

Evald Iljenkov

DIALEKTINEN LOGIIKKA

Esseitä historian
ja teorian alalta



MOSKOVA
KUSTANNUSLIIKE PROGRESS
1984

Э. Ильенков
ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА
Очерки истории и теории

На финском языке

Suomentanut ROBERT KOLOMAINEN

PAINETTU NEUVOSTOLIITTOSSA

© Политиздат, Москва, 1974

© Suomensos. Progress 1984

И $\frac{0302020100-230}{014(01)-84}$ 197—84

JOHDANTO

Vladimir Iljitš Lenin on asettanut neuvostofilosofien tehtäväksi Logiikan (isolla alkukirjaimella) luomisen, so. dialektiikan eli nykyaikaisen materialismin logiikan ja tietoteorian systemaattisen esittämisen. Tämä tehtävä on nykypäivinä erittäin voimakkaasti esillä. Kaikilla yhteiskunnallisen todellisuuden ja tieteellisen tiedon alueilla syntyy leimallisesti dialektisia ongelmia, jotka panevat yhä selvemmin tajuamaan, että vain marxilais-leniniläinen dialektiikka soveltuu tieteellisen tutkimuksen ja käytännöllisen toiminnan menetelmäksi, että se yksin voi tehokkaasti auttaa tiedemiestä kokeellisten tulosten ym. tosiasia-aineiston teoreettisessa mieltämisessä sekä tieteellisessä tutkimusprosessissa esiintulevien ongelmien ratkaisemisessa.

Viime vuosina on ilmestynyt runsaasti teoksia, jotka käsittelevät meidän kaikkien uneksiman kokonaisuuden osa-alueita tai perusosia; näitä teoksia voidaan syystä pitää tulevan »Logiikan» pykälinä tai jopa lukuina, rakenteilla olevan talon jotakuinkin valmiina tilayksikköinä. Tietysti tällaisia »yksiköitä» on mahdotonta liittää yhteen puhtaasti mekaanisin keinoin. Koska dialektinen logiikka on systemaattisesti esitettävissä vain tutkijakollektiivin yhteisin ponnistuksin, on määriteltävä vaikkapa yleisimmät yhteistyön periaatteet. Käsillä olevissa esseissä koetan konkretisoida joitakin kollektiivisen työn perusperiaatteita.

Kuten jo Hegel Hengen fenomenologiassaan hieman surumielisesti totesi, filosofiassa joudutaan useammin kuin muissa tieteissä sen »kuvitelman valtaan, että tarkoituksessa ja lopputuloksissa ilmenee itse asia, vieläpä täydellisessä olemuksessaan, jota vastoin suoritus on oikeastaan epäolennaista».¹

Huomautus on varsin sattuva. Niin kauan kuin dialektiikkaa (dialektista logiikkaa) pidetään pelkkänä apukeinona ennakoilta hyväksytyn teesin todistamiseksi — samantekevää, esitetäänkö tuo teesi alussa, niin kuin keskiajan väittelytaidon säännöt vaativat, vai vasta päättelyn lopussa puolueettomuuden vaikutelman luomiseksi (kaställainen on tulos, vaikka emme ole osanneet sitä odottaa), pysyy dialektiikka jonakin »epäolennaisena». Sikäli kuin dialektiikasta tehdään pelkkä väline etukäteen hyväksytyn (tai annetun) väittämän todistamiseksi, se muuttuu sofistiseksi, joka ulkonaisesti on dialektiikan kaltainen, mutta sisäisesti ontto. Jos pitää paikkansa se, että aito dialektista logiikka eivät edusta »paljaat tulokset» eikä ajatuksen »liikepyrkimys», vaan ainoastaan tulos »yhdessä sen tulemisen kanssa»², niin tämä totuus on syytä muistaa silloinkin, kun dialektiikka esitetään Logiikkana. Tällöin ei pidä mennä toiseen äärimmäisyyteen uskottelemalla, ettemme muka aseta mitään tavoitetta, joka alusta lähtien määräisi menettelytapamme ongelman käsittelyssä, aivan kuin lähtisimme purjehtimaan umpimähkään. Meidän tulee etukäteen tehdä selväksi, mitä on se »esine», jonka sisäisesti välttämättömän jäsentymisen aiomme paljastaa.

Kokonaisuutena katsoen tarkastelumme kohteena on ajattelu, ja dialektisen Logiikan tarkoituksena on esittää se tieteellisesti niissä välttä-

mättömissä momenteissa ja siinä välttämättö-
mässä perättäisjärjestyksessä, jotka eivät lain-
kaan riipu tahdostamme enempää kuin tajun-
nastammekaan. Toisin sanoen Logiikan tulee
osoittaa, miten ajattelu kehittyy, sikäli kuin
se on tieteellistä, sikäli kuin se heijastaa eli
jäljentää käsitteissä reaalioliota, tajunnan ulko-
puolella olevaa ja tahdosta riippumatonta oliota,
so. tuottaa sen henkisen jäljennöksen, rekonstruoii
sen itsekehityksen ja uusintaa sen käsitteiden
liikkeen logiikassa uusintaakseen sen sitten toden-
teolla kokeessa ja käytännössä yleensä. Logiikka
onkin tällaisen ajattelun teoreettinen esitys.

Edellä sanotusta käy ilmi, että me tarkoitam-
me ajattelulla yhteiskuntaihmissen reaalisen toi-
minnan ideaalista eli ajatuksellista osatekijää.
Ihmisen toiminta taas ilmenee siinä, että hän
muuttaa työllään sekä ulkoista luontoa että omaa
itseään.

Dialektinen Logiikka on sen vuoksi muutakin
kuin luontoa muuttavan subjektiivisen toiminnan
yleiskaava. Se on samalla minkä tahansa luon-
nonaineksen ja yhteiskuntahistoriallisen aineksen
yleinen muutoskaava, aineksen, johon reaalinen
ihmistoiminta kohdistuu ja joka asettaa sille
aina objektiivisia vaatimuksia. Juuri sitä tar-
koittaakin nähdäksemme Leninin väittämä ny-
kyajan tieteellisen, so. materialistisen, maail-
mankatsomuksen dialektiikan, logiikan ja tie-
toteorian samuudesta (kyseessä ei ole pelkkä
»ykseys», vaan nimenomaan samuus, täydelli-
nen yhtäpitävyys). Tämä lähestymistapa säilyt-
tää yhtenä dialektiikan määritelmänä Friedrich
Engelsin esittämän määritelmän (dialektiikka
on tiede kaiken kehityksen yleisistä muodoista
ja laeista, jotka ovat yhteisiä ajattelulle ja
»olemiselle», ts. luonnon- ja yhteiskuntahistorial-

liselle kehitykselle, eikä tiede ajattelun »spesifisesti subjektiivisista» laeista ja muodoista).

Käsityksemme mukaan juuri siten voidaan yhdistää dialektiikka materialismiin ja osoittaa, että dialektiikaksi muuttunut Logiikka ei ole ainoastaan tiede »ajattelusta», vaan myös tiede kaikkien, niin aineellisten kuin »henkistenkin», olioiden kehityksestä. Näin ymmärrettynä Logiikka voi olla aitoa tiedettä ajattelusta, materialistista tiedettä, joka käsittelee maailman liikkeen heijastusta käsitteiden liikkeessä. Muutenhan logiikka muuttuu väistämättä ajattelua käsittelevästä tieteestä puhtaasti tekniseksi tieteenhaaraksi, kielen termeihin kohdistuvien toimitusten eli operaatioiden kuvailuksi, niin kuin sen on jo käynyt uuspositivismiin piirissä.

Edellä esitetyn Logiikan yleismääritelmän konkretisoiminen edellyttää ilmeisesti määritelmään sisältyvien käsitteiden, ennen muuta ajattelun käsitteen, selventämistä. Tässä syntyy jälleen dialektinen pulma: ajattelun käsitteen täydellinen, so. konkreettinen, määrittelemisen merkitsee Logiikan kirjoittamista, sillä aitoa määritelmää ei anneta suinkaan »definitiossa» vaan »itse asian esityksessä».

Ajattelun käsitteeseen liittyy läheisesti itse »käsitteen» käsite. Tässäkin on helppo antaa definitio, mutta onko siitä sanottavaa hyötyä? Jos me tiettyä Logiikan perinnettä seuraten emme tarkoita käsitteellä »merkkiä», »termiä, joka on määritelty muiden termien välityksellä» enempää kuin pelkkää »olion olennaisten tunnusmerkkien heijastumaakaan» (sillä tässä nousee heti etualalle petollisen olennainen-sanan merkitys), vaan itse asian ymmärtämistä, niin parasta olisi nähdäkseni tyytyä definitioiden kohdalla edellä sanottuun ja ryhtyä tarkastelