkin toisiinsa, ei yhdistävän renkaan osa lankea yhdellekään aistille, vaan järjelle.

Kirjeessä sokeista Diderot toi julki erimielisyytensä Locken kanssa näköaistimuksen syntykysymyksessä. Kirurgit — esimerkiksi Réaumur ja Cheselden — olivat tehneet leikkauksia sekä sokeana syntyneille että myöhemmin sokeutuneille ihmisille, joiden tuloksena nämä olivat saaneet näkönsä takaisin. Oliko tuntoaistin osuus tässä prosessissa välttämätön vai syntyikö näkökyky itsenäisesti? Locken mukaan tuntoaistin piti välttämättä liittyä näköaistiin, eikä ihminen kykenisi ilman sen osallisuutta erottamaan esimerkiksi kuutiota pallosta. Diderotin kanta on jonkin verran toisenlainen. Hänen mukaansa meillä epäilemättä on suunnattomasti hyötyä aistiemme välisestä yhteistyöstä, mutta parempi olisi, jos käyttäisimme kutakin niistä erikseen emmekä turvautuisi kahden siinä missä yksikin riittäisi. Diderot sanoo, että tuntoaistin lisääminen näköaistiin silloin kuin pelkkä silmiin turvautuminen olisi kylliksi, merkitsisi samaa kuin kolmannen, alituisesti sivuun vetävän hevosen valjastaminen kahden jo muutenkin tarpeeksi vallattoman rinnalle. »Luulen», väittää Diderot, »että kun sokeana syntyneen silmät avautuvat ensi kertaa valolle, hän ei havaitse yhtään mitään; että hänen silmänsä

vaativat jonkin verran aikaa harjaantuakseen kokeiluissa: mutta ne kokeilevat omin päin, ilman tuntoaistin apua ja oppivat eivät ainoastaan erottamaan värejä, vaan myös esineiden hahmot ainakin pääpiirteissään» [27, 1, 355]. On sanottava, että Diderot on osaksi oikeassa, sillä uusimmat psykologiset tutkimukset⁹ todistavat siitä, että käsi tosin osallistuu näköhahmon syntyprosessiin, mutta ei tuntoaistimuksen elimenä (kuten Locke ajatteli), vaan toimivana elimenä; kyseinen ero on luonteeltaan periaatteellinen.

Diderot etsi tiedostusprosessin perustaa. Tämän vuoksi ei hän voinut antaa ainoallekaan aistinelimelle määräävää osuutta. Ihminen siis saa — näin Diderot arveli — aistimuksiensa välityksellä erilaisia havaintoja; tältä pohjalta hänessä syntyy vaikutelmia. Vaikeus on siinä, miten selittää se, että näistä voi syntyä arvostelmia ja käsitteitä. Vaatiihan arvostelman esittäminen monien mielteiden samanaikaista vertailua ja rinnastelua tajunnassa. Silti me miellämme Diderotin mukaan reaalisesti vain yhden seikan kerrallaan. Diderot löytää ulospääsyn siinä, että hän tunnustaa muistin yhdeksi tajunnan olennaiseksi piirteeksi. Muistin ansiosta säilytämme itsessämme aikaisempia, tunteista lakanneita vaikutelmia ja voimme verrata niitä juuri saamiimme uusiin.

D'Alembertin ja Diderotin keskustelussa Diderot kirjoittaa tästä seikasta seuraavasti: »Jos siis olento, joka aistii ja jolla on tämä muistitoimintaan kykenevä organisaatio, yhdistelee saamiaan vaikutelmia, luo tämän yhdistyksen ansiosta historian ja pääsee tietoisuuteen itsestään, niin silloin se voi kieltää, myöntää, päätellä ja ajatella» [11, 271]. Tässä yhteydessä Diderotin mieleen juolahtaa ajatus verrata ihmistä musikaaliseen instrumenttiin, jolla on aistimiskykyä ja muisti ja joka kykenee toistamaan luonnon itsensä sillä aikaisemmin soittamia melodioita.

Käsitteet, joilla ei ole mitään luonnossa, mihin tukeutua, voitaisiin verrata niihin pohjolan metsiin, missä kasvaa puita vailla juuria. Ei tarvita kuin kevyt tuulenpuuska, että tällainen metsä kaatuisi; vastaavasti ei tarvita kuin aivan vähä-

pätöinen tosiseikka, jotta kokonainen käsitysten metsä kellahtaisi kumoon. Tiedemiehen ja filosofin tehtävänä on siirtyminen havainnoista päätelmiin, tosiasioden kokoilusta niiden yhdistelyyn. Järki näyttäytyy tältä kannalta katsoen aina jonakin aistimukseen verrattuna toissijaiselta: me emme Diderotin mukaan johda syllogismeja omasta takaa — ne ovat kaikki luonnon johtamia. Me vain rekisteröimme meille kokemuksesta tutut ilmiöt, joiden välillä vallitsee luonnon antama suhde.

Ja silti ei Diderot olisi ollut valistusmies, jos hän ei olisi tunnustanut järjen ratkaisevaa osuutta. Tämä kuulostaa paradoksilta, ja kyseessä onkin todella aikakauden paradoksi.

Nousten vastustamaan Helvétiusia, jonka mukaan »arviointi merkitsee aistimista» [20, 135], Diderot huomauttaa, että arvostelma ei tuossa muodossaan tunnu hänestä täysin oikealta. Onhan nimittäin niin, että »äly säikähtyneenä tästä kaikkein heikoimpien syiden ja vähäpätöisimpien seurausten loputtomasta ketjusta haraa kyseistä olettamusta (tässä tapauksessa puhe on molekyylien loputtomasta paikanvaihdoksesta. — *T. D.*) sekä muita samankaltaisia olettamuksia vastaan vain sen ennakkoluulon johdosta, ettei aistiemme takana muka olisi mitään ja kaikki loppuisi siellä, missä emme enää näe enempää; nyt kuitenkin muuan pääseikoista, mikä erottaa luonnon havainnoitsijan sen tulkitsijasta on siinä että jälkimmäinen lähtee liikkeelle siitä pisteestä, missä aistit ja instrumentit jättävät edellisen; sen pohjalta, mitä on, hän päättää, mitä vielä pitäisi olla... Jos hän ottaisi vielä yhden askeleen, hän astuisi ulos luonnon piiristä» [27, 2, 209].

Jos nyt todellakin jopa oletus materian yleisestä aistimiskyvystä, sen »sensibiliteetistä» on pelkkää arvailua, jota eivät mitkään havainnot ja kokemukset vahvista, niin miten luonnontutkija ja filosofi silti voisivat tulla ilman sitä toimeen? Ja vaikka näyttäisikin siltä, että arvailut, hypoteesit, oletukset rakentuvat täysin tosiasiapohjalle, niin silti järki on jonain hetkenä tempautunut irti tältä pohjalta, sillä muutenhan kyseessä eivät olisi hypoteesit, vaan ankarat todistelut.

Vaikuttaa siltä, että Diderot yhtyy täysin siihen Helvétiusen vakaumukseen, että »on edettävä kokemuksen jäljessä, ei koskaan riennettävä sen edelle», mutta häntä vaivaavat kysymykset: »Eikö kokemus ole sattumanvaraista? Eikö koetta usein edellä jokin ennakko-oletus, jokin analogia, jokin ajatusjärjestelmän idea, miäkä kokeen pitäisi vahvistaa tai kumota?» [11, 598]. Eikö järki tällaisissa tapauksissa käy ennen havaintoja ja aistimuksia?

Lopuksi Diderot tekee johtopäätöksen: järkemme käyttää hyväkseen kaikkia aisteja. Näyttää siltä, että järki vaikuttaa aisteihin, säätelee niitä, ja etteivät hypoteesit kumpua välittömästi aistimuksista; ne ovat siis niistä irrallisia ja osoittavat järjen itsenäisyyden. Siispä aistimukset ovat alkuperäisiä, järki toissijainen — ja järki on alkuperäinen, aistimukset toissijaisia. Tämä on juuri se ristiriita, mikä Diderotin estetiikassa muotoillaan luonnon jäljittelemisen ja taiteilijan sepitteen välisenä antinomiana. Sen löytäminen merkitsee järjen »vaikeuksien» paljastamista.

Asetetut kysymykset jäivät Diderotille »ikuisiksi arvoituksiksi», mutta tässäkin näyttäytyi hänen paremmuutensa moniin muihin ajattelijoihin, jotka eivät edes panneet merkille tämäntapaisia vaikeuksia. La Mettrie esimerkiksi piti aivan oikeana sitä, että ihminen tosin eroaa eläimestä, mutta silti »hullu tai idiootti on eläin ihmisen hahmossa, kun taas apina, jolla on älyä, on pieni ihminen hieman muuntuneessa muodossa» [25, 187]. La Mettrie määrittelee ihmisen ensin koneeksi ja varustaa hänet sitten mutkattomasti älyllä ja aisteilla asettamatta lainkaan kysymystä niiden olemuksesta. »Koneena oleminen, tunteminen, ajatteleminen, kyky erottaa hyvä pahasta samoin kuin sininen keltaisesta, sanalla sanoen, syntyminen järjellä ja pysyvällä moraalivaistolla varustettuna ja samalla pelkkänä eläimenä oleminen — siinä ei ole sen enempää ristiriitoja kuin siinä, että voi olla apina tai papukaija ja kykenee antautumaan nautinnoille», hän kirjoittaa [25, 186].

Diderot ei omaksu tällaista »yksinkertaista» ratkaisua.

Kun materia varustetaan aistimiskyvyllä, on tietenkin edellytettävä, että myös marmori tuntee, mutta jos tämän seurauksena palauttaa marmoriveistoksen ja ihmisruumiin välisen eron »pelkkään organisaatioon», niin silloin on välttämättä vielä selvitettävä, piileekö näissä sanoissa liian paljon, jolloin nämä muodot on tunnustettava samankaltaisiksi, vai päinvastoin liian vähän, jolloin ne on sijoitettava luonnon eri alueille.

Kun Diderot kehittelee evoluutioajatuksia ja hahmottelee kuvan elävän organismin kehityksestä sekä yhden lajin toiseksi muuttumisesta lähtien siitä, että on olemassa vain yksi substanssi, niin hän erottaa homogeenisen materian sisällä heterogeeniset yksiköt ja luonnehtii siis evoluution kehitysprosessiksi. Hän on vakuuttunut siitä, että preformaatioteoria on väärässä — tällä tarkoitetaan ajatustapaa, jonka mukaan eliöt ennakoita valmiiksi muodostettuja muna- tai siittiösoluissa, ja esimerkiksi ihminen vain suurenee ikää vastaaviin mittoihin. Hän sanoo ettei ole mitään tätä näkökantaa virheellisempää. Aluksi ihminen Diderotin mukaan »ei ollut mitään», sitten hän muuttui tuskin havaittavaksi, äärimmäisen pienistä molekyyleistä muodostuneeksi pisteeksi, molekyyleistä, jotka olivat hajaantuneet isän ja äidin vereen ja kudostesteeseen; vasta tämän jälkeen ihminen alkaa saada sen muodon, mikä hänellä havaitaan olevan syntymähetkellä [ks. 5, 103].

Eivät vain yksittäiset olennot eroa periaatteellisesti toisistaan, vaan myös kukin laji muodostaa uuden laatumääreen eli kvaliteetin, joka on syntynyt pitkäaikaisten muutosten tietä. Kauan ennen Darwinia Diderot esitti kehitysoppiin viittaavia ajatuksia, mutta nojautui tässä ennen kaikkea hypoteeseille: »Jos oliot muuttuvat vähittäisesti tuskin havaittavien vaiheiden kautta», kirjoittaa hän vuonna 1754, »niin ajan, joka ei pysähdy, täytyy loppujen lopuksi synnyttää mitä suurin ero hyvin kaukaisina aikoina olleiden, nyt olemassa-olevien sekä tulevana vuosisatoina olevien muotojen välille» [27, 2, 215]. Se, mitä me nyt pidämme luonnonhistoriana, ei

ole muuta kuin yhden ajankohdan sangen epätäydellistä historiaa, hän päättelee.

I. K. Luppol, joka antaa suuren arvon näille Diderotin ajatuksille, kirjoittaa: »Emme tietenkään väitä, että hän pani merkille sen tien, jota pitkin Lamarck ja Darwin etenivät. Asian ydin on siinä, että näiden tiedemiesten tiet olivat erilaisia; heitä lähensi toisiinsa ainoastaan transformismin idea. Silti sanomme, että lamarckismin, ja, mikä on vieläkin kiintoisampaa, darvinismin aatteita esiintyy jo Diderotin maailmankatsomuksessa» [44, 215].

Silti siirtymäprosessin perusteet jäävät Diderotin mielestä epäselviksi, »varsinkin niiden hypoteesissa, jotka eivät myönnä kuin yhden substanssin ja selittävät ihmisen tai eläimen muodostumisen *lukuisten aistivien molekyylien jatkuvalla lisääntymisellä*» (kursivointi minun. — *T. D.*) [11, 306]. Koko vaikeus on Diderotin kannalta katsoen siinä, miten ratkaista, onko mahdollista (ja jos on, niin miten) kytkeä uuden lajin (tai jokaisen yksittäisen olennon) syntyprosessi perustana jo olevien monien (samankaltaisten) osasten jatkuvaan yhteenliittymiseen. Koska hän ei löydä muuta tietä kuin tämän, jota noudattaen kaikki eroavuudet olisivat voineet syntyä, niin hän kallistuu käsittämään evoluution materian keskeytymättömäksi kiertoliikkeeksi, missä heterogeenisuus »kumoutuu» aina siinä määrin että kaikkalainen yksilöllisyys häviää.

»Luonnossa ei ole mitään pysyvää...», kirjoittaa Diderot tässä yhteydessä. »Jokainen olio on enemmän tai vähemmän jotakin oliota, enemmän tai vähemmän maata tai vettä, tai ilmaa, tai tulta, enemmän tai vähemmän tätä tai tuota luonnon valtakuntaa... Ei ole mitään, mikä kuuluisi jonkun yksittäisen olion olemukseen... ei todellakaan, sillä ei ole ainoatakaan laatumäärettä, mihin jokin olio ei olisi osallisena... Ja te puhutte yksilöistä, filosofiparat!... Mitä te haluatte sanoa yksilöillänne? Niitä ei ole, niitä ei tosiaan lainkaan ole... Ei ole kuin yksi ainoa suuri yksilö, joka on kokonaisuus. Tässä kokonaisuudessa, kuten koneessa, kuten missä tahansa

eläimessä, on jokin osa, mitä te kutsutte sillä tai sillä nimellä; mutta antaessanne yksilön nimen tälle kokonaisuuden osalle toimitte yhtä virheellisesti kuin jos nimittäisitte yksilöksi linnunsiipeä tai siiven sulkaa...» [11, 312].

Ongelma jää Diderotilla ratkaisemattomaksi. Kysymykset siitä, miten uusi materian laji muodostuu ja mitä se on erityisenä kokonaisuutena, eivät vaimene. Miten on mahdollista, että materia ei ole yhtenäistä, vaan joko elävää tai kuollutta? Substanssi olisi yhtä ja samaa, nimittäin aistivaa materiaa, mutta miten nuo periaatteessa erilaiset muodot syntyvät? »Ovatko mallit siis muotojen periaatteita? Mikä tällainen malli on? Jotain todellista ja ennakkoon olemassaolevaa vai merkitseekö se vain elävän, joko elävään tai kuolleeseen materiaan kytkeytyneen molekyylin järjellä tavoitettavia rajoja, joita määräävät kaikkiin suuntiin vaikuttavan energian suhteet kaikilta suunnilta tulevaan vastukseen? Jos malli on todellinen ja ennakoita olemassaoleva, niin miten se muotoutuu?» [27, 2, 220]. Jos nimittäin ei ole selvää, mitä merkitsee itse tuo toiseksi muuttumisen prosessi, koska kerran materia on homogeenista, niin silloin mahdollisesti on olemassa ennakoita annettuja muotoja. Ongelmaksi jää kuitenkin edelleen se, että on selitettävä materian heterogeenisuuden idean avulla miten ne ovat ilmaantuneet.

Materia, joka synnyttää äärettömän monimuotoisuutensa — ja materia, joka on tuomittu kiertämään yhdessä ja samassa olemisen piirissä; liike jo tapahtuneen toistona — ja liike uuden, toisenlaisen ilmenemisenä; evoluutio uusien lajien syntyprosessina — ja evoluutio kyvyttömyytenä astua ulos vähittäisten muutosten ketjusta; kokonaisuus, joka muotoutuu samankaltaisten molekyylien ulkoisesta yhdistämisestä — ja kokonaisuus, jota ei voi palauttaa osiinsa, — tässä on dilemmoja, joita Diderot puki paradoksien hahmoon.

Esitettäessä loppuarviota Diderotin varsinaisista filosofisista katsomuksista on vielä kerran todettava, että hän oli valistusmiesten filosofian, ranskalaisen materialismin, tunnettu edustaja. Koska hänen ajattelussaan oli kuitenkin niitä

ominaispiirteitä, joista olemme edellä puhuneet, hänen onnistui löytää ristiriitoja materian, liikkeen, välttämättömyyden, kokonaisuuden jne. käsitteistä. Nämä ristiriidat jäivät hänelle itselleen käsittämättömiksi, mutta niiden löytämisen ansiosta hän kykeni tietyssä mitassa voittamaan ranskalaisen materialismin dogmaattisuuden ja metafysisyyden sekä asettamaan kysymyksiä, joita ei sen puitteissa voitu ratkaista. Diderotin soveltaman päättelytavan erikoislaatua me olemme luonnehtineet »paradoksaalisuudeksi» (Diderot itse nimitti sitä »paradoksin metodiksi»), joka ilmeni — osin vailla tietoista aikomustakin, seurauksena hänen epätavallisesta lahjakkuudestaan sekä filosofisen ja taiteellisen ajattelun harvinaisesta yhdistymisestä, mutta osin myös tieteen tahtoen — — pyrkimyksessä etsiä kohteesta ristiriitoja, tai toisin ilmaisten, tutkia kohdetta kahdelta suoraan vastakkaiselta näkökannalta.

Seurauksena siitä, että — kuten Engels totesi — 1770-luvun filosofiaan siirrettiin mekanistisen luonnontieteen tutkimusmenetelmiä, sen teoreetikot pitivät loogisena ja oikeana ajattelutapaa, joka sulki ristiriidan pois valitsemalla kahdesta ristiriitaisesta mahdollisuudesta vain toisen. Näyttäisi siltä, että tässä tapauksessa ei ristiriidalle enää lainkaan jäisi tilaa. Itse asiassa ristiriita on tällöinkin olemassa ja se tulee myös tunnustetuksi, mutta erityisessä, kielteisessä muodossa — sitä koskevan kiellon, sen mahdottomuuden muodossa. Vastakkainen asettamus on siis toisin sanoen joka hetki läsnä, mutta annetun tilanteen ulkopuolella. Tällaisen ajattelutavan paradoksaalisuus on siinä, että kun argumentaatio minkä tahansa johtopäätöksen puolesta ammennetaan tyhjiin, törmäämme sen ääripisteessä yllättäen väitteeseen, joka on täysin päinvastainen kuin se, minkä puolesta on esitelty todisteluja.

Diderotin ansio onkin juuri siinä, että hän löysi aikansa logiikasta ristiriitoja ja osoitti, että materialistien ainoana totena pitämään periaatteeseen »joko — tai» sisältyy myös loppujen lopuksi »sekä — että». Käy ilmeiseksi, ettei vastak-

kaisuus sijaitse annetun ulkopuolella, vaan sen rajalla, ts. sen omassa ääripisteessä. Diderot saattoi tämän johdosta käsittää, miten luonnontieteellinen ajattelu eroaa filosofisesta: luonnontutkija vaatii aina yksiselitteistä johtopäätöstä, filosofi puolestaan käsittää, että tämä on illuusio, että minkä tahansa ristiriidattomuuden takana piilee paradoksaalisuus. Kun valinta kahdesta vastakkaisuudesta on jo suoritettu ja prosessi on »sammunut tulokseensa», näyttää siltä, ettei ristiriitaa yleensäkään voi olla ja tieto rakentuu alati ankarana yksiselitteisenä. Diderot alkaa tajuta sen, että näin ei ole ja ettei ristiriitoja voi sivuuttaa.

Kaikki edellä sanottu antaa aiheen väittää että Diderotin paradokseissa on 1700-luvun ranskalaisen materialismin mekanismin salaisuus. Niissä tulee meidän nähdäksemme ilmaistuksi sellainen koko tämän kauden ajattelulle ominainen ristiriidan muoto kuin antinomia.

Kantille antinomat todistivat siitä, että ihmisjärki on ylittänyt sille asetetut rajat. Diderotille paradoksi syntyy silloin kun teesin todistus on viety loogiselle äärirajalleen ja se siis törmää siihen, mikä on sen ulkopuolella — vastakohtaansa. Samoin kuin Kantilla, myös Diderotin useimpien paradoksien pohjalla piilee absoluuttisen välttämättömyyden ja absoluuttisen satunnaisuuden, välttämättömyyden ja vapauden välinen ristiriita. Samoin kuin Kantin *Puhtaan järjen kriitikissä*, myös Diderotilla ristiriita aukeaa nähtäväksemme silloin kun ekstrapoloimme jo tuntemamme ja löytämämme ääretömään ja tuntemattomaan. Kuitenkin Kant puhuu tässä yhteydessä »tiedostamattomasta» (jota on mahdotonta tiedostaa), Diderot taas tuntemattomasta, epävarmasta, mutta jossain olemassaolevasta, mikä avautuu meille täysin lainmukaisen hypoteesin ansiosta.

Koska paradoksi on historiallisesti ensimmäinen, vielä kehittymätön antinomian muoto, niin logiikan kulku on Diderotilla toinen kuin Kantilla. Diderot asettaa pääpainon sille, että teesin todistus tuo aina vääjäämättä mukanaan antiteesin, Kant taas rakentaa itse teesin todistuksen antiteesin

pohjalta. Diderot päätyy päinvastaiseen, kun Kant taas aloittaa päinvastaisesta. Kant siis vie loppuun sen, minkä Diderot aloitti.

Usein »paradoksaalisuus» yllättää Diderotin aivan äkkiarvaamatta, mikä saa hänet ajattelemaan elämän monitahoisuutta ja mahdottomuutta palauttaa sitä mihinkään tiukkaan kaavaan. Juuri siksi, että paradoksi loogiselta kannalta katsoen on kehittymätön muoto, missä ajatus tulee kuvatuksi omassa elävässä kehityksessään, omassa alituisessa keskeneräisyydessään, juuri siksi siinä voidaan havaita ei vain antinomisen ajattelun, vaan myöhempienkin loogisten ajatuskulkujen ituja.

Sanotun pohjalta on mahdollista vetää yhtenäinen filosofisen kehityksen linja Diderotista Kantiin, ranskalaisesta valistusajattelusta klassiseen saksalaiseen filosofiaan.

3. IHMINEN ON SITTEKIN LUONNONOLENTO!

Valistusajattelijoiden kehittelemien yhteiskuntauudistusten perustana oli, kuten jo totesimme, »luonnollisen ihmisen» käsite. 1700-luvulla tällä ymmärrettiin atomisoitua, yhteiskunnan ulkopuolella olevaa, mutta silti kaikilla inhimillisillä piirteillä varustettua yksilöä. »Robinsonadin» teoriaa eli näkemysjärjestelmää sellaisesta eristetyistä yksilöistä kuin Robinson, joka on täysin riippumaton kaikista muista ihmisistä, täydennettiin tuohon aikaan teorialla yhteiskuntasopimuksesta, sillä 1600—1700-lukujen valistusajattelijoiden (ei vain ranskalaisten, vaan myös englantilaisten) mukaan kukin ihminen voisi kyllä tulla toimeen ilman toisia, mutta ajan mittaan hän alkaa käsittää yhteisöllisen elämän edut ja yhtyy muihin ihmisiin tietoisesti tehdyllä sopimuksella. Tässä sopimuksessa hän sitoutuu asettamaan yhteiskunnan intressit omien henkilökohtaisten etujensa yläpuolelle sekä luopuu vapaaehtoisesti vaatimuksista, jotka ovat haitaksi muille.

Näihin käsityksiin yhtyivät kaikki 1600—1700-lukujen

vähänkin huomattavat ajattelijat. Kritisoidessaan näitä puolta vuosisataa myöhemmin Marx pyrki ennen kaikkea ymmärtämään sen maaperän, mistä nuo ideat kasvoivat esiin. Niiden virheellisyys piili Marxin mukaan siinä, että ne alkavat yksittäisestä yksilöstä, kun elävässä todellisuudessa sen sijaan ihminen voi aivan alusta lähtien olla olemassa ja kehittyä vain ihmisyhteisössä. Marx toteaa, että yksilön muotoutuminen ilman yhteisöä on samanlainen mahdottomuus kuin kielen kehitys ilman yhdessä eläviä ja keskenään puhuvia ihmisiä. Itse »robinsonadin» teoria saattoi Marxin mukaan syntyä vasta riittävän korkealla yhteiskuntakehityksen tasolla; se vastasi yksilöiden tosiasiallista »atomisoitunutta» olotilaa porvarillisessa yhteiskunnassa.

Kapitalismi vaatii yhteiskunnan kaikkien jäsenten tasa-arvoisuuden perustelua, mikä olisi mahdollistanut jokaiselle ihmiselle hänen työvoimansa vapaan käytön, ja perustaa tälle juridiselle tasa-arvoisuudelle porvariston ideologit etsivät luonnollisesta tasa-arvosta, joka astui jumalan säätämän eriarvoisuuden sijaan. Porvarillisen vallankumouksen aattona eläneiden ihmisten mielestä oli aivan oikein väittää, että koska kaikki ihmiset ovat eläimiä, joilla on syntymästään saakka suunnilleen samanlaiset elimet ja fysiologiset vaatimukset, on heidät kaikki tunnustettava yhteiskunnan tasa-arvoisiksi jäseniksi. Se seikka, että tuohon aikaan oli vielä vallassa säätyhierarkia, oli heidän tulkintansa mukaan väärä, ihmisen olemusta vastaamaton yhteiskuntajärjestys, jonka kumoaminen liittyi valistuksen leviämiseen. Ihmiskuvan muutoksen syyt juontuivat aivan reaalisesta tilanteesta: nouseva luokka, porvaristo, vaati uutta ihmisen ihannetta, ja se luotiin. Tässä ihannekuvassa heijastuivat uuden yhteiskunnan peruspiirteet, niin että ihminen esitettiin siinä eristetyksi luonnonolennoksi, koska esineellisten suhteiden maailmassa kukin yksilö astuu toista vastaan abstraktisti otettuna työvoimana.

Diderotin käsitykset ihmisestä ja yhteiskunnasta eivät ensi silmäykseltä eroa mitenkään hänen aikalaistensa näkemyksistä. Vaikuttaa jopa siltä, että Diderot itse ilmaisi nämä mitä sel-

väpiirteisimmällä tavalla. *Ensyklopedian* artikkeleissa hän määrittelee ihmisen luonnon tuotteeksi, olennoksi, jolla on luonnolliset tarpeensa. Noiden tarpeiden tyydytys tekee ihmisen onnelliseksi ja mahdottomuus tyydyttää niitä onnettomaksi. Kukin ihminen saa syntymähetkellään luonnollisen oikeuden onneen; sen hän tosin voi toteuttaa vain yhteiskunnassa. Tässä Diderot poikkeaa huomattavasta englantilaisesta filosofista Thomas Hobbesista, joka oli katsonut, että luonnontilassa (millä hän ymmärsi yksilön elämää yhteisön ulkopuolella) ihmiset käyvät »kaikkien sotaa kaikkia vastaan». Tämä johtui siitä, että kaikkien ihmisten tarpeet ovat suunnilleen samanlaiset, mutta niiden tyydyttämisen mahdollisuudet ovat pienet. Diderotin mukaan taas luonnontilassakin kukin ihminen erottaa sydämessään täysin selkeästi hyvän ja pahan, ja kukin pyrkii sovittamaan käytöksensä sen mukaiseksi, ts. ei yritä tehdä toiselle sitä, mitä ei halua itselleen. Ei siis tule pitää keskinäistä sotimista luonnollisen (ts. ei-yhteiskunnallisen) tilan vääjäämättömänä tunnuspiirteenä. On päinvastoin myönnettävä, että ihmisen tulee liittyä toisiin ihmisiin, sillä ilman toisia hän saa luonnosta irti liian vähän ollakseen onnellinen. Ihmiset yhdistyvät yhteiskunnaksi ja luopuvat vapaaehtoisesti osasta yksilöllisiä oikeuksiaan saadakseen enemmän. Vaikka ihminen onkin luonnonolento eläinten tapaan, ei oman itsensä rakastaminen voi koskaan tulla hänen tekojensa päämotiiviksi. »Yksittäisiä tahtoja on kaihdettava; ne voivat olla hyviä tai pahoja, mutta yleistahdo on aina hyvä; se ei tee milloinkaan virheitä» [27, 15, 44].

Kaikki, minkä käsitätte, kaikki, minkä keksitte, on hyvää, suurta, ylevää, kaunista, jos se vain vastaa yleistä etua, väittää Diderot. Niissäkin tapauksissa, jolloin yleistahdon merkitys on eri kansoilla ja eri aikakausina ollut erilainen, voidaan aina riittävällä varmuudella arvioida hyvää ja paha, sillä ne on kaiverrettu jokaisen sydämeen, ennen kaikkea vaatimuksena asettaa yleinen henkilökohtaisen edelle. Yleisen edun suosiminen henkilökohtaisen sijasta johtuu yksilön omista intresseistä. Diderot siis näkee yhteiskunnassa erään-

laisen yksilön intressien takuun ja hän määrittelee sen yksittäisten tahtojen ja toiveiden kokonaisuudeksi. Yhtyessään kollektiiviksi ihmiset luopuvat vapaaehtoisesti joukosta vaatimuksiaan ja rajoittavat näin vapaasti itseään välttääkseen keskinäisiä kahnauksia. Kolmantena, sopimusehtojen suoritusta valvovana osapuolena on hallitsija ja muut valtiolliset henkilöt. Näin käy ymmärrettäväksi, että mitä valistuneempi ihmisen olemuksen ja hänen tarpeidensa suhteen monarkki on, sitä parempi on valtiojärjestys ja onnellisempi sen alamaisten elämä.

Diderot väittää, etteivät ihmiset luonnontilassa tunne hallitsijoita, he ovat kaikki tasa-arvoisia ja ovat mahdollisimman riippumattomia. Tämän tilan vallitessa esiintyy vain yhdenlaista alistamista, nimittäin lasten riippuvuus isästään. Mutta ihmiset »havaittivat pian, että mikäli he itse kukin toimisivat oman tahtonsa, voimiensa, riippumattomuutensa mukaan ja antaisivat intohimoilleen esteettömän vapauden, tulisi kunkin yksilön asema paljon onnettomammaksi kuin jos olisi muista eristetty; havaittiin, että itse kunkin oli luovuttava osasta luonnollista riippumattomuuttaan ja alistuttava tahdolle, joka edustaisi koko yhteiskunnan tahtoa ja olisi niin sanotusti sen kaikkien tahtojen ja kaikkien voimien yhteisenä keskiönä ja yhdistymispisteenä. Tällainen on hallitsijoiden alkuperä. Näimme, että heidän valtansa ja oikeutensa perustuvat vain kansan suostumukselle» [27, 20, 13].

Siksi Diderot katsoo inhimillisiä tarpeita parhaiten vastaavan sellaisen yhteiskuntarakenteen, missä kansanedustuksella olisi käsissään lakiasäätävä valta ja se kontrolloisi sen lisäksi toimeenpanoelimiä, muun muassa kuningasvaltaa. Paras valtiomuoto oli hänestä parlamentaarinen tasavalta, missä kuningas ei olisi juuri muuta kuin sen presidentti. Diderot siirtyy siis valistuneesta yksinvaltiudesta parlamentaariseen tasavaltaan; ensimmäinen on hänen mukaansa jälkimmäisen valmistelemaa vaihetta.

Tällaisia olivat vallankumousta edeltäneen ajan valistusmiesten näkemykset, joihin Diderot yhtyi. Näiden yleisten

ja näköjään kiistämättömien, kaikkien ihmisten oikeutta onneen julistavien muotoilujen takaa Diderot onnistui havaitsemaan pinnalla näkymättömiä ristiriitaisuuksia ja erimielisyyksiä yksilön ja yhteisön välillä — vaikka näiden intressien piti kaiken järjen mukaan vain täydentää toisiaan.

Kuten jo edellä on todettu, »luonnollisen» käsite sulki sitä lähemmin tarkasteltaessa (mihin Diderot siis ryhtyi) sisäänsä paradoksaalisuuden: yhtäältä nimitettiin luonnolliseksi ihmiseksi sitä, jota käyttäytymisessään määräsivät ruumiin organismin fysiologiset tarpeet. Tämän lisäksi oli selvää, ettei ihminen ole pelkkä luonnonolento, ei pelkkä eläin, ja ettei hän käyttäydy luonnonmukaisesti lähtiessään pelkästään omista intresseistään, vaan vasta silloin kun hän saattaa ne sopusointuun yhteiskunnan intressien kanssa.

»Luonnollinen» osoittautuu puhtaan yksilölliseksi ja tässä mielessä alkuvoimaisen tiedostamattomaksi, mutta toisaalta myös joksikin täysin päinvastaiseksi — yksilöllis-tietoiseksi, ei siis vain ruumiilliseksi, vaan myös järjenmukaiseksi ja siksi sosiaalisen luonteensa määräämäksi. Sikäli kuin »luonnollisen ihmisen» käsite muodostaa valistusajattelijoiden näkemysten perustan, sikäli kyseinen antinomia on samalla aikakauden kaikkien muiden loogisten ongelmien lähde.

Nähdessään yksilössä yhteiskunnan muodostamisen lähtökohdan Diderot löytää ihmisten yhteenliittymisen syyn luontoa vastaan käytävän taistelun välttämättömyydestä: ihmiset liittyivät yhteiskunnaksi aivan kuin heikot eläimet, jotka kerääntyvät laumaksi ja antautuvat näin vaistojaan johdettaviksi. Jos luonto huomenna tyydyttäisi kaikki ihmisen tarpeet, niin yhteiskunta hajoaisi heti paikalla.

Mitä yhteiskuntatila on, kysyy Diderot ja vastaa: se on sopimus, joka lähentää, yhdistää ja sitoo keskenään monet siihen asti erillään olleet olennot. Se joka syvällisesti pohtii sekä kyseistä villiä tilaa että kyseistä yhteiskuntatilaa, vakuuttuu pian, että ensiksi mainittu on välttämättä viattomuuden ja rauhan tila, jälkimmäinen taas sodan ja rikoksen tila.

Niin kuin näkyy, Diderot ei yhdy Hobbesiin, mutta hän

ei voi myöskään yhtyä Rousseauin näkemykseen, jonka mukaan villiä tilaa olisi suosittava sivilisaation kustannuksella, koska sivistys muka turmelee ihmisen: »Eivät kaunotaiteet ole turmelleet tapoja eivätkä tieteet ole rappeuttaneet ihmisiä», vastaa Diderot poleemisesti Rousseauin tunnettuun teesiin. »Kunhan tutkittte vähäsen historiaa, havaitsette, että tapojen rappio on aivan muiden syiden aiheuttamaa. Vain näiden syiden seurauksena oli maun turmeltuminen, taiteiden alennustila, tieteiden halveksunta, tietämättömyys, typeruus ja barbaarius, eikä edes sellainen barbaarius, josta kansakunta voi selviytyä, vaan sellainen, josta se ei enää pääse ulos» [13, 163].

Ihmisten pulmat ja onnettomuudet eivät Diderotin mukaan johdu sivilisaatiosta sellaisenaan, vaan sen vääristymistä. Vaikka välistä voikin saada vaikutelman, että Diderot samastaa Rousseauin tavoin turmeluksen ja sivilisaation, ei asia todellisuudessa ole niin. Usein hän asettaa kysymyksen, mille on annettava etusija — villiyyden tilalle eli luonnontilalle vai sivilisoituneelle tilalle, ja joka kerta hän taipuu puoltamaan jälkimmäistä. Kuten hän itse sanoo, silkkiin pukeutunut hienostunut pahe on parempaa kuin eläimen taljaan kääriytynyt tylsyys ja julmuus.

Diderotin ja Rousseauin kiistoissa vedetään rajaa eri valistuksen sisäisten tendenssien välille. Rousseau on pikkuporvariston ideologi ja käsittää luonnollisen yksilölliseksi. Diderotille se merkitsee pikemminkin yhteiskunnallis-sivilisoitunutta. Molempien näkemykset ovat silti sisäisesti ristiriitaisia. Tämän osoitukseksi voidaan viitata sellaisiin Diderotin teoksiin kuin *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme* (Helvétiuksen Ihmisestä-nimisen teoksen kumoaminen) sekä *Supplément au Voyage de Bougainville* (Lisäys Bougainvillen Matkoihin).

Louis-Antoine Bougainville julkaisi 1771 kertomuksen matkastaan maailman ympäri, jonka hän ensimmäisenä ranskalaisena oli tehnyt. Siinä kuvailtiin eri kansojen tapoja. Diderot kiinnostui suuresti tästä teoksesta ja vuonna 1772, jolloin hän jo oli muotoutunut täysin itsenäiseksi ajattelijaksi, hän

kirjoitti siihen liitteen, missä asetti tehtäväkseen löytää vertailevan historiallisen analyysin avulla »todellisen» ihmisyh-teiskunnan organisaatioperiaatteet.

Keksityssä vuoropuhelussa eurooppalaisen pappismiehen ja Oru-nimisen tahitilaisten johtajan kanssa paljastetaan kristillisten dogmien järjettömyys, eurooppalaisen sivilisaation turmelus sekä tahitilaisten tapojen puhtaus. Oliko jatkettava elämistä siihen tapaan kuin eurooppalaiset olivat siihen mennessä eläneet, vai olisiko ehkä järkevämpää palata Tahitilla vielä vallitsevaan luonnontilaan? On huomattava, ettei Diderot tässä tapauksessa tarkoita luonnontilalla erakkojen eristynyttä olemassaoloa, vaan yhteiskuntaorganisaatiota, joka ei kuitenkaan ole vääristymien turmiollisen vaikutuksen alainen. Vastaus tähän kysymykseen voi olla vain yksi: tulee elää kuten tahitilaiset elävät. He ovat kyenneet saattamaan sopusointuun kaksi lakikokoelmaa — luonnon lait ja siviililait, kun taas sivilisoituneessa maailmassa niiden välillä on aina kuilu. Tahitilaiset eivät sitä paitsi ole kärsineet kirkollisen moraalin vaikutuksesta, kun taas Euroopassa uskonto aina kiilautuu luonnon- ja siviililakien välille vääristäen kummatkin.

Mitä luonnonlait sitten ovat? Mitä tarkoittaa niiden mukaisesti eläminen? Tahitilainen opettaa eurooppalaista seuraavasti: »Kiinnitä huomiotasi asioiden ja toimintojen luonteeseen, suhteisiisi lähimmäisiisi, käyttäytymisesi seurauksiin oman erityisen etusi sekä yleisen hyvän kannalta. Olet hullu, jos kuvittelet, että maailmankaikkeudessa olisi jotakin, olkoon se taivaassa tai maassa, mitä voitaisiin lisätä luonnonlakeihin tai ottaa niistä pois. Luonnon ikuisena tahtona on, että hyvä on asetettava pahan edelle, yleishyvä erityisen hyvän edelle» [27, 2, 383—384].

Tällaisia siis ovat tosi inhimillisen elämän muuttumattomat ja perustavat prinssiipit: on asetettava hyvä pahan, yleinen intressi erityisen intressin edelle. Nyt kuitenkin herää heti kysymys: kuinka voidaan määritellä, mikä on hyvä ja mikä paha? Diderot vastaa tähän silmää räpäyttämättä aika-

kauden hengen mukaisesti: hyvä merkitsee pyrkimystä mie-
lihyvään ilman toisten ihmisten intressien loukkaamista,
paha taas sitä, että sinulta riistetään mahdollisuudet tähän
pyrkimykseen tai yrität estää sen toisilta. Hyvän ja pahan ero
on muuttumaton ja ikuinen luonnonlaki, joka on kirjoitettu
ihmissydämiin niin syväälle, ettei sitä voi olla tunnustamatta
[27, 16, 3].

On ihmisiä, toteaa Diderot, jotka ovat siinä määrin huonon
kasvatuksen turmelemia ja paheisiin tottuneita, että väittä-
vät, etteivät havaitse hyvän ja pahan eroa. Salassa he kuiten-
kin tiedostavat sen selvästi, koska »hyveen kirjoitusmerkit
on kaiverrettu sieluihimme», ne eivät milloinkaan haalistu
ja ovat yhtä helppotajuisia kuin minkä tahansa tavallisen
taidon säännöt.

Luonto siis tekee ihmisestä hyvän ja siveellisen sijoittaes-
saan hänen sydämeensä selvän käsityksen siitä, mitä hyvä ja
paha ovat. Itse asiassa ihmiset ovat luonnostaan taipuvaisia
ainoastaan hyvään, paha taas on sivilisaation tuotetta, ei
tosin kaikenlaisen vaan vääristyneen, epätoden, valistumat-
toman sivilisaation.

Tahitilaiset elävät täydellisessä sopusoinnussa luonnon
kanssa, ja Diderot jopa väittää, että »lukuun ottamatta tätä
maapallomme syrjäkolkkaa ei missään ole eikä ole ollut todel-
lista siveellisyyttä» [27, 2, 408], eikä sitä ehkä myöskään
tule koskaan olemaan.

Tällaisten käsitysten mukaan ei yhteiskunta näytä muulta
kuin organisaatiolta, joka takaa yksilön luonnollisten (pohjim-
maltaan fysiologisten) tarpeiden tyydyttämisen eikä tarjoa
hänelle mitään sen lisäksi mitä luonto on antanut hänelle
syntymän hetkellä. Kaikki yhteiskunnalliset käyttäytymis-
normit, kaikki siveellisyyperiaatteet, kaikki ihmisten pyr-
kimykset voidaan perustella ainoastaan tällä pohjalla pysy-
tellen, ja kaikki ne toiveet ja tunteet, joita ei voida johtaa
siitä, julistetaan järjettömiksi. »Emme ole syntymässä saa-
neet muuta kuin muiden olentojen kanssa samanlaisen orga-
nisaation», kirjoittaa Diderot, »samat tarpeet, pyrkimykset

samoihin nautintoihin ja yhtäläisen vastenmielisyyden samoja tuskia kohtaan: juuri tämä tekee ihmisestä sen, mikä hän on, ja sen tulisi olla hänelle sopivan moraalin pohjana» [27, 2, 409].

Kaikki ihmisen tunteet, mukaan lukien hänen toisia ihmisiä, myös vaimoa ja lapsia kohtaan tuntemansa rakkaus, kasvavat esiin yhteisen intressin perustalta, ja viimeksi mainittu taas pohjautuu henkilökohtaiselle pyrkimykselle mielihyvään. »Kaikkialla», vakuuttaa Diderot meille tahitilaisen suulla, »missä ihminen on kiinnostunut lähimmäisensä säilymisestä samalla tavoin kuin omasta vuoteestaan, omasta terveydestään, levostaan, majastaan, hedelmistään, hän tekee tämän edestä kaiken, mikä suinkin on mahdollista tehdä. Nimenomaan meidän keskuudessamme kyyneleet kastelevat sairaan lapsen vuodetta; juuri meidän parissamme kannetaan huolta sairaista äideistä; juuri meillä arvostetaan hedelmällistä naista, naimaikäistä tyttöä, täysikasvuista nuorukaista; juuri meillä huolehditaan heidän kasvatuksestaan, sillä *heidän säilymisensä merkitsee aina rikkauden kasvua, heidän häviönsä taas sen vähenemistä*» (kursivointi minun. — *T. D.*) [27, 2, 401—402].

Tahitilla ei ole aviottomia lapsia; jokainen lapsi on toivottu, koska hänessä nähdään määrätty osamäärä yhteiskunnallista rikkautta ja hänestä kasvaa uusi työntekijä. Tahitilla ei ole laittomia suhteita — kaikki suhteet ovat laillisia, koska lapset tulevina työläisinä ovat ensisijainen yhteiskunnallinen tarve.

Kaikki nämä väitteet tuntuvat Diderotista tosilta ja järkeviltä. Mutta kuinka suhtautua niihin tunteisiin, jotka eivät millään muotoa johda rikkauden kasvuun? Jotka eivät lainkaan liity hyötyyn, eivät henkilökohtaiseen eivätkä yhteiskunnalliseen? Onko esimerkiksi rakkaus ilman lapsensaannin halua mahdollista, vaikkapa rakkaus naiseen, jonka tiedetään olevan hedelmätön? Tässä kohdin alkavatkin valistuksen ylevät aatteet paljastaa — Diderotin kynän niitä ahdistaessa — laskelmoivan, puhtaasti porvarillisen näköalansa, ja »luonnon-

mukaisuus» osoittautuu epäinhimillisyydeksi: rakkaus naiseen, joka ei voi saada lapsia, samastetaan Tahitilla irstailuun ja on kielletty. Rikoksesta kiinni saadut joko lähetetään raskaisiin töihin tai alistetaan orjiksi.

Käykin ilmi, että »luonnollisten» villien ja sivilisoituneiden ihmisten tunteet eivät eroakaan toisistaan yksinomaan ensin mainittujen eduksi. Tahitilla mustasukkaisuus on lähes tuntematonta, mutta yhtä vähän siellä tunnetaan myöskään aviollista hellyyttä ja äidinrakkautta — näitä kahta, Diderotin sanoja käyttääksemme, mahtavaa ja suloista tunnetta. Diderot on yhtyvinään tahitilaiseen, kun tämä vakuuttaa eurooppalaiselle papille, että he ovat »korvanneet sen toisella verrattomasti voimakkaammalla ja kestävämmällä tunteella, intressillä» [27, 2, 401], ja että »rakkauden intohimo, kun se palautetaan yksinkertaiseen fyysiseen haluun, ei aikaansaa sellaisia hankaluuksia, kuin eurooppalaisilla» [27, 2, 407]. Näiden asettamusten totuudellisuuteen Diderot suhtautuu epäillen jo alun alkaen, ja se saa hänet vastustamaan Helvétiusta, joka oli tehnyt intressin periaatteesta oman filosofisen uskon-tunnustuksensa.

Vuonna 1758 anonyymisti julkaistu Helvétiuksen teos *Ymmärryksestä* suututti miltei kaikkien tuonaikaisten ranskalaisten yhteiskuntakerrosten edustajat. Jo kaksi viikkoa ilmestymisensä jälkeen se kiellettiin ja myöhemmin parlamentti tuomitsi sen poltettavaksi. Samanaikaisesti kiellettiin myös *Ensyklopedia*, koska Ranskan kanneviskaali de Fleury havaitsi näiden kahden maineikkaan teoksen välisen aatesukulaisuuden. Siitä huolimatta myös monet ensyklopedistit olivat — yllättäen — tyytymättömiä Helvétiuksen teokseen. Rousseau lisäksi, joka tosin oli julkisesti katkaissut välinsä *Ensyklopediaan* jo vuoden 1757 jälkeen, siihen suhtautuivat kielteisesti Voltaire, Grimm ja monet muut. Aiemmat aatetoverit eivät suinkaan arvostelleet Helvétiusta siksi, että hän yritti rakentaa valtioteorian ja etiikan aivan uudennlaiselle, ei-uskonnolliselle pohjalle, eivätkä siksikään, että Helvétiuksen ihmiselämän keskiöön sijoittama hyödyllisyyden periaate loi

liian räikeää valoa porvarillisen yhteiskunnan perustuksille. Näin tapahtui ennen kaikkea siksi, että Helvétiuksen yritykset paljastivat sen valistusmiesten katsomusten tendenssin, joka uhkasi kumota heidän lähtökohta- ja perusasettamuksensa. Toisin sanoen Helvétius paljasti tahtomattaan valitusaatteiden ristiriitaisuuden. Ensimmäisiä, joka käsitti tämän, oli Diderot, ja tämä onnistui hänelle siksi, että tutkimusperiaatteensa ansiosta hän saattoi rientää Helvétiuksen asetusten edelle ja tehdä niistä kaikki johtopäätökset, saada tämä ikään kuin viemään katsomuksensa loppuun saakka ja näkemään omien päätelmiensä paradoksaalisuuden. Ja ennen kaikkea Diderot menettelee näin »intressin» käsitteen kohdalla.

Molemmilla Helvétiuksen teoksilla — *Ymmärryksestä* ja *Ihmisestä* (joka oli kirjoitettu 1772 mutta jota ei tekijänsä eläessä julkaistu) — on yksi yhteinen perusidea: Helvétius todistaa, että nimenomaan intressi on sekä kokonaisten valtojen että yksittäisten ihmisten liikkeelle panevana vaikuttimena.

Täysin valistuksen lähtökohtateesiin yhtyen Helvétius väittää, että »mielihyvä ja mielihäviö ovat henkisen maailman ainoita liikevoimia» ja että »itsensä rakastaminen on ainoa pohja, jolle voi laskea hyödyllisen moraalin perustan» [19, 302]. Tämä näyttää totuudenmukaiselta: eihän ihminen voi rakastaa toisia enemmän kuin itseään. Itsensä etusijalle asettaminen on luonnon sanelemaa, ja pyrkimys nautintoon johtuu sekin halusta tyydyttää luonnollisia, fysiologisia tarpeita. Vain tältä pohjalta syntyvät intohimot, jotka voivat johtaa paheisiin tai hyveisiin.

Ihmisluntoa ei mitenkään käy muuttaminen, ja ihminen pysyy hyveellisenä vain siinä tapauksessa, ettei häntä pakoteta uhraamaan henkilökohtaisia intressejään yhteiskunnan eduille. Tästä johtuen ei Helvétius näe lainsäätäjän tehtävää siinä, että kukin ihminen määrättäisiin tekemään sitä, mikä on hänen henkilökohtaisten toiveidensa, ts. omien intressiensä vastaista (vaikka se oikeutettaisiinkin erilaisilla painavilla

yhteiskunnallisilla syillä), vaan siinä, että hyve yhdistettäisiin henkilökohtaiseen etuun siten, että se olisi edullista yksityiselle henkilölle.

Helvétius kirjoittaa: »Lait, mikäli näin voidaan sanoa, sysäävät meitä paheisiin sillä, että yhdistävät nämä usein nautintoihin; lainsäätäjän suuri taito piileekin juuri siinä, että hän osaa erottaa ne siten, että pahantekijän rikoksesta saama hyöty olisi aivan eri luokkaa kuin kärsimys, joka häntä siitä uhkaa» [19, 494].

Mieleen tulevat etsimättä Rameaun sanat: jos hyve sattumalta johtaisi rikkauteen, niin hän olisi kaikkein hyveellisin ihminen! Ikään kuin jatkona näille sanoille Helvétius kirjoittaa edelleen, että »moralistien jatkuvat nuhdesaarnat ihmisten pahuutta vastaan todistavat, kuinka vähän he tuntevat ihmisiä. Ihmiset eivät ole huonoja, he vain seuraavat omia intressejään. Moralistien parku ei tietenkään muuta tätä henkisen maailman kannustinta» [19, 96—97].

Helvétiuksen tragedia oli siinä, että häntä vastaan kääntyivät lähes kaikki hänen siihenastiset aatetoverinsa, vaikka hän oli vain vienyt loogiseen päätökseensä muutamia valistuksen lähtökohtaedlytyksiä. Eihän Helvétius johtanut intressin teoriaa mistään muusta kuin »luonnollisen ihmisen» käsitteestä. Ystävät tuomitsivat Helvétiuksen siitä, että tämä asetti henkilökohtaisen intressin yleisen edun yläpuolelle, mutta tämä vastasi täysin sitä valistusajattelijoiden kantaa, jonka mukaan yksilöllä on luonnostaan oikeus tarpeidensa tyydytykseen ja yhteisö ainoastaan antaa takeet tämän saavuttamiseen. Enemmänkin, ihmiset yhdistyvät yhteiskunnaksi vain yksityisten päämääriensä vuoksi, joten yhteiskunnan intressit voidaan oikeutetusti johtaa yksityisistä. Se, että Helvétius johti kaikki siveysnormit henkilökohtaisesta etupyyteestä, vastasi myös valistusajattelijoiden peruslähtökoh-
tia, ja eikö Diderot puolustanutkin tätä *Lisäyksessään Bougainvillen Matkoihin?*

Asian ydin oli kuitenkin siinä, että viedessään tämän näköjään kaikkien mielestä epäämättömän edellytyksen äärimmäi-

sille loogisille rajoilleen Helvétius osoitti sen olevan ristiriidassa ajan kasvatuksen ja valistuksen merkitystä koskevien näkemysten kanssa, yleisen intressin ensisijaisuudesta yksityiseen nähden jne. kanssa.

Onhan niin, että jos tunnustetaan kunkin ihmisen pyrkimys tarpeidensa tyydyttämiseen järkevaksi ja luonnolliseksi, ei voida välttää sitä, että henkilökohtainen etupyyde saattaa hänet väheksymään muiden ihmisten intressiä, jopa toimimaan sitä vastaan — ja usein näin käykin. Voidaanko ihmistä pakottaa luopumaan haluistaan? Onko se tarpeen? Miten valistus voi tässä tapauksessa olla hyödyksi?

Helvétius itse ei tosin aseta tällaisia kysymyksiä, mutta hän saattaa lukijan silti niiden eteen. Diderot asettaa ne kiitos kykynsä kehitellä näkemyksiä äärimmäisyyksiin. Valistuksen näennäisen yhtenäisen näkemys jakautuu yllättäen kahteen toisiinsa nähden täysin sovittamattomaan linjaan. Niinpä, jos aiemmin pidettiin oikeana sitä, että valistuksen välttämättömyys on täydessä sopusoinnussa ihmisen alkuperäisen luonnonmukaisuuden kanssa, joten kasvatuksen tehtäväksi jää vain itse kunkin sydämessä olevan luonnon äänen kuunteleminen ja kuullun rehellinen täytöntöönpano, niin nyt tuo yksinkertainen kysymys: missä on pahan syy? repäiseekin kuulun luonnon ja kasvatuksen, yksilön ja yhteiskunnan välille.

Jos nimittäin luonto on aina tosi ja hyvä, ja paha juontaa juurensa sivilisaatiosta (joskaan ei järjellisestä, niin ainakin vääristyneestä), niin silloin se, että ideat voivat näin voimakkaasti vaikuttaa luonnollisiin taipumuksiin ja vääristää niitä, antaa aiheen epäillä luonnon ensisijaisuutta. Jos sen sijaan kaikki paha on »luonnosta», niin voiko kasvatusta silloin voittaa sitä? Ensisijaisena luonnon tulisi olla jotain kiistämättömyyttä ja lähtökohdan tarjoavaa; vaikka sen ajaisikin ovesta ulos, lentää se ikkunasta takaisin sisään, totesi Diderot.

Alkaa kehkeytyä se johtopäätös, että luonto ja sivilisaatio, valistus, ovat koko ajan olemassa kahdella eri tasolla: jos ihminen on hyvä, ei häntä ole aihetta kasvattaa; jos hän on paha, ei häntä voi kasvattaa. Jos taas alun alkaen lähdemme kasva-

tuksen välttämättömyydestä, on meidän tunnustettava, ettei luonto määrää ihmisen kehitystä ja elämää eikä sitä tule ottaa peruslähtökohdaksi.

Johtopäätöksen, että sivilisaatio yleensäkin vaikuttaa ihmiseen turmiollisesti, teki Rousseau. Tämä oli täysin valistuksen hengen mukaista, vaikka Rousseau riitaantuikin monen ystävänsä kanssa tästä syystä. Kaikki tämä on kuitenkin vasta yksi asian puoli. Toisena puolena on se, että valistuksen filosofiassa nämä molemmat vastakkaiset asettamukset todellakin edellyttävät myös toisiaan, sillä luonto tarvitsee täydennykseen valistusta ja päinvastoin. Sillä nimenomaan todellinen sivilisaatio, todellinen valistus saa aikaan — näin valistusmiehet väittävät — luonnon antamien lahjojen kukoistuksen ja luonnollisten tarpeiden kehityksen. Ilman toisten ihmisten tukea ei yksilö milloinkaan saavuttaisi vapautta, työn iloa, halujensa tyydytystä.

Diderot näki asian molemmat puolet ja yritti omantunnon-tarkasti koetella kumpaakin näkökantaa, jotta selviäisi, mikä niistä tulisi valita. Hän ei kuitenkaan päässyt selvyyteen. Se ei ihmetytä, koska ei voida päästä eroon vastakohdan yhdestä puolesta ja säilyttää toisen. Tämän tunnustaminen edellytti kuitenkin jo toisenlaista logiikkaa kuin mikä oli vallalla valistuksen aikana.

Vieden loogiselle rajalleen asti teesin ihmisen »luonnonmukaisuudesta» (yksilöllisestä luonnonmukaisuudesta) Diderot ryhtyy Helvétiuksen-vastaisessa polemiikissaan kehittämään antiteesiä. Se oli samanaikaisesti polemiikkia oman itsensä kanssa, kuten *Rameaun veljenpojasta* jo on havaittavissa, mutta sama näkyy myös Diderotin kirjoituksesta *Réfutatio suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'Homme* (Helvétiuksen »Ihmisestä»-nimisen teoksen kumoaminen), jonka Diderot laati suunnilleen samoihin aikoihin kuin *Lisäyksensä Bougainvillen Matkoihin*, vuosina 1773—1774.

Vaikuttaa siltä, että Diderot jakoi aikaisemmin Helvétiuksen mielipiteen, että moraalin perustana on yksilön fyysinen luonto, hänen pyrkimyksensä tarpeidensa tyydytykseen, ts.

hänen henkilökohtainen intressinsä. Usein hän puhui tästä miltei samoin sanoin kuin Helvétius. Tästä vakuuttumiseksi riittää, kun verrataan Helvétiuksen edellä esitettyä sitaattia seuraavaan Diderotin toteamukseen: »Mitä tulee moraaliseen pahaan, joka ei ole muuta kuin pahetta tai itsensä asettamista toisten edelle, niin se on välttämätön seuraus tuosta itsensä rakastamisesta, joka on niin olennaista säilymisemme kannalta ja jota vastaan ovat valheelliset saivartelijat niin paljon saarnanneet» [40, 2, 85].

Mutta nyt hän alkaa järjestelmällisesti lukea Helvétiuksen kirjaa ja havaitsee, että hänen on pantava vastaan miltei jokaisen väitteen kohdalla. Hän ajautuu vähitellen ei vain yksityisen intressin kieltämiseen, vaan myös sen epäämiseen, että ihmisen fyysinen luonto muodostaisi hänen elämänsä ja moraalisensa perustan, sillä muussa tapauksessa kaikki varsinaiset inhimilliset ominaisuudet joutuisivat vaakalaudalle.

Niinpä Helvétius julistaa: »Ihminen ei rakasta hyveessä muuta kuin sitä rikkautta ja arvonantoa, minkä se hänelle tuo». Siihen Diderot huomauttaa: »Yleensä ottaen tämä on totta; yksityistapauksissa taas ei ole mitään väärempää kuin tämä väite» [40, 2, 259].

Muista huomautuksista käy ilmi, ettei Diderot ole kovinkaan vakuuttunut Helvétiuksen väitteen oikeellisuudesta, sillä »hyveen kukat» eivät lainkaan kasva fyysisten nautintojen maaperässä, vaan jossain aivan muualla. »Onkohan totta, että fyysinen tuska ja mielihyvä, jotka ehkä ovat eläimen toimintojen ainoat periaatteet, olisivat myös ihmisen toimintojen ainoat periaatteet? Epäilemättä täytyy olla organisoitu meidän tapaamme sekä aistia, jotta voisi toimia; mutta minusta näyttää, että nämä ovat olennaisia ja ensisijaisia edellytyksiä, lähtökohtia sine qua non*, kun taas vastenmielisyyden tunteidemme ja halujemme välittömät sekä lähimmät vaikuttimet ovat jotain muuta» [40, 2, 149]. Näin kirjoittaessaan Diderot pyrkii seulomaan sosiaalisen erilleen fysiologisesta samoin kuin syy on tapana erottaa edellytyksestä (tai ehdosta),

* joita ilman ei voi olla (lat.) — *Suom. huom.*

ja samalla hän on vakuuttunut siitä, etteivät nämä kaksi lankea yhteen.

Helvétiusen mielipide, että »fyysinen aistimellisuus on ihmisen ainoa liikevoima», on Diderotista »ilmeisen väärä». Helvétius väittää, että kyntömies raataa ruokkiakseen ja vaatettaakseen itsensä sekä somistaakseen vaimonsa tai rakastajattarensa. Diderotin mielestä tämä ei ole aivan oikein, jos puhutaan kyntömiehestä, mutta sen sijaan aivan väärin, jos puhutaan sellaisista ihmisistä kuin Leibniz, Newton jne. Uskokkaa, sanoo hän, että kun 20-vuotias Leibniz sulkeutuu huoneeseensa ja viettää 30 vuotta kotitakissa syventyneenä geometrian salaisuuksiin tai uppoutuneena metafysiikan hämärään, niin hän ei ajattele jonkin viran saantia, naisen kanssa makaamista tai jonkin vanhan kaapin täyttämistä kullallan suuremmalla mielenkiinnolla, kuin jos kyse olisi hänen elämänsä viime minuuteista. Tarjotkaa hänelle mitä kauniimpia naisia sillä ehdolla, että hän luopuu ongelmiansa ratkaisusta — ja tulette huomaamaan, ettei hän suostu tähän. »Ehdottakaa hänelle pääministerin virkaa sillä ehdolla, että hän viskaa tuleen traktaattinsa *ennaltasäädetyistä harmoniasista*; hän ei suostu siihen» [40, 2, 160]. On tunnettua, minkälaisiin hankaluuksiin Helvétius itse joutui ensimmäisen työnsä, *Ymmärryksestä*-teoksen ilmestymisen vuoksi. Eikä kuitenkaan mikään tarve ajanut häntä sen laadintaan. »Mikä oli teidän päämääränne», kysyy Diderot Helvétiukselta, »kun kirjoititte teoksen, mikä piti ilmestyä vasta kuolemanne jälkeen? Mikä on niin monien muidenkin nimettöminä pysyttelevien kirjoittajien päämäärä? Mistä ihmisessä syntyy tuo voittamaton halu suorittaa tietty teko huolimatta vaarasta?» [40, 2, 163]. Ja kun Helvétius painiskelee ongelman kanssa, miten sovittaa yhteen tiedemiesten rakkaus tieteeseen ja rakkaus fyysisiin nautintoihin, niin Diderot vastaa suoralta kädeltä, ettei niitä voida sovittaa keskenään.

Helvétius on sitä mieltä, että mielihyvä ja tuska ovat ihmellisten tekojen ainoat kannustimet. Diderot on valmis yhtymään tähän, mutta lisää, että kiistää siitä tehdyt johto-

päätökset (ja ehkä siis itse periaatteenkin?). »Te ette salli muita kuin ruumiillisia nautintoja ja tuskia... Nämä te palautatte niiden syynä olevaan fyysiseen aistimellisuuteen; minä taas väitän, ettei se ole muuta kuin kaukainen, olennainen ja ensisijainen edellytys» [40, 2, 158]. Se, että pidetään edellytystä (condition) syynä (cause), merkitsee Diderotin mielestä antautumista lapsellisille paralogismeille ja täysin kelvottomille päättelyille.

Näille kannoille Diderot on siis nyt siirtynyt. Hänen poleemisen lahjakkuutensa voima tähtää sen osoittamiseen, etteivät ihmisen käyttäytymistä määrää fyysiset tarpeet eikä siis henkilökohtainen hyöty, vaan jokin periaatteessa muu seikka. »Kiellättekö salaa tehdyt hyvät teot?», kysyy hän Helvétiuselta. »Ette kai selitä niitä tehdyn toivossa, että ne sattumalta paljastuisivat? Missä on näiden tekojen fyysinen päämäärä? Millaisen päämäärän on asettanut ihminen, joka uhraa elämänsä? Oliko Kodroksen ja Deciuksen aikomuksena löytää jokin fyysinen nautinto haudasta kuilun uumenissa? Ja tuntee ko pahantekijä, jota viedään mestauspaikalle, vain fyysistä kärsimystä?» [40, 2, 151].

Näin Diderot päätyy siihen tulokseen, että »on pelkästä yleisestä mielipiteestä johtuvaa tuskaa ja nautintoa, joka saa meidät intoihimme tai epätoivoon, eikä sillä ole mitään yhteyttä — ei selvää eikä piilevää — fyysisiin seurauksiin. Olen usein valmis valitsemaan mieluummin kihtikohtauksen kuin vähäisimmänkään itseäni kohdistuvan halveksunnan ilmauksen» [40, 2, 152]. Jotta tuntisi ja välttäisi mielipahan, jotta haluaisi mielihyvää ja nauttisi siitä, — siihen on aina jokin motiivi, joka palautuu johonkin muuhun kuin fyysiseen aistimellisuuteen» [40, 2, 168].

Epäilyksenalaiseksi asetetaan siis se valistuksen teesi, josta Helvétius pitää kiinni — ihmisen fyysisen organisaa-tion määräämän henkilökohtaisen intressin, yksityisen hyödyn periaate.

Mutta eikö tilanne muutu, kun siirrytään puhumaan kasvatuksesta? Nyt Diderot ja Helvétius taas vaihtavat keske-

nään paikkoja: Helvétius kallistuu näkemykseen, että ihmisestä voi tehdä sekä neron että typeryksen, joko hyvän tai pahan, ja että vastuun tästä kantaa vain yhteiskunta (ihmisen kohtaloa eivät siis määrää luonnolliset synnynnäiset tarpeet, vaan valistunut tai valistumaton yhteiskunta). Sen sijaan Diderot pitää kiinni luonnon ensisijaisuudesta. Niinpä Diderot esittää kysymyksen Helvétiukselle, joka pitää älyä, neroutta ja hyvettä »valistuksen hedelminä»: sekö vain on niiden syynä? Vaikka kiistaa käydäänkin pääasiassa lahjakkuudesta ja älystä, koskettaa se myös siveellisyyden perusteita. Nyt Diderotissa kaikuu luonnon ääni, kun Helvétius taas puhuu »kasvattajan äänellä».

Helvétius väittää esimerkiksi, että »on olemassa hyviä ihmisiä, mutta ihmisuus heissä on kasvatuksen, ei luonnon aikaansaamaa». Diderot vastustaa: »Puhu mitä puhut, minä en usko. Millainen kasvatustapa annettaneenkaan sille ihmispedolle, joka tarkkailee uteliaalla riemulla murhaamansa kapusiinin nytkähtelyjä, en voi ajatella, että hänestä tulisi lempeä ja myötätuntoinen ihminen» [40, 2, 278]. Tässä Diderot sysää kaiken vastuun luontoemon niskoille, kun taas aiemmin oli vedonnut valistuneeseen yhteiskuntaan. Kyseinen painopisteen siirtymä pistää erityisen selvästi silmään, kun käsitellään kysymystä ihmisen lahjakkuudesta. Diderot haluaisi tietää, miten Helvétiuksen kaiken huomion keskipisteeksi asettama intressi sekä kasvatustapa ja sattuma voisivat tuoda kylmään ihmiseen lämpöä, metodiseen älyyn luovaa innoitusta, mielikuvituksettomaan ihmiseen mielikuvitusta. Mitä enemmän tätä ajattelen, hän sanoo, sitä enemmän minua hämmentävät Helvétiuksen paradoksit: sillä jos ei taiteilija ole luonnolta saanut innoitusta, niin parhainkin kasvatustapa ei voi muuta kuin saada hänet enemmän tai vähemmän onnistuneesti jäljittelemään innoitusta. Leijonanosa Diderotin laatimaa Helvétiuksen teoksen kumoamista käsittelee tätä ongelmaa.

Emme ryhdy tässä tarkastelemaan, onko Diderotin esittämä kysymyksen ratkaisu oikea vai väärä. Haluamme vain kiinnittää huomiota siihen seikkaan, että tässä kiistakysymyk-

sessä Diderotin sympatiat ovat yksilöllisyydeksi käsitetyn luonnonmukaisuuden puolella. Jos ihminen »luonnostaan» ei kykene johonkin, niin hänen »valistamisensa» sen suhteen on tarkoituksetonta. Kasvatus vain tekee hänet onnettomaksi, kuten jo Rameau totesi, mutta ei muuta mitään. Mitä hyötyä on tällaisesta valistuksesta? Jos ihmisen hyveet ja lahjat ovat luonnon tuotteita ja kasvatus voi ainoastaan myötäillä niitä, niin onko silloin mielekästä puhua sosiaalisista nautinnoista ja kärsimyksistä, joihin Diderot aiemmin viittaili?

Eikö Diderot nyt ole ristiriidassa itsensä kanssa? Kyllä, mutta näitä ristiriitoja ei tule pitää Diderotin itsensä epäjohdonmukaisuuksina ja virheinä — niissä saavat ilmauksensa ne loogiset ristiriidat, mitkä olivat ominaisia ensyklopedistien ajattelutavalle, muun muassa ihmis- ja yhteiskuntäkäsityksessä. Ylempänä jo puhuimme, kuinka on riittämätöntä määritellä ihminen vain yksilölliseksi, luonnonmukaiseksi olenoksi, koska tällöin sivuutetaan hänen reaaliset yhteiskunnalliset yhteytensä. Silti tällä tulkinnalla on myös etujakin: kyse on siitä, että yhteiskunnassa toteutuu aina tietyissä historiallisissa suhteissa ihmisestä vieraantunut tuotantoprosessi, ja kun yksilössä erotetaan yksilöllisiä luonteenpiirteitä, jotka eivät lankea yhteiskunnallisten kanssa, merkitsee tämä ensinnäkin, että ihminen on tuotantoprosessista erillään ja voi vain siksi pohtia sekä muuttaa sitä, ja toiseksi, että sosiaalisten antagonismien vallitessa yksilölle on jossain määrin mahdollista »oudontaa» (ts. asettaa itseään vastaan jonakin uutena, outona ja näin tiedostaa uudella tavalla) tuo vieraantunut yhteiskuntatila.

Yksilöllisyys on aina kulttuurin (siis yhteiskunnan), mutta ei aina tuotannon kulttuurin sanelemaa, varsinkaan jos yhteiskunnallinen tuotanto on vieraantunutta. Tämän yksilöllisyyden valistusajattelijat juuri ymmärsivätkin omalaatuisessa »ei-kulttuurimuodossa», siis luonnonmuodossa, ts. muodossa, joka oli näennäisesti vastakohtainen tuonaikaisen tuotannon mekanismille. Näiden yksilöllisyyden kahden poolin — sen »yhteiskunnallisuuden» ja sen »luonnollisuuden» —

välillä ensyklopedistien ajattelu itse asiassa koko ajan liikkuu synnyttäen ristiriitaisia selityksiä. Ne ovat alati Diderotin huomion keskipisteenä paradoksien hahmossa. Kysymyksen muotoileminen kuitenkin merkitsee sitä, että yleisesti tunnetun, yleisesti hyväksytyn ja kaikille selvän ulkopuolella on vielä jotakin, joka on oikeutettu olemassaoloon vaikka sitä ei vielä olekaan ymmärretty. Loogisena vaikeutena on tässä se, että tiedostamaton — eli se, mitä ei vielä ole ymmärretty ja mikä ei siis vielä ole tullut ajattelun kohteeksi — on jo kuitenkin pohdiskeltavana, mutta vain ongelman, tehtävän hahmossa.¹⁰ Nimenomaan tällä tavalla, arvailujen, kysymysten, hypoteesien välityksellä, Diderot pääsee ylittämään mekanismin logiikan.

3. luku

Onko kaunis hyödyllistä? Näyttelijän paradoksi

Diderotin estetiikassa tuli ilmaistuksi siihen aikaan syntyvän realistisen taidesuuntauksen taistelu 1640-luvulla muotoutunutta ranskalaista klassismia vastaan. Taistelua käytiin kaikilla esteettisen elämän alueilla — teatterin, draamateorian, musiikin, runouden ja maalaustaiteen piirissä. Jotta sen reaalin sisältö ymmärrettäisiin, on ainakin pääpiirteissään paneuduttava taiteen historiallisuuden kysymykseen, ts. siihen, miten tyylit, taidelajit ja esteettinen ihanne itse ovat riippuvaisia määrätystä historiallisesta tilanteesta.

1600-luvun alkupuoliskoa voidaan Ranskassa luonnehtia absolutismin eli yksinvaltiuden muotoutumisajaksi. Tähän aikaan toteutuu Ranskan kansakunnan muodostuminen; kuten Marx totesi, tässä prosessissa keskitetyllä kuninkaanvaldalla oli erittäin tärkeä osuutensa. Kyseisessä tapauksessa se oli edistyksellinen voima, sillä se oli keskiö, jonka ympärille koko kansakunta yhdistyi. Kuninkaanvalta vaati kaikkien yhteiskunnan jäsenten alistumista ja rajoitti näin ensi sijassa rikkaiden ja mahtavien aatelisherrojen itsenäisyys- ja riippumattomuuspyrkimyksiä. Kansalaisen ihanteeksi tuli tämän seurauksena järkevä ihminen, joka alistui itsensä valtion vaatimuksille sekä asetti velvollisuuden omia henkilökohtaisia tunteitaan ja intohimojaan korkeammalle. Taide, joka ilmaisee esteetti-

sen ihanteen muodossa ihmiskäsitystä, sai tällä kaudella klassismin muodon. Tehtävänä oli osoittaa, että yksilön tulee välttämättä alistua järjen ja velvollisuuden äänelle. Tämä ei tietenkään merkitse, että taiteesta tulisi politiikan välikappale ja se asettaisi itselleen nimenomaisena tehtävänä määrättyjen luonteenpiirteiden kasvattamisen ihmisissä. Taide muotoilee määrätyn persoonallisuuden hahmottaen taideteoksissa aikakautta vastaavaa ihannetta, joka muotoutuu kärkevissä yhteentörmäyksissä menneisyyden kanssa. Taideteoksen sankarina nyt pidetään ihmistä, joka kykenee alistamaan tunteensa sille, minkä hän itse on tiedostanut velvollisuudekseen. Näin syntyy klassismin hallitseva taidelaji — tragedia, sillä persoonallisuus ei voi olla uhraamatta itseään velvollisuudelle ilman sisäisiä kärsimyksiä.

Etsiessään adekvaattisia taiteellisia perikuvia ranskalaiset klassistit kääntyivät antiikin puoleen. Kaikki myöhemmätkin aikakaudet ovat ammentaneet antiikin aineistosta, mutta klassisistisissa tragedioissa piirtyvät antiikin sankarien takaa varsin selvästi esiin ranskalaiset aatelismiehet, jotka omaksuvat näiltä itsehallintoa, tahdonvoimaa, uhrautumiskykyä ja kuoleman halveksuntaa. Corneillen ja Racinen tragedioissa klassismi saavuttaa huippunsa.

Sisältöä vastaavasti kiteytyy myös taiteellinen muoto, joka kallistuu rationalismin suuntaan. Sille on ominaista ankara järjen kurin noudattaminen, taiteilijan alistuminen yleisesti velvoittaville säännöille, joita pidettiin »universaalin järjen» lakeina ja joiden joukkoon luettiin tuo kuuluisa »kolmen ykseyden» — ajan, paikan ja toiminnan ykseyden — vaatimus.

Otettakoon huomioon, että klassismi itse syntyi reaktiona sitä ennen vallassa olleelle tragikoomiselle lajille, mistä puuttui kertomusta yhdistävä juoni ja esitykseen oli otettu mukaan valtava sarja sattumia, mitkä tekivät mahdottomaksi yhden ainoan juonen kehittelyn: toiminta venyi niissä vuosien mittaiseksi ja harhaili eri maissa. Tästä erotukseksi klassistit vaativat yhtenäistä, merkitystä kantavaa juonilinjaa, jonka

tuli toteutua lyhyessä ajassa ja yhdellä paikalla ollakseen tarpeeksi jäntevä. He tekivät myös paljon työtä ranskan kielen uudistamiseksi, puhdistivat sen keskiaikaisuuksista ja lähensivät sitä puhekieleen.

Kun kolmannen säädyn edustajat astuivat historian näyttämölle, taiteessa vallitseva tilanne muuttui syvällisellä tavalla. Taiteen eteen kohosi uusia tehtäviä, jotka tähtäsivät uudenlaisen esteettisen ihanteen kehittelyyn. Korkea traaginen tyyli alkaa vaikuttaa mahtipontiselta, sen sankarit teennäisiltä, säännöt muodollisilta. Klassismin hajoaminen näyttäytyy siinäkin, että se jakautuu kahdeksi suuntaukseksi — — niin sanotuksi salonkiklassismiksi, jonka edustajista mainittakoon varsinkin Crébillon, sekä uudeksi klassismiksi, Voltaire etunenässään, joka saarnasi roomalaisajan sankareiden suulla valistuksen totuuksia. Mutta Voltairin klassismi oli itsessään vain siirtymävaiheen ilmiö. Taide vaati uutta sankaria, ja sen ääriiviivat yritti Denis Diderot hahmotella. Tuo hahmottelu merkitsi itse asiassa ohjelmaa uudelle taidesuuntaukselle — realismille, minkä päävaatimukseksi kohosi elämän, luonnon jäljittely.

Pitää paikkansa, että klassismillekin oli ominaista vaatimus »jäljitellä elämää». Asian ydin on kuitenkin siinä, että ajan kuluessa muuttui käsitys itse elämästä. Kolmannen säädyn ideologioiden aivoissa, noiden miesten, jotka eivät nähneet historiallista tehtäväänsä valtiovallan (ennen kaikkea siis kuninkaanvallan) lujittamisessa, vaan sen horjuttamisessa, elämällä käsitettiin kolmannen säädyn elämää, ja »luonnollisen ihmisen» takana piilee tunnetusti keskivertoporvari. Tähän liittyen uudet taideteoretikot näkivät taiteen tehtävän sellaisten »kansalaisihanteiden» propagoinnissa, jotka palautuisivat porvarillisiin hyveisiin. Porvariston tällä varhaisella kehityskaudella nuo vaatimukset näyttivät kaikesta huolimatta vielä yleisinhimillisiltä ja tietyssä mielessä ne olivatkin sellaisia.

Elämän kuvaaminen sellaisena kuin se todellisuudessa on, miten ihminen sen tuntee ja kokee — tämä oli ranskalaisten

valistusmiesten mielestä sekä »luonnollisen ihmisen» oikeuksien puolustamista että samalla luonnon realistista kuvaamista. Nyt luodaan ranskalaisen materialismin esteettinen ohjelma, jonka Diderot esittelee jo vuonna 1751 artikkelissa *Le Beau* (Kaunis), minkä hän oli laatinut *Ensyklopediaa* varten.

Kauniin määritelmä annetaan tässä teoksessa samalla kertaa kuin objektiivisen ja subjektiivisen erottelu, mikä täysin vastaa materialismin henkeä: minun itseni ulkopuolella on jotakin, mitä tulee nimittää objektiivisen kauniiksi, ja joka vaikuttaessaan minuun synnyttää minussa kauniin idean. Objektiivisesti kauniin perustana katsotaan olevan kohteen osien keskinäissuhteen: »Nimitän siis kauniiksi itseni ulkopuolella sitä, mihin sisältyy itsessään se, mikä synnyttää ymmärryksessäni idean suhteista; sekä kauniiksi suhteessa minuun kaikkea sitä, mikä synnyttää minussa tämän idean» [19, 418].

Kuten Diderot sanoo, ihminen tulee maailmaan varustettuna aistimis- ja ajattelukyvyllä; heti kun joudumme tekemisiin esineiden kanssa, meissä syntyvät proportionaalisuuden, symmetrian, kokoonpanon, suhteiden käsitteet, ja suhteiden havaitseminen on kauniin perusta.

Kaunis rakennus on kaunis riippumatta siitä, katseleeko sitä jokin ihminen vai ei, mutta kaunis se tietysti on vain sellaisista olioista, joilla meidän tavallamme on ruumis ja järki. Se, mikä on luonnossa olemassa sinänsä, on objektiivisesti kaunista, verrattaessa sitä muihin esineisiin se tulee ilmaistuksi suhteellisesti kauniina. Tässä syntyy tosin muuan vaikeus: jos kauniin perustana on esineen osien keskinäissuhde, ei yhtäkään luonnonoliota voi nimittää rumaksi tai muodottomaksi, koska jokaisesta sen osasta löytyy määrätty suhde toiseen. Tästä huolimatta me käytämme ruman käsitettä ja asetamme sen kauniin vastakohtaksi. Diderot viittaa itse tähän vastaväitteeseen, mutta ei löydä täsmällistä vastausta itse asettamaansa kysymykseen. Hän vain toistaa uudestaan, että vaikka järki toteaaakin osien keskinäissuhteen, sijaitsee sen perusta silti

aistimuksissa, ts. hän korostaa jälleen sensuaalistisen materialismin lähtökohtaedellytystä.

Vaatimus kuvata kohde »sellaisena kuin se on» lankeaa yhteen luonnon jäljittelyn vaatimuksen kanssa. Nämä ajatukset pääsevät suureen täsmällisyyteen Diderotin näyttämötai-detta käsittelevissä kirjoituksissa. Positiivista ohjelmaa esitellään niissä klassismin kritiikin ohella. Erityisen voimakkaasti Diderot hyökkää näyttelijöiden maneeria vastaan näiden kävellessä, puhuessa ja pukeutuessa roomalaisten sankarien tyyliin siten kuin se ymmärrettiin ranskalaisten klassistien tulkitsemana.

Diderot vaatii ennen kaikkea yksinkertaisuutta ja »luonnollisuutta», mikä merkitsee, että tragedian tilalle astuu sen syrjäyttäen toinen taidelaji.

Kuten tiedetään, muuan klassismin luonteenomainen piirre oli taidelajien (genres) ankara erottelu: korkeaan tyyliin kuuluivat oodi, tragedia ja eepos, eikä niitä saanut missään tapauksessa sekoittaa mataliin tyyliin — satiiriin, komediaan ja tarinaan. Diderot sen sijaan sekoittaa ne tarkoituksellisesti ja nostaa etualalle välittävän muodon — »vakavan komedian». Myöhemmin se kehittyi Euroopassa niin sanotuksi porvarilliseksi draamaksi. Sen sankareiksi piti tulla kolmannen säädyn edustajia ja päämääräksi porvarillisten kansalaishyveiden osoittaminen.

Aivan täysin ei Diderot toki hylkää klassistista tragediaa. Hän arvostaa suuresti Corneillea ja Racinea ja ihailee myös antiikin kreikkalaista tragediaa, jonka pääansiona hän piti yksinkertaisuutta ja luonnollisuutta. Tarkastellessaan antiikin taiteen henkilöitä Diderot näkee niissä tavallisia ihmisiä, joille mikään inhimillinen ei ole vierasta. Hän löytää antiikin taiteesta täydellisyyttä ja lopullisuutta, levollisuutta, muodon siroutta ja sisällön syvyyttä. Kreikkalaiset ilmaisivat hänen mukaansa kaikkia inhimillisiä tunteita niin totuudenmukaisesti, että meidänkin on nykyaikana myönnettävä tuntevamme samoin kuin Homeros.

Hajoava klassisismi oli Diderotin mielestä täysin kadotta-

nut yksinkertaisuuden ja luonnollisuuden. Se ei enää vaatinut luonnon jäljittelyä kreikkalaiseen tapaan, vaan klassistien luomien perikuvien kopiointia. Juuri tähän Diderot kohdistaa kritiikkinsä. Hän esittää uuden taidelajiluokittelun säilyttäen tragedian ja komedian, mutta ottaen mukaan välittävän jäsenen, joka lähentää äärimmäisyyksiä. Hän vaatii kirjallisen kielen ja näyttelijöiden esitystyylin yksinkertaistamista, liiallisen vaatteiden koristelun ja dekoraation karsimista. Mitä tulee näyttämötaiteen sääntöihin, päätyy hän tulokseen, että niitä on noudatettava tiettyyn rajaan saakka — ne on tunnustettava, mutta ne eivät saa kahlehtia taiteilijaa. Nerokkaalla mestarilla on oikeus luoda uusia taiteen kaanoneita.

Diderotista on tarkoituksenmukaista, että tilanteiden kuvaamisen sijaan astuu draamassa luonteiden kuvaaminen. Tämä liittyy Diderotin aiemmin kehittelemään ajatukseen mahdottomuudesta ennakoida ihmisen käyttäytymistä lähdeittäessä muutamista harvoista lähtökohtaedlytyksistä. Koska ihminen Diderotin vakaumuksen mukaan kehittyy dialogissa itsensä ja muiden ihmisten kanssa, niin todenmukaisinta on kuvata luonteita erilaisissa tilanteissa. Jos klassistiselle tragedialle oli ominaista vain sen konfliktin kehittäminen, mikä oli asetettu jo kappaleen alussa eikä mistään luonteen kehityksestä voitu puhua, niin uudessa taidelajissa, »vakavassa komediassa», luonteet kehittyvät kohdatessaan erilaisia ihmisiä ja tilanteita.

Diderot esittelee uuden taiteen teoriansa näytelmiensä ohella kirjoittamissaan teoksissa *Entretiens sur le Fils naturel*, *De la Poésie dramatique*, *Paradoxe sur le Comédien* (Keskusteluja Äpäräpojasta, Näytelmätaiteen poetiikasta, Näyttelijän paradoksi). Huomautettakoon, ettei Diderotin draamoilla *Le Fils naturel*, *Le Père de Famille*, *Est-il bon? Est-il méchant?* (Äpäräpoika, Perheenisä, Onko hän hyvä vai paha?) ollut kovinkaan suurta menestystä ranskalaisella näyttämöllä, vaikka ne olikin kirjoitettu täysin hänen teoreettisten näkökantojensa mukaisesti ja niiden tuli todistaa teorian hedelmällisyys.

Tämä selittyy sillä, että näissä porvarillisten »hyveiden» välittömän utilitaristiseksi propagoimiseksi kirjoitetuissa näytelmäkappaleissa taide muuttui tiettyssä mitassa »pelkäksi ajan äänitorveksi» ja menetti samalla persoonallisuutta muovavaan funktionsa, jota ei voitu palauttaa keskivertoporvariin. Myös Diderotin näytelmätaiteen kysymyksistä esittämässä kannoissa on havaittavissa tiettyä ahdaskatseisuutta. Ajattelunsa omaperäisyyden ansiosta hän kykeni irtautumaan näistä ahtaista puitteista ja luomaan todellisia taideteoksia pyrkien samalla käsittämään taiteen sisällön valistuksen aikakaudella.

Kuten yllä jo todettiin, valistusmiesten päämääränä oli selvien näkemysten iskostaminen kaikkiin ihmisiin — aina kuninkaista tavallisiin kuolevaisiin saakka — siitä, mitä ihminen on ja millaisissa suhteissa hänen pitäisi olla muihin ihmisiin. He näkivät tämän kutsumuksenaan ja alistivat sille kaiken toimintansa. Jotta taide vastaisi tätä vaatimusta, oli sen ennen kaikkea täytettävä kasvatustehtävänsä. Se auttaa parantamaan tapoja, herättämään ihmisessä vetoa hyvään ja estämään intohimojen ylitsekuohumisen, mikä on niin turmiollista yhteiskunnan kannalta silloin kun sen kansalaisia painaa tyrannimainen ies ja epävapaus. Toiminnanjano saattaa tuollaisten olojen vallitessa muuttua tuhoisaksi, kaiken hävittäväksi voimaksi. Taide taas pehmentää ihmisiä, asettaa todellisuuden sijaan illuusion ja kumoaa näin tällaisen mahdollisuuden.

Valistusajattelijoiden mielestä taideteoksena tulee pitää sitä, mikä tuottaa yhteiskunnalle hyötyä, mikä kasvattaa ihmisiä hyviksi ja kunniallisiksi kansalaisiksi sekä täyttää heidät velvollisuudentunnolla ja rakkaudella toisiaan kohtaan. »Kaunis» sulautuu heidän määritelmässään yhteen »yhteiskunnallisesti hyödyllisen» kanssa. Täysin tätä vastaavasti Diderot kirjoittaa, että »tosi, hyvä ja kaunis asuvat rinnatusten». — »Lisätkää yhteen näistä ominaisuuksista jotain harvinaislaatuista, jotain huikaisevaa, ja todesta tulee kaunista, kauniista tulee totta» [16, 11—112].

Tietysti myös metsä on kaunis, kallio on kaunis, kauniita

ovat vesipisarot, jotka auringon säteet muuttavat häikäiseviksi jalokivikentiksi, ja kaunis on myös putous, joka lankeaa kalliolta, mutta »nuo pajut, tuo tupa, nuo ympärillä laiduntavat eläimet — koko tuo *hyödyllisyyden näkymä* — eikö se lisää mitään mielihyvääni?» (kursivointi minun. — *T. D.*) [16, 113].

Diderotin mukaan filosofin esteettinen havainto eroaa tavallisen kuolevaisen esteettisestä kokemuksesta siinä, että vain filosofi kykenee näkemään vapaasti kasvavassa metsässä maston, jonka on määrä suojata hänen päätään puuskilta ja tuulilta, kalliolla kivenmöhkäleen, josta rakennetaan palatseja ja temppeleitä, vedessä joko hedelmällisyyden tai viljelysten turman tuojan jne. Näin siis esteettinen mielihyvä pohjautuu sille, että ymmärretään kohteen hyödyllisyys ihmisen kannalta: »Hyvä ei ole muuta kuin hyödyllistä, jonka mahdolliset ja ihmeelliset asiainhaarat ovat ylentäneet» [6, 198].

Sama pätee totuuteen, koska vain totuus voi olla ihmiselle hyödyksi: »Kaunis ei ole muuta kuin totuutta, jonka mahdolliset, mutta harvinaiset ja ihmeelliset asiainhaarat ovat ylentäneet» [27, 10, 233].

Tällainen on Diderotin syvä vakaumus: totuus ja hyve ovat taiteen ystäviä. Jos haluatte tulla taiteilijaksi tai kriitikoksi, tulkaa ensin hyveelliseksi ihmiseksi, hän kehottaa — sillä sellaiselta, joka ei kykene syvästi eläytymään, ei kannata odottaa mitään, ja todella syviä elämyksiä voivat ihmiselle antaa vain hyve ja totuus.

Opettavaisia, ihmiselle hyödyllisiä näytöksiä Diderot vaatii teatteriltakin. »Teatterin permanto on ainoa paikka, missä hyveellisen ja pahan ihmisen kyyneleet virtaavat yhteen. Siellä paha ihminen suuttuu vääryyksille, joita itse voisi tehdä; hän tuntee surua, jonka itse olisi voinut aiheuttaa ja tuntee vastenmielisyyttä ihmistä kohtaan, jolla on hänen oma luonteensa. Mutta vaikutelma on saatu, se jää meihin meistä huolimatta; ja paha ihminen on aitionsa jätettyään vähemmän taipuvainen pahaan kuin jos häntä olisi tukistanut ankara ja kova saarnamies» [27, 4, 446].

Mikä voisikaan olla kallisarvoisempaa kuin taide, joka huomaamatta yhdistää meidät kunniallisen ihmisen elämänvaiheisiin, tempaisee meidät irti rauhallisesta elämästä ja tutustuttaa meidät kaikkiin rehellisyyden kokemuksiin vastoinkäymisiin? Miten hyvä olisikaan ihmisen kannalta, jos kaikki esittävät taiteet alkaisivat noudattaa yhteistä päämäärää ja ryhtyisivät saarnaamaan vihaa rikosta kohtaan ja rakkautta hyvää kohtaan! Jos nerot kuulisivat tämän, niin pian palatsien seinien sisäpuolelta häviäisivät tapainturmeluksen kuvat, ja maku sekä tavat hyötyisivät tästä, vakuuttaa Diderot. Sama vakaumus lyö jatkossakin leimansa ei vain ranskalaisen, vaan myös saksalaisen valistuksen parhaimpiin edustajiin. Niinpä Lessing katsoi, että teatterin tulisi olla »siveellisen maailman» koulu: sen tehtävänä on oikaista tavallista kansaa eikä vahvistaa sen ennakkoluuloja [ks. 36, 302].

Juuri tämä vakaumus saa Diderotin kutsumaan Jean-Baptiste Greuzea »omaksi taiteilijakseen». *Salongeissa*, jotka olivat Diderotin ystävälleen Grimmille kirjemuodossa laatimia kuvauksia taidenäyttelyistä vuosina 1759—1791, Greuzella on tärkeä asema. Diderot arvostaa Greuzen tauluja — *Rampa eli hyvän kasvatuksen seuraukset*, *Maalaiskihlajaiset*, *Lintua sureva tyttö* — ennen kaikkea niiden siveellisen opettavaisuuden ansiosta.

Salongit antavat täyden käsityksen Diderotin tyylin hienosta taiteellisesta mausta, mestaruudesta ja siroudesta. August Schlegel huomautti kerran, että taulukokoelma, johon liittyisivät Diderotin niistä laatimat kuvaukset, olisi todella ruhtinaallinen aarre. Diderot osaa kuvailla taulun siten, että näemme sen elävänä edessämme. Vaikutelmiensa väliin hän sirottelee poikkeamia taiteiden ja filosofian historian alueelle, ja niinpä *Salonkeja* voi pitää estetiikan uuden alueen, taidekritiikin alkuna.

Salongeissa Diderot siis kutsuu Greuzea »omaksi taiteilijakseen», ja pitää tämän ansiona sitä, että hän on ensimmäisenä uskaltanut tuomaan taiteeseen arkielämän ja kuvaamaan kankaillaan näkymiä meidän jokapäiväisistä askareistamme.

Greuze kuvaa tavallisen ihmisen sellaisena kun hänen tulisi olla — hyvänä, rehellisenä, oikeudenmukaisena; hän opettaa hyvettä. Kaikki tämä on kaunista, koska Greuzen taulut ovat itse elämää, itse totuutta ja rehellisyyttä. »Minua miellyttää itse tuo taidelaji — siveellisyyttä mieliin teroittava maalaustaide», kirjoittaa Diderot. »Jo liiankin kauan on pensseli ollut pyhitetty turmeluksen ja paheen ylistykselle. Emmekö toki ole tyytyväisiä, kun maalaustaide lopultakin alkaa kilpailla näyttämötaiteen kanssa, koskettaa meitä, opettaa meitä, oikaista meitä ja kutsua meitä hyveeseen? Rohkeutta, ystäväni Greuze, moralisoi maalaustaiteessa, sinulta se sujuu erinomaisesti!» [12, 159].

Diderotin näkökanta on selvä: kaunista saattaa olla vain se, mikä on hyödyllistä ja totta. Taiteen tehtävänä on siveellisten ihmisten kasvattaminen, rehellisten, hyveellisten kansalaisten, jotka ovat yksityiselämässäänkin esimerkillisiä. Tässä kohdin alkaa jo silti herätä epäilyjä: voihan siveellisyyttä opettaa ilman taiteen apuakin, hyvillä ja opettavaisilla esimerkeillä. Jos taide siis vaikuttaakin jollain tavoin meidän moraalisiin laatumääreisiimme, niin kyse ei ole suorasta, vaan välillisestä vaikutuksesta. Taide ei lankea yhteen moraalin kanssa. Muussa tapauksessa olisi mahdoton selittää, miksi esteettinen tunne ei ihmisessä vetoa ainoastaan siihen, mikä on hyödyllistä, vaan myös siihen, mikä hyödyllisyysnäkökannalta ei mitenkään herätä hänen »intressiään», hänen kiinnostustaan.

Jos vielä voidaankin jossain määrin yhtyä siihen, että esteettinen mielihyvä voimistuu nähtäessä solakka kuusi tai koivu, jos siihen liittyy käsitys niistä mahdollisesti saatavasta hyödystä, niin miksi sitten ihastumme täysin hyödyttömään koristekuvioon, perhoseen tai peräti johonkin väriyhdistelmään? Me ihastumme myös mytologista aihetta esittävään tauluun tai draama- ja runoteoksiin, jotka ovat ilmeisen epäuskottavia tieteelliseltä kannalta katsoen. Ehkä onkin niin, että tosi, kaunis ja hyvä eivät aivan jäännöksettä katakaan toisiaan? *Kirje sokeista* -teoksessaan Diderot säälii sokeita juuri siitä

syystä, että heille kauneus, mikäli se erotetaan hyödyistä, on pelkkä sana. Eikö olekin harmillista, huudahtaa hän, kuinka monet kiinnostavat seikat ovat heidän ulottumattomissaan, koska he samastavat kauneuden ja hyödyllisyyden? [27, 1, 286].

Kuten havaitsemme, Diderotin esteettisten näkemysten ensimmäinen ristiriita on siinä, että aivan samalla innolla, millä hän aluksi todisteli, että tosi, hyvä ja kaunis ovat rinnakkaisia asioita aina identtisyyteen saakka, hän nyt johtaa ne toisistaan erilleen aivan absoluuttisuuteen saakka päätyen loppujen lopuksi siihen, että kaunis on hyödytöntä ja epätotta tieteelliseltä kannalta.

Aivan, Greuze, tuo hänen taiteilijansa, ansaitsee tunnustusta. Greuze ylistää totuutta ja hyvettä sekä tuomitsee paheet; mutta kuinka hyvä onkaan Boucher, jolta ei löydy totuutta sen enempää kuin siveellisyyttäkään! Ohittaessaan tämän taulut ei Diderot voi olla silmäämättä niihin, moittiesaan häntä ei Diderot voi olla ihastelematta. »Mitkä värit! Mikä vaihtelevuus! Mikä asioiden ja aiheiden rikkaus!», riemuitsee hän ja ihmettelee samalla, että tuolla taiteilijalla on kaikkea, paitsi totuutta. Boucherin tauluihin lyö leimansa, puhuaksemme Diderotin omin sanoin, yksityiskohtien merkityksetön kasaaminen; katsellessasi niitä tunnet järjelläsi koko niiden mielettömyyden ja samalla silmiä on mahdoton irrottaa taulusta. Ne kahlitsevat katseen puoleensa. Niiden luo palaa yhä uudelleen. »Tuo puutteellisuus on niin herttaista, tuo eriskummaisuus niin jäljittelemätöntä ja harvinaista! Miten paljon siinä onkaan mielikuvitusta, tehoa, taikuutta ja keveyttä!» [12, 38].

Diderotia siis ihastuttaa se, millä ei ole mitään mieltä ja mikä ei ansaitse ylistystä moraalin kannalta. Boucherin tauluissa ei ole totuutta eikä moraalia, mutta siitä ne eivät hiukkaakaan kärsi, niin kummalliselta kuin se kuulostaakin. Ikään kuin vastoin tahtoaan Diderotin on tunnustettava esteettisen arvostelman itsenäisyys: kaunis ei ole sitä, mikä on totta eikä sitä, mikä on hyödyllistä... Vaikka Boucher ei asetakaan tehtäväkseen hyveen ylistelyä ja paheen tuomitsemista, hän

suoriutuu kevyesti kaikista maalaustaiteen vaikeuksista: kukaan taiteilija ei häntä paremmin kuvaa valoa ja varjoja. Tämä ristiriita kauneuden käsityksessä tulee erityisen selvästi ilmi Diderotin kommentissa, joka koskee Boucherin maalausta *Jeesuksen syntymä*: »Omistaisin mielelläni tuon taulun. Joka kerta, kun kävisitte luonani, moittisitte sitä, mutta ihastelisitte silti» [12, 26].

Boucher on »taikuritaiteilija», vaikka hänellä ei ole ainoatakaan niistä ansioista jotka ovat ominaisia Greuzelle ja joita Diderot niin korkealle arvostaa. Arvioidessaan kahta Boucherin maalausta — *Jeesuslapsen uni* sekä *Lammastarha* — Diderot päätyy odottamatta tulokseen, että taide voi väheksyä totuutta ja silti pysyä taiteena. Enemmänkin — juuri siksi, ettei taide pyri totuuteen vaan päinvastoin liittyy johonkin keksittyyn, voi Boucher täysin oikeutetusti vastata syytökseen maalaustensa epätotuudenmukaisuudesta sillä, ettei totuus ole hänen tarkoituksensakaan.

Tämä ristiriita antaa Diderotille aiheen ryhtyä etsimään uutta vastausta kysymykseen, mitä oikeastaan taideteos on — huonosti maalattu, mutta täysin näköinen muotokuva esimerkiksi Henrik IV:stä, vaiko ihmeellisen taiturimainen muotokuva jostain heittiöstä, lahjusten ottajasta, kelvottoman pamfletin väsäjästä tms. Mikä on se, mikä vetää meitä Marcus Aureliuksen, Senecan tai Ciceron rintakuvien luo: taidokkaasti suoritettu kiven muotoilu vaiko samankaltaisuus kuvattavien kanssa?

Tosi ja hyödyllinen tai keksitty ja hyödytön — kas siinä kysymys, jota Diderot jatkuvasti ratkoo. Yhtäältä on niin, että totuudellisuus taiteessa merkitsee vaatimusta kuvata luonto sellaisena kuin se on. Tässä mielessä kaunis on »luonnollista». Kohtaamme tässä taas tuon termin, mutta nyt uudella tasolla. Taiteilija puolestaan on se, joka jäljittelee luontoa. »Mitä täydellisempää jäljittely ja vastaavuus esikuvaan nähden on, sitä enemmän se tyydyttää meitä», kirjoittaa Diderot. Luonnon jäljitteleminen ei ilmeisesti ole mikään hankaluus, sillä Diderotin mielestä »on vaikea olla näkemättä luontoa

sellaisena kuin se itse asiassa on» [16, 7]. Jos luontoa jäljiteltäisiin aivan tarkasti, ei piirustus eivätkä värit olisi maneerimaisia: ne olisivat vailla opettajan, akatemian, koulukunnan vaikutusta.

Myöhemmin Goethe arvosteli Diderotia siitä, että tämä lähensi taidetta liikaa luontoon, minkä vuoksi taide menetti erityislaatunsa. Diderot vaatii kuitenkin myös itse itseltään selitystä siihen, että eri taiteilijat kuvaavat eri tavoin yhden ja saman kohteen. Hän etsii selitystä vetoamalla erilaiseen silmän rakenteeseen, eroavuuksiin luonteessa, mielialoissa ja niin edelleen. Jos näin on asia, niin silloin luonnon tarkasteleminen »sellaisena kuin se on» ei enää ole niinkään yksinkertaista. Millainen siis luonto on? Myöhemmissä pohdinnoissaan Diderot on taipuvainen näkemykseen, että taiteilija kuvaa aina kohteita jonkun koulukunnan maneeria noudattaen. Asian ydin ei siis niinkään ole silmän ominaisuuksissa kuin erityisessä kohteen kuvaamisen tavassa, mikä erottaa eri maalaustaiteen koulukunnat toisistaan. Joka jäljittelee esimerkiksi Lagrenéeta, tulee Diderotin sanojen mukaan kirkkaaksi ja tiiviiksi; joka jäljittelee Le Princeä, tulee punertavaksi ja punaruskeaksi; joka jäljittelee Greuzea, tulee harmaaksi ja lilansävyiseksi...

Miksi taiteilijoilla on niin erilaiset maneerit? Diderot vastaa horjumatta: koska jokaisella on oma erityinen sisäinen maailmansa, kuvitteellisten hahmojen maailma, minkä hän siirtää kankaalle ja minkä välityksellä hän vaikuttaa luontoon. Nyt Diderot antaa aikaisemmasta poikkeavan määritelmän kauniista sekä yleensä taiteesta, koska hän nyt on vakuuttunut, että taiteilija siirtää kankaalle fantastisen, kuvitteellisen hahmonsa, ja tämän ansiosta hän ei vain orjallisesti kopioi luontoa vaan painaa siihen oman yksilöllisyytensä leiman. Niinpä emme voi kieltää, että taide kaunistaa luontoa, sillä onhan niin, että ihastuessamme naiseen sanomme hänen muistuttavan Rafaelin Madonnaa tai silmäillessämme kaunista maisemaa nimitämme sitä romanttiseksi.

Jos taide olisi vain luonnon jäljittelyä, niin taulun maa-

laaminen olisi sangen helppoa (ja Diderot tosiaan sanoikin, ettei luonnon jäljittely ole mikään hankaluus). Mutta näin ei ole: taiteilija ei ainoastaan katsele ympärilleen ja kuvaa näkemäänsä; »hänen on käveltävä, mietiskeltävä, pantava penselit syrjään ja *pysyteltävä toimettona* kunnes suuri idea löytyy» (kursivointi minun. — *T. D.*) Vertaa tähän Puškinin sanoja: »Vapaus toimeton on ajattelun seuralainen...») [16, 16].

Seuraava ote *Salongeista* osoittaa selvästi, mikä asema Diderotin mielestä kuuluu taiteilijan mielikuvitukselle, sille, mitä hän nimitti ideaaliseksi perikuvaksi: »On olemassa jokin perusmalli, *jota ei luonnossa ole*, ja joka esiintyy vain hämärästi ja sekavasti taiteilijan mielessä. Täydellisimmän luonnonolennon ja tuon alkeellisen ja epäselvän perusmallin välillä on suuri alue, joka antaa taiteilijalle luomisvapauden. Tästä syntyvät ne eri maneerit, jotka ovat ominaisia eri koulukunnille ja saman koulukunnan huomattaville mestareille: piirtämisen, varjostuksen, laskosten kuvaamisen, hahmojen sijoittelun ja kasvojen ilmaisujen maneerit; kaikki ne ovat hyviä, kaikki ovat enemmän tai vähemmän lähellä ideaalista mallia. *Medicin Venus* on kaunis. *Falconetin Pygmalion* on kaunis. Silti ne ovat kaksi naisen kauneuden lajia» (kursivointi minun. — *T. D.*) [27, 10, 105].

Taiteilijan maneerit riippuu siis loppujen lopuksi ideaalisesta, kuvitteellisesta perushahmosta. Maku on Diderotin mukaan tämän seurauksena aina »partaveitsen terällä»; silti ei käy käsittäminen, miten taiteilija löytää tuon rajan. Onhan näet niin, että »jonkun muodon kauneuden ja sen muodottomuuden välillä on vain hiuksenhieno ero; miten siis taiteilijat ovat tulleet hankkineeksi tuon tunnon, joka on välttämätön hajallaan olevien mitä kauneimpien muotojen yhdistämiseksi yhdeksi kokonaisuudeksi?» [27, 9, 23].

Tuo kysymys vaivaa Diderotia siinä määrin, hän asettaa sen niin monta kertaa, että se osoittaa selvästi, kuinka tyytymätön hän on siihen vastaukseen, minkä mekaaninen materialismi kykenee tarjoamaan. Jos taiteilija ei kuvaa niinkään luon-

toa sellaisenaan kuin *ideaalisen perikuvansa prisman taittamaa luontoa*, niin silloin koko kysymys on siinä, miten tuo perikuva syntyy. Se ilmeisen yksinkertainen selitys, että taiteilija poimii kauneimmat osat eri luonnon hahmoista ja sitten yhdistää ne yhdeksi ainoaksi kokonaisuudeksi, ei tyydytä Diderotia, koska se itse asiassa on mekanistinen: täytyyhän taiteilijalla toki etukäteen olla käsitys tuosta kauniista kokonaisuudesta, jota luonnossa nimenomaan ei ole, jotta hän tietäisi, mitä pitää yhdistää ja miten.

»On vanha satu, ystäväiseni», kirjoittaa hän *Salongeissa*, »että antiikin ihmiset todellisen tai kuvitellun patsaan muodostamiseksi, jota he nimittivät kaanoniksi ja jota minä kutsun ideaaliseksi malliksi tai todeksi linjaksi, muka tutkivat luontoa ja omaksuivat sen yksittäisten yksilöiden äärettömästä määrästä kauneimmat osaset, joista he muodostivat kokonaisuuden. Miten he olisivat voineet todeta noiden osasten kauneuden? Varsinkin niiden osien, jotka harvoin osuvat silmiimme, kuten vatsa, lanteet, käsien ja jalkojen nivelet, joiden kauneuden tavoittaa milloin poco piu, milloin poco meno* kovin suppea taiteilijajoukko ja joita ei pidetä kauniina jo ennen taiteilijan syntymää vakiintuneessa ja hänen arvostelukykyään määräävässä yleisessä mielipiteessä» [27, 9, 22].

Diderotille jää epäselväksi, miten muotoutuu käsitys kauniista perikuvasta, mutta hänelle on selvää, ettei se voi olla luonnon tarkkailun seurausta; pikemminkin se on tulosta taiteilijan luovasta mielikuvituksesta. Todellinen linja, ideaalinen kauneuden hahmo olivat olemassa vain Agasiaan, Rafaelin, Poussainin, Pugetin, Pigallen, Falconetin päässä, eivätkä suuret mestarit kyenneet siirtämään mielikuvaansa oppilailleen.

Juuri tämä suuren taiteilijan luoma ideaalinen hahmo kehittää Diderotin mukaan koko kansan, aikakauden sekä pienemmässä mitassa maalaustaiteen koulukuntien luonnetta ja makua. Taide ei pohjaudu niinkään luonnon jäljittelylle (ja on siis riittämätöntä määritellä kaunis »luonnolliseksi»,

* milloin hivenen enemmän, milloin hivenen vähemmän (ital.) — *Toim.*

»luonnonmukaiseksi»), kuin taiteilijan älyssä (sielussa) sijaitsevan mallihahmon jäljittelylle. Uskollisuus taiteilijan itsensä luomaa hahmoa kohtaan on juuri sitä, mikä muodostaa tuon »partaveitsen terällä» sijaitsevan maun. Jos pedanttinen luonnon jäljittely tekee taiteesta surkeaa, ikävää, latteata, niin luopuminen henkisestä esikuvasta synnyttää maneerimaisuutta ja teennäisyyttä.

Näin ollen ristiriita »luonnon jäljittelyn» ja »keksityn» välillä laajenee »luonnollisen» ja »keinotekoisien» väliseksi paradoksiksi, josta tulee Diderotin huomion keskipiste hänen teoksessaan *Paradoxe sur le Comédien* (Näyttelijän paradoksi). Katkelma siitä julkaistiin 1770, kirjoitettu loppuun 1773, mutta kokonaisuutena sitä ei Diderotin elinaikana julkaistu.

Paradoksit kyllästävät kaikkia niitä vuosia, joina Diderot tekee työtä *Salonkien* parissa (1759—1781), ja »tämä paradoksaalisuus, joka ensimmäisissä *Salongeissa* on pikemminkin tarkoittamatonta ja alitajuista, nousee yhä enenevässä määrin Diderotin *itsensä* tietoisuuteen, vaivaa häntä, suistaa hänet esteettisestä tasapainosta ja sysää erinäisiin refleksien yrityksiin» [38, 31].

Jos nuo ristiriidat *Salongeissa* peittyivät usein konkreettisen aineiston paksuun vaippaan, niin *Näyttelijän paradoksissa* niistä tulee tietoisien refleksien kohde. Totuuden ja keksityn, toden ja kuvitellun yhteenlankeamattomuus saa tällöin luonnollisen tunteellisuuden sekä näyttelijän ammattitaidon välisen vastakkaisuuden muodon. Tässä työssä käsitellään näyttelijän maneeria, hänen esitystapaansa sekä sitä, milloin hän onnistuu luomaan vakuuttavimman esityksen — silloinko, kun hän on ikään kuin sulautunut esittämäänsä henkilö-hahmoon (eli Stanislavskin sanoin puhuaksemme, »omaksunut tämän tunteet») eikä erota itseään tästä, vai silloin, kun näyttelijä ei vain »eläydy» roolihahmoonsa, vaan myös jatkuvasti ikään kuin sivusta katsoen kontrolloi esiintymistään (mikä olisi lähempänä brechttiläisen teatterin näyttelijää). Kummassa tapauksessa hän tekee katsojaan suuremman vaikutuksen?

Näyttelijän paradoksi on kirjoitettu Diderotille ominaiseen dialogin, kahden mielipiteen kiistan, muotoon. Toinen keskustelijoista katsoo, että näyttelijä voi vain silloin vaikuttaa yleisöön kun hän täydellisesti samastuu esittämäänsä sankariin. Toinen taas on sitä mieltä, että niin ei koskaan käy. Jos näyttelijälle riittäisi se, että hän on tunteellinen, niin kuinka hän voisi kahta perättäistä kertaa esittää yhtä ja samaa roolia samanlaisella innolla ja yhtäläisellä menestyksellä? Ensimmäistä kertaa esiintyessään hän on liiankin kuuma, mutta viilenee pian ja käy kylmäksi kuin marmori. Tunteellisilta taiteilijoilta, siis sellaisilta, jotka eivät nojaudu älyyn, vaan tunteeseen, ei kannata odottaa mitään ehjää: heidän näyttelemisensä on milloin vahvaa, milloin heikkoa, milloin latteata, milloin ylevää. Tänään hän epäonnistuu siinä kohdassa, missä eilen loisti, ja huomenna loistaa siinä, missä tänään epäonnistui. Sen sijaan ymmärryksensä ohjaama näyttelijä on samanlainen kaikissa näytännöissä, koska kaikki on laskettu ja mitattu hänen päässään jo ennen esitystä, ja lavalla ollessaan hän tekee vain yksittäisiä oikaisuja. Ymmärryksensä ohjaama näyttelijä seuraa jatkuvasti katsojien reaktioita ja kontrolloi koko ajan itseään. Tämän ansiosta hänestä tulee tarpeen vaatiessa milloin tulisempi, milloin viileämpi, mutta joka kerta hän tietää, mihin pyrkii, ja siksi jokainen esityskerta miellyttää meitä.

— Kuinka! huudahtaa ensimmäinen keskustelija. — Nuo tuskalliset, vaikertavat äänet, jotka lähtevät tuon äidin sydäimestä ja järkyttävät sieluani, eivät olekaan todellisen tunteen aikaansaamia? Eikö epätoivo itse olekaan synnyttänyt niitä? Mitä asiaa minulla siinä tapauksessa on teatteriin? Teeskentelyn seuraaminenko?

— Aivan, vastaa toinen, mutta tuo teeskentely synnyttää meissä todellisuuden illuusion ja se juuri on todellista näyttelemistä. Tämän todistaa se seikka, että näyttelijän lausumat äänet on mitattu, ne ovat osa ääneen lausumisen järjestelmää; ja jos ne olisivat sävelen neljänneksen kahdeskymmenesosan verran korkeammin tai matalammin lausuttu, ne kuulostaisi-

vat vääriltä; ne on alistettu ykseyden laille, ja jotta ne kuulostaisivat aidoilta, niitä on harjoiteltu satoja kertoja.

Näistä lähtökohdista Diderot kehittelee hienosävyisen dialogin, jossa yksi puhuja ikään kuin toista myötäillen yhtyy tähän siinä, että pääasiassa intohimoja jäljittelevän näyttelijän täytyy pysytellä luonnollisena niinä hetkinä, jolloin hän itsensä unohtaen itkee katkerasti näyttämöllä. Silloin toinen esittää hankalan kysymyksen: itkeekö tuo näyttelijä laskelmoidusti? Nyt ensimmäisen on pakko vastata myönteisesti, sillä jos näin ei olisi, ei näyttämöllä voisi olla mitään hyvässä järjestyksessä olevaa näyttelijäkuntaa. Silloin ei myöskään voi olla puhettakaan mistään »luonnollisuudesta».

Näyttelijän lahjakkuus ei ole siinä, että hän on tunteellinen, vaan siinä, että hän niin hyvin välittää tunteiden ulkoiset piirteet, että te tulette petetyiksi. Olettakaamme, sanoo Diderot, että näyttelijätär on siinä määrin tunteellinen kuin mihin äärimmäisille rajoilleen kehittynyt taitavuus kykenee. Nyt on kuitenkin niin, että teatteri vaatii sangen erilaisten luonteiden jäljittelyä ja eri rooleihin sisältyy sen verran ristiriitaisia vaatimuksia, että etevä vetistelijä, joka ei kykene esittämään kahta toisistaan eroavaa roolia, olisi hyvä ainoastaan muutamissa kohdin omaa ainoata rooliaan...

Diderot päättelee lopuksi: on yksi asia olla luonnostaan tunteellinen, toinen taas tuntea. Ensimmäinen ominaisuus kuuluu ihmiselle luonnonolentona, jälkimmäinen taas liittyy ymmärrykseen. Yhtenäisen lausunnan ja eleiden järjestelmän kehittäminen on mahdollista vain kylmän järjen, syvällisen arvostelukyvyn, hienon maun, sitkeän työn, pitkän kokemuksen ja epätavallisen muistin avulla. Kaikki nämä ominaisuudet yhtyvät suuressa taiteilijassa, jota edustaa vaikkapa englantilainen näyttelijä Garrick. Diderot kirjoitti *Näyttelijän paradoksin* niiden mietelmien johdosta, joita hänessä synnytti muuan Garrickia käsittelevä kirjanen. Teoksessaan Diderot siteeraa useaan otteeseen Garrickin sanoja näyttelemisestä ja korostaa, että tämä kykenee esittämään kohtauksen kome-

diasta, heti sen jälkeen kohtauksen tragediasta, itkeä tai nauraa tekstistä riippuen, ja tämä on aina hyvää ja oikein. Mutta voiko itkeä tai nauraa käskystä? Voi vain luoda illusion tästä, enemmän tai vähemmän paremman, riippuen siitä, luoko sen Garrick vai joku huono näyttelijä. Jos näyttelijän olisi lavalla todella kärsittävä joka esityskerralla, ei häneltä riittäisi siihen voimia ja hän voisi täydellä oikeudella sanoa katsojille: »Minulla on ilman Agamemnonin huoliakin itkemisen aihetta» [8, 188].

Haluamme, jatkaa Diderot, että sankari kuolisi näyttämöllä roomalaisen gladiaattorin tapaan, suurenmoisesti ja ylevästi, huolitellussa ja maalauksellisessa asennossa. Tätä juuri kutsutaan totuudenmukaisuudeksi teatterissa eikä se millään muotoa merkitse, että näyttämöllä olisi käyttäytyvä samalla tavoin kuin elämässä. Kuka siis täyttää parhaiten nämä vaatimukset? Se, joka vain tuntee, vaiko se, joka osaa välittää tunteet? Suuri näyttelijä, päättelee Diderot, ei suuren gladiaattorin tavoin kuole siten kuin vuoteessa kuolaan. Jotta meitä miellytettäisiin, on tarpeen kuvata toisenlaista elämää, ja katsoja ymmärtää itse, että »paljaaksi riisuttu totuus, toiminta ilman loppusilausta näyttäisi ikävältä ja olisi ristiriidassa muun kokonaisuuden muodostaman runouden kanssa» [8, 158].

Diderot muotoilee näyttelijän tosiasiallisen paradoksin loogisesti siten ilmaistavaksi tilanteeksi, jossa teesi on välttämätön seuraus antiteesistä ja päinvastoin. Tämä paradoksi, joka on ikään kuin koko Diderotin teoksen ohjelma, sisältyy kahteen kysymykseen: jos näyttelijä pysyy omana itsenään näyttelemisensä aikana, niin kuinka hän sitten lakkaa olemasta oma itsensä? Ja jos hän lakkaa olemasta oma itsensä, niin miten vetää tarkka raja siihen, mistä se alkaa? [8, 147].

Todellakin, taiteilijan — niin kuin jokaisen meistä — on ikään kuin alituisesti pysyttävä omana itsenään. Tämä pätee myös siihen aikaan, joka vietetään näyttämöllä. Samalla näyttelijän on esitettävä toista henkilöä ja hän lakkaa olemasta

oma itsensä. Siitä huolimatta hän voi vain sen ansiosta, että silloinkin kun hän kuolee Caesarin tavoin tai itkee Learin tavoin, pysyy näyttelijänä eikä tule Caesariksi tai Leariksi, oikaista näyttelemisensä puutteet ja luoda yhä osuvampia hahmoja.

Näyttelijä ruumiillistaa itseensä kaksi persoonallisuutta: hän elää sankarin hahmossa ja arvioi itseään siinä sivussa, hän on samalla kertaa sekä oma itsensä että tuo toinen. Oikoes- saan ja parannellessaan näyttelemistään hän suorittaa muutok- sia luonnolliseen, luonnonmukaiseen — kuten muistamme, tä- män ajatuksen Diderot esitti jo *Salongeissa*. Vain »persoonal- lisuuden kahdentumisen» tapahtuessa joka hetki näyttelijä on näyttelijä. Jos hän käyttäytyy ainoastaan oman luontonsa, oman luonteensa mukaisesti, ei hän vielä ole taiteilija (hän on vain ihminen); jos hän taas vain reflektoi joitakin piirtei- tä ruumiillistumatta miksikään henkilöahmoksi, ei hän ole enää taiteilija (hän on silloin kriitikko).

Tällaisessa kahdentumisessa ilmenee ristiriitainen ykseys, sillä refleksio on mahdollista vain siellä, missä sille on ai- neistoa. Siispä jotta näyttelijä voisi tarkkailla itseään sivus- ta katsoen, hänestä on tultava myös tuon tarkkailun »tämän- puoleinen» kohde, ts. hänen on ruumiillistuttava toiseksi. Mutta jotta voisi ruumiillistua tuoksi toiseksi, on tarpeen ensin se, että luo sen hahmon ja näytellessä koko ajan »sovit- taa» itsensä tuon toisen mukaiseksi. Refleksio on siis tarpeen, jotta voisi ruumiillistua joksikin toiseksi ja samaistua tämän tunteisiin... Yksi asia seuraa toisesta ja toinen on mahdoton il- man toista. Tarkemmin sanoen kyseessä on kaksi vastakkai- suutta, kyseessä on paradoksi, kuten Diderot sanoo viitaten äärimmäisyyksien yhteensovittamattomuuteen ja samalla siihen, että ne edellyttävät toisiaan.

Paradoksi on havaittavissa kaikkien suurien näyttämötaiteilijoiden kohdalla. Claironin suuruus esimerkiksi näkyy siinä, että hetkellä, jolloin hän välinpitämättömästi loikoilee leposohvalla ajattelematta ilmeisesti mitään ja sulautuessaan täysin esittämäänsä sankarittareen, itse asiassa seuraa koko

ajan itseään, katselee ja kuuntelee itseään ikään kuin sivusta katsoen, arvioi itseään ja tekemäänsä vaikutusta. »Näinä minuutteina hänessä on kaksi olentoa: pieni Clairon ja suuri Agrippine».

Jos esittämänsä sankarin elämän kuvaamiseen vaaditaan ensi sijassa tunteellisuutta, niin hahmon luomiseen ja näyttelemisensä jatkuvaksi arvostelemiseksi näyttelijä tarvitsee järkeä ja mielikuvitusta, koska hän ruumiillistaa näyttämöllä ideaalista perikuvaansa, oman luovan mielikuvituksensa tulosta. Produktiivinen mielikuvitusvoima tekee näyttelijälle mahdolliseksi hahmon luomisen, joka on jopa voimakkaampi ja ekspressiivisempi kuin mitä tekijä itse oli ajatellut. Ei olekaan sattuma, että Voltaire, nähtyään Claironin esiintyvän eräässä hänen kirjoittamassaan näytelmässä, huudahti: »Minäkö tuon olen laatinut?!».

Mikä oli Claironin lahja? kysyy Diderot ja vastaa: »*Lahja luoda suuri haavekuva ja jäljitellä sitä nerokkaasti*» (kursivointi minun. — *T. D.*) [8, 182]. Clairon ei jäljittele niitä, joita näkee ympärillään, vaan itse luomansa olennon sanoja ja eleitä. Eikö tämä haavekuva ole vain ideaalinen hahmo? Diderot vastaa kysymykseen yksiselitteisen kieltävästi. Huolimatta siitä, että se on ideaalinen, se on olemassa; ongelma jää Diderotilla tosin ratkaisemattomaksi vaikeudeksi, kuten aikaisemminkin *Salongeissa*. Silti näyttelijä luo aina sellaisia hahmoja ja aina oman laatunsa mukaisesti. Teatterin Kleopatrat, Méropet, Agrippinet, Cinnat — ovatko ne muka historiallisia henkilöhahmoja? Nehän ovat keksittyjä runollisia »fantomeja».

Diderot uhraa paljon tilaa mielikuvituksen käsittelylle. Ilman sitä ei hänen mukaansa voi syntyä ainoatakaan taiteellista hahmoa, vaikka sen avullakin on vielä vaikea selvittää itselleen tuon hahmon mutkikas syntyprosessi. Mielikuvitus! huudahtaa Diderot. Ilman tuota ominaisuutta ei voi olla runoilija, ei filosofi, ei viisas ihminen, eikä edes ihminen. Ihminen vailla mielikuvitusta olisi Diderotin kielikuvan mukaan pelkkä tylsimys, jonka älyllinen toiminta rajoittuisi

siihen, että hän päästelisi jo lapsuudessaan yhdistelemään oppimiaan ääniä ja soveltaisi niitä koneellisesti kaikkiin elämän tapahtumiin. Mielikuvitus erottaa mestaruuden pelkästä luonnon kopioinnista, ja juuri sille perustuu luonnon ja taiteen välinen ero.

Taiteilijan mielikuvituksen synnyttämän ideaalisen hahmon ansiosta taide saa oman reaalisuutensa, joka ei ole sen vähemmän merkittävä kuin luonto itse. Jos taiteilija vain kuvaisi sitä, minkä hän näkee, ei hänen teoksensa vielä olisi taidetta. Hänen taulussaan olisi luonnonmukaista totuudellisuutta, kuten sitä on ilkeäluonteista ihmistä tarkkaan kuvaavassa veistoksessa; mutta vaikka kaikki ihastelevatkin sen totuudenmukaisuutta, pitävät he silti työtä kehnona. Siksi Diderot loppujen lopuksi tekee paradoksaalisen, mutta valistuksen aikakaudelle välttämättömän johtopäätöksen: »Se, mikä on luonnon luomaa, on vähempää kuin runoilijan luoma, ja tämä on vähempää kuin suuren näyttelijän luoma, joka lyö kaiken laudalta. Viimeksi mainittu kohoo edellisen olkapäille ja sulkeutuu suuren vitsaksista punotun nuken sisään, jonka sieluksi se ryhtyy» [8, 217]. Diderotista näyttää jopa mahdolliselta sanoa, että »luonnon totuus on ristiriidassa yhteisön sääntöjen totuuden kanssa» [8, 218].

»Luonnollisen» ja »keinotekoisien» välinen ristiriita paljastuu meille nyt luonnon ja vapauden paradoksiksi, Kantin sanoja käyttäeksemme. Itse asiassa Diderotin estetiikasta alkaa tie kohti Kantin makuarvostelman antinomiaa.

Diderotin ja Kantin henkinen läheisyys näyttäytyy ennen kaikkea siinä, että ensin mainittu, kuten hieman myöhemmin myös jälkimmäinen, näkivät molemmat — tai paremmin: arvasivat — »hyödyllisyyden» teorian epämiellyttävän porvarillisen ytimen, mikä auttoi heitä luopumaan taiteen utilitaristisesta tulkinnasta. He määrittelivät näin loppujen lopuksi kauniin joksikin, mitä ei voi käyttää hyödyksi. Lähtien liikkeelle väitteestä, että kaunis on hyödyllistä, päättyy Diderot siihen, että erottaa nämä kaksi käsitettä täysin toisistaan. Kaikkein täsmällisimmässä muodossaan ilmaisi tämän eron

Kant. Hänen mukaansa esteettinen arvostelma on vailla intressiä. Kuten muistamme, Kant pitää kiinni siitä, että esteettinen havainnointi ja koko taiteen alue ovat hyödyllisyysuhteen ulkopuolella. Kun siis esitetään kysymys, onko jokin kaunista, ei haluta saada selville sitä, onko se tärkeää tai voisiko se koitua tärkeäksi meille tai jonkun muun olion olemassaololle, vaan sitä, miten me arvostelemme sitä pelkästään sitä tarkastellen.

Tietysti, huomauttaa Kant, voin vastata kuten se irokeesi, jota ei Pariisissa mikään miellyttänyt niin kuin muuan halpa kuppila. Voin myös täysin Rousseauin henkeen moittia ylimysten turhamaisuutta kun nämä eivät sääli kansan hikeä hankkiakseen esineitä, joita ilman voisi hyvin tulla toimeen. Ja lopuksi voin myöntää todeksi, että mikäli asuisin autiolla saarella, ei palatsi olisi tarpeen, vaan yksinkertaisen ja mukavan majan rakentaminen riittäisi. Kaikkeen tähän voi tietysti yhtyä. Asian olemus on toisaalla — sen selvittämisessä, voinko saada mielihyvää kohteesta, jolta en odota mitään hyötyä ja johon tässä mielessä suhtaudun täysin puolueettomasti. »Kukat, vapaalla kädellä tehdyt piirustukset, ilman tarkoitusta toisiinsa kytkeytyvät piirrosvedot niin sanotussa lehtiornementissa eivät merkitse mitään, eivät riipu mistään määrätystä käsitteestä, ja silti ne miellyttävät» [22, 284].

On mahdollista, että myös hyödylliset esineet synnyttävät esteettistä nautintoa, mutta tämän inhimillisen tunteen olemus on nimenomaan suhdetta johonkin »ilman intressiä». Hyöty ja kauneus ovat eri asioita. Kantin syyttäminen formalismista osuisi tällä kertaa harhaan, koska Kant ei lainkaan kiistä taiteen sisällöllisyyttä — hän suhtautuu kielteisesti vain sen hyödylliseen hyväksikäyttöön.

Taide on ihmiselle välttämätöntä niin sanoakseni hänen itsensä vuoksi, ihmisen yksilöllisyyden sekä niiden persoonallisuuden tunteiden ja tarpeiden muodostumisen vuoksi, jotka eivät millään tavoin liity haltuunottoon eivätkä omistamiseen. Taide ei ole suhteessa hyötyyn, vaan »ihmisyyteen».

Juuri tämän seikan panivat merkille Diderot ja Kant. Tässäkin Kant aloittaa siitä, mihin Diderot päätyi.¹¹

Edellä sanottuun liittyen voidaan Diderotin ja Kantin välillä nähdä samanlaisuutta myös siinä, että he kummatkin korostivat luovan momentin välttämättömyyttä taiteessa, ja tämä kytkeytyykin välittömästi yksilön persoonallisten ominaisuuksien kehitykseen. Diderotille luovuus ilmenee mielikuvituksessa, joka on kaikille ihmisille ominaista, siinä, kuinka taiteilija, runoilija tai näyttelijä luo ideaalisen kuva-hahmon. Kant taas puhuu »produktiivisesta mielikuvituskyvystä» (*produktive Einbildungskraft*), joka hänen kolmannessa kritiikkiteoksessaan, *Arvostelmakyvyn kritiikissä*, ei enää ole muihin kykyihin nähden alisteisessa asemassa, vaan päinvastoin antaa herätteen järjen ja ymmärryksen toiminnalle. Tältä pohjalta Kant määrittelee maun »kyvyksi arvostella kohdetta suhteessa *mielikuvituskyvyn vapaaseen lainmukaisuuteen*» [22, 324].

Niinpä runoilija päättää tehdä havainnollisiksi järjen ideat näkymättömistä olioista, autuaiden valtakunnasta, helvetistä, ikuisuudesta, luomistyöstä jne. — mille tosin on kokemuksen tarjoamia esimerkkejä, kuten kuolema, kateus ja kaikki paheet sekä rakkaus ja kunnia, mutta mikä silti ylittää kokemuksen puitteet — siten, että hän esittää mielikuvituksen avulla sen, mihin luonto ei tarjoa esimerkkejä.

Diderotin tavoin Kant kirjoittaa »ideaalisesta perikuvasta», mikä jokaisen taiteen parissa toimivan on itse luotava ja minkä mukaan hän voi arvioida kaikkea maun kohteena olevaa.

* * *

Olemme pyrkineet seuraamaan joitakin lankoja, jotka yhdistävät ranskalaisen valistuksen saksalaiseen. Osoittautui, että Diderotin materialistinen estetiikka paradoksaalisella tavalla ikään kuin kääntyy nurin saksalaisten filosofien idealistiseksi estetiikaksi. Mutta vain »ikään kuin», sillä monien samankaltaisten piirteiden ohella on tietysti periaatteellisia

eröjakin: Diderot pysyy materialistina, jolle taiteen kohde ei vain ole vapaan mielikuvitusvoiman kehittymisen aihe, vaan myös reaalista todellisuutta. Tällaisena se pysyy aina laajempaa sitä ideaalista kohdetta, minkä taiteilija luo maailman esteettisen haltuunoton prosessissa. Tämän ansiosta ei mitään taideteosta voi esteettisellä tasolla ammentaa tyhjiin ja uusille sukupolville avautuu aina uusia mahdollisuuksia. Diderot on realisti, eikä hänen realisminsa palaudu ympärillä nähtävän maailman jäljentämisen propagointiin: kohde voidaan kuvata sellaisena kuin se on vain sen reaalisen ja ajatuksellisen muuttamisen avulla, luovuuden avulla. Juuri tämän vuoksi Diderot viime kädessä ymmärtää »todenmukaisuuden» ideaalisen perikuvan jäljittelyksi [8, 157], kuvan, minkä on luonut runoilijan mielikuvitus. Vain tämän mielikuvituksen puitteissa käy maailman esteettinen havainnointi mahdolliseksi.

LOPPUSANOIKSI

Olemme yrittäneet esittää lukijalle Diderotin omaperäisenä 1700-luvun ranskalaisena ajattelijana. Hänen »sokraattisen hengen» määräämän ajattelunsa erityispiirrettä olemme kutsuneet »paradoksaalisuudeksi». Kyky kehittää mitä tahansa väitettä kunnes siitä silmikoituu esiin ristiriitoja soi Diderotille menestystä sellaisten ongelmien asettelussa, mitkä ylittivät metafyyssisen materialismin puitteet.

Diderotin filosofiset katsomukset olivat aikakauden lainmukainen tuote. Positiivisessa ohjelmassaan ei hän ollut erityisen omaperäinen, hänen ajatuksensa materiasta, liikkeestä, kehityksestä ja niin edelleen olivat lähellä hänen suuresti arvostamansa Deschampin, samoin Holbachin, La Mettrien ja muiden ajatuksia. Näiden kaikkien tavoin oli häneenkin voimakkaasti vaikuttanut Leibniz — eritoten kysymyksessä materian homogeenisuudesta ja heterogeenisuudesta — samoin Spinoza ja muut edellisen aikakauden suuret ajattelijat.

Kuten olemme yrittäneet osoittaa, Diderotin voima ei ole monien muiden näkemysten kanssa samankaltaisten filosofisten ideoiden esittelyssä, vaan niin sanoakseni, niiden epäilemisessä, kyvyssä paljastaa selvän alta epäselvä, kumoamattoman takaa ristiriitainen.

Diderotilla ei ollut yhtenäistä ja loppuunvietyä filosofista systeemiä. Yhtäältä tämä on arvioitu eduksi, koska se helpotti hänen mekanistisen materialismin kritiikkiään, toi-

saalta taas puutteeksi, koska se tietyssä määrin esti hänen näkemystensä sisäisen kokonaisvaltaisuuden.

Sosiaalis-poliittisen ohjelmansa puolesta Diderot jäi selvästi jälkeen vallankumouksellisemmasta ja demokraattisemmin asennoituneesta Rousseausta. Kaikkine puutteineenkin Diderot on selvä ja voimaa uhkuva persoonallisuus, älykäs ja lahjakas, jolle olemme kiitollisuuden velkaa *Ensyklopediasta* ja monista valistuksen saavutuksista. Tässä on hänen ansionsa filosofian ja historian edessä.

**Jacques-fatalisti
ja hänen Isäntänsä**

K a t k e l m a

Seuraava katkelma on otettu Diderotin kuulusta romaanista *Jacques-fatalisti*, joka julkaistiin ensi kerran Saksassa vuonna 1785 Schillerin kääntämänä otsikolla *Rouva de la Pommerayen kosto*. Goethe oli ihastuksissaan romaanista. Katkelmassa puhe on hylätystä naisesta, joka kostaa loukkaajalleen ja jonka ilkityö osoittautui odottamatta hyväksi palvelukseksi. Tämä mutkaton aihe ma havainnollistaa Diderotin sitä filosofista ajatusta, ettei ole olemassa mitään ennalta määrättyä kohtaloa ja että silloinkin, kun kaikki yhtä ainoaa päämäärää tavoittelevat toimet näyttävät tulleen huomioiduiksi, ulkonaiset seikat tai ihmisen arvaamattomat teot katkaisevat sattumalta tapahtumien langan ja johtavat odottamattomiin tuloksiin.

Kertojana on majatalon emäntä ja hänen kuuntelijoitaan ovat matkan varrella majataloon majoittuneet Isäntä ja hänen palvelijansa Jacques.

Hakemistot

SELITYKSIÄ

- ¹ Tämän ovat onnistuneet tekemään esimerkiksi *I. K. Lurpol* kirjassaan «Дени Дидро». Moskova 1924 (3. painos, Moskova 1960) sekä *Y. Belaval* teoksessaan *L'Esthétique sans paradoxe de Diderot*, Paris 1950.
- ² Tarkemmin tästä ks. *З. А. Каменский*. Философские идеи русского Просвещения. Moskova 1970, s. 80—118.
- ³ »Mutta sen mikä jäi hallitukselta ja liberaaleilta huomaamatta, näki jo 1883 ainakin yksi mies: Heinrich Heine» [1, 6, 398—399].
- ⁴ Dialogin sisäisestä ristiriidasta ks.: *М. М. Бахтин*. Творчество Достоевского. Moskova—Leningrad 1965.
- ⁵ Diderot analysoi tarkemmin välttämättömyyden ja vapauden ongelmaa romaanissaan *Jacques-fatalisti*.
- ⁶ Rameaun »deklassoituneisuus» eli luokastaan »pois pudonneen» ihmisen asema, hänen intressiensä yhteensopimattomuus porvarille ominaisen kiristäjähengen kanssa johtuu tietysti mielessä siitä, että hän tekee luovaa työtä. Ks. tästä aiheesta tarkemmin *Gottfried Stiehlerin* tutkielmaa *Der Neffe Rameaus und »Phänomenologie des Geistes»*, julkaisussa *Deutsche Akademie der Wissenschaften. Schriftenreihe der Arbeitsgruppe zur Geschichte der deutschen und französischen Aufklärung*, Berliini 1966.
- ⁷ Vrt. mitä Holbach eräissä yhteydessä sanoi: Kaikki havaitsemamme on välttämätöntä, ts. ei voi olla toisin kuin miten se on.
- ⁸ »Ja tullen hyvin lähelle nykyaikaisen materialismin katsantokantaa... Diderot toteaa idealisti Berkeleyyn ja sensualisti Condillacin lähtökohtien yhdenkaltaisuuden» [3, 4, 31].
- ⁹ Ks. esim. *Jean Piaget*. *La Psychologie de l'intelligence. La Genèse du nombre chez l'enfant* sekä neuvostopsykologien kirjoituksia

A. V. Zaporozhetsin toimittamassa kokoelmateoksessa «Восприятие и действие». Moskova 1967.

- ¹⁰ Tästä kysymyksestä tarkemmin ks. *B. C. Библер*. Творческое мышление и собеседник, Moskova 1975.
- ¹¹ Käsillä olevan kirjan tarkoituksena ei ole käsitellä yksityiskohtaisesti Kantin esteettisiä katsomuksia eikä saada selville Diderotin ja Kantin näkemysten samankaltaisuutta. Tästä ks. *B. C. Библер*. Век Просвещения и кантовская «Критика способности суждения», Moskova 1975.

LÄHDEKIRJALLISUUTTA

1. *Marx — Engels*. Valitut teokset (6 osaa), kustannusliike Edistys, Moskova 1978.
2. *Marx, K.* Pääoma, 3. osa, kustannusliike Progress, Moskova 1980.
3. *Lenin, V. I.* Valitut teokset (10 osaa), kustannusliike Edistys, Moskova 1976.
4. *Belaval, Yvon*. L'esthétique sans paradoxe de Diderot. Paris 1950.
5. *Diderot, D.* Entretien entre D'Alembert et Diderot. Le Rêve de D'Alembert suite de l'entretien. Garnier-Flammarion, Paris 1965.
6. *Diderot, D.* Essais sur la peinture. Editions sociales, Paris 1955.
7. *Diderot*, Rameau veljenpoika. Hämeenlinna 1970.
8. *Diderot, D.* Le Neveu de Rameau suivi de Paradoxe sur le comédien. Gallimard, Paris 1966.
9. *Diderot, D.* Observations sur l'instruction etc, publiées par P. Lédien. Paris 1921.
10. *Diderot, D.* Oeuvres esthétiques. Édition Garnier Frères, Paris 1959.
11. *Diderot, D.* Oeuvres philosophiques. Éditions Garnier Frères, Paris 1961.
12. *Diderot, D.* Salons de 1759—1761—1763. Flammarion, Paris 1967.
13. *Diderot, D.* Textes politiques. Editions sociales, Paris 1960.
14. *Dieckmann, H.* Concept of Genius. — Journal of the History of YMOS. 1941.
15. *Dieckmann, Herbert.* Die Künstlerische Form des Rêve de d'Alembert. Köln—Opladen, Westdeutsche Verlag, 1966.

16. Essais sur la peinture par Diderot. A Paris, Chez Fr. Buisson, Imprimeur—Libraire, 1795.
17. «Europäische Aufklärung», Herausgegeben von Hugo Friedrich und Fritz Schalk. Wilhelm Fink Verlag, München, 1967.
18. *Hegel, G. W. F.* Phänomenologie des Geistes. Akademie-Verlag-Berlin 1964.
19. *Helvétius.* De l'Esprit. t. 1, A Liege, Chez Bessompierre, Père et Fils, M. Dcc LXXIV.
20. *Helvétius.* De l'Homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation. A Liege, Ches Bassompierre, Père et Fils, M. Dcc LXXIV.
21. *Holbach, P.-H.* Système de la Nature, ou des Loix du Monde Physique et du Monde Moral. A Londres, 1793.
22. *Kant, I.* Der Kritik der Urteilskraft. In — *I. Kant.* Werke in sechs Bänden. Band V. Insel-Verlag, Wiesbaden 1957.
23. *Krauss, W.* Zu einer Prosa Diderots. — »Sinn und Form«, 1962, (14. Jahrgang), n:o 2.
24. *La Mettrie.* Oeuvres philosophiques, t. 1, A, Berlin 1764.
25. *La Mettrie.* Textes choisis. Éditions sociales. Paris 1974.
26. *Morley, John.* Diderot and the Encyclopaedists. Chapman and Hall, London 1880.
27. Oeuvres complètes de Diderot. Garnier Frères, Libraires. Editeurs. Paris 1876.
28. *Piaget, J.* La Psychologie de l'intelligence. La Genèse du nombre chez l'enfant. »Logic and Psychology«.
29. *Rocquain, Felix.* L'Esprit révolutionnaire avant la révolution 1715—1789. E. Plon et Cie. Paris 1878.
30. *Rosenkranz, K.* Diderots Leben und Werke. Leipzig 1866.
31. *Stiehler, G.* Der Neffe Ramo und »Phänomenologie des Geistes.« — »Deutsche Akademie der Wissenschaften. Schriftenreihe der Arbeitsgruppe zur Geschichte der deutschen und französischen Aufklärung«. Berlin 1966.
32. *Taine, H.* Le Origines de la France contemporaine. L'ancien régime. Librairie Hachette et Cie, Paris 1882.
33. *Windelband, Wilhelm.* Die Geschichte der neueren Philosophie. Erster Band, Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel, Leipzig 1904.
34. *Voltaire.* Oeuvres completes, ed de la societe litterairetypographique, 1784.
35. *Voltaire.* Zadig. Paris, »Collection des chefs-d'oeuvre«, Librairie Ferrryrol, MCMXIII.
36. *Асмус, В. Ф.* Немецкая эстетика XVIII в. М., 1962.
37. *Бахтин, М. М.* Творчество Достоевского. М.—Л., 1965.

38. *Библер В. С.* «Салоны» Дидро, или парадоксы просвещенного вкуса. — «Художественная культура XVIII века». М., 1974.
39. *Гачев, Д.* Эстетические взгляды Дидро. М., 1961.
40. *Дидро Д.* Собрание сочинений в 10 томах, М.—Л., 1936—1947.
41. *Каменский, З. А.* Философские идеи русского Просвещения, М., 1970.
42. *Ключевский, В. О.* Сочинения в пяти частях, 5. т., М., 1937.
43. *Лифшиц, М. А.* Великий французский просветитель. — «Новый мир», 1953, № 6.
44. *Луппол, И. К.* Дени Дидро. М., 1960.
45. Сборник «Восприятие и действие» под ред. А. В. Запорожца. М., 1967.

Nimihakemisto

- Agasias (Ephesoksesta) 132.
d'Alembert, J. 19, 23—26, 37, 38, 83, 85.
d'Argenson, J. 11.
Aristoteles 37.
- Bacon, F. 23, 37.
Bahtin, M. M. 59.
la Barre 24.
Bayle, P. 21.
Berkeley, D. 88.
Bibler, V. S. 117, 141.
Boucher, Fr. 128, 129.
Bougainville, L.-A. 103, 109.
Brecht, B. 133.
le Breton, A.-F. 22, 25.
Brière, J. L. J. 58.
Buffon, G. 23.
- Calas, J. 16, 24.
Chambers, E. 22.
du Châtelet 36.
Chéselden, W. 89.
Cicero, Marcus Tullius 129.
Clairon (Claire Josephe Leris) 137, 138.
Clement XI 13.
Condillac, E. B. 27, 33, 88, 89.
Condorcet, M. J. 23, 27.
Corneille, P. 119, 122.

Cornelius, J. 13.
Crébillon, P. 120.

Darwin, Ch. 93.
Daškova, J. P. 44.
Delacroix, E. 9.
Descartes, R. 34, 37.
Deschamp, L.-M. 143.
Dieckmann, H. 54, 79.
Dubosc 21.

Empedokles 81.
Engels, F. 20, 49, 57, 80, 96.

Falconet, E.-M. 131, 132.
Fleury, A. H. 107.
Fonvizin, D. J. 43.

Garrick, D. 135, 136.
Goethe, J. W. 46, 57, 58, 70, 130.
Greuze, J. B. 126—130.
Grimm, F. M. 25, 39, 107, 126.

Hegel, G. W. F. 48, 49, 55, 59.
Heine, H. 49.
Helvétius, C. A. 15, 23, 24, 27, 45, 47, 50—53, 55, 61—64, 66, 68, 71,
73, 75, 79, 91, 103, 107—115.

Henrik IV 124.

Hobbes, Th. 100, 102.

Holbach, P.-H. 23, 27, 29, 45, 47, 50—53, 55, 56, 61, 64, 66, 68, 71,
75, 79, 81, 82, 84, 85, 143.

Homeros 122.

Hume D. 89.

Kamenski, Z. A. 48.
Kant, J. 16, 97, 98, 139—141.
Katariina II 38—41, 43—45.
Kljutševski, V. O. 42—44.
Krauss, W. 53.

Lagrenée, L. J. F. 130.

Lamarck, J.-B. 94.

La Mettrie, J. O. 50, 73, 74, 79—81, 92, 143.

Leibniz, G. W. 18, 43, 113, 143.

Lenin, V. I. 88.

Leonardo da Vinci 26.

Le Prince, J. B. 130.

Lessing, G. E. 126.

Locke, J. 34, 37, 88—90.

Lorenzo il magnifico 26.

Luppol, I. K. 46, 94.

Marcus Aurelius Antonius 129.

Marmontel, J. F. 23.

Marx, K. 17, 26, 30, 48, 58, 65, 80, 99, 118

Mills 22.

Montesquieu, Ch. 15, 23, 41, 47.

Newton, J. 113.

Palissot, Ch. 61.

Piaget, J. 90.

Pico della Mirandola, G. 26.

Pietari Suuri 42, 43.

Pigalle, J. B. 132.

Platon 37.

Poussain, N. 132.

de Prades, J. M. 23.

Puget, P. 132.

Puškin, A. S. 43, 131.

Quesnay, F. 23.

Racine, J.-B. 119, 122.

Rafael, S. 130, 132.

Réaumur, R. A. 89.

de Ris, C. 33.

Rocquain, F. 13.

Rosenkranz, K. 46, 61, 75.

Rousseau, J. 15, 19, 23, 24, 27, 33, 88, 103, 107, 111, 140, 144.

Sainte-Beuve, Ch. A. 20.

Schiller, F. 57, 58, 69.

Schlegel, A. 126.

Sellius, G. 22.

Sementkovski, R. I. 26.

Seneca, L. A. 45, 129.

Shaftesbury, A. A. (Cooper, A.) 33.

Sokrates 46.

Spinoza, B. 37, 47, 71, 89, 143.

Stanislavski, K. S. 133.

Taine, H. 10.

Turgot, A. R. 23.

Windelband, W. 46.

Voltaire (Arouet, F.-M.) 14—19, 22, 23, 35, 38, 41, 44, 47, 107, 120,
138.

Zaporožets, A. V. 90.

Lukijalle

Kustannusliike Progress pyytää lukijoita esittämään mielipiteensä tästä kirjasta, suomennoksen laadusta ja kirjan asusta. Kustannusliike on kiitollinen myös muista ehdotuksista ja toivomuksista.

Osoitteemme:

*Zubovski bulvar 17,
Moskova, Neuvostoliitto*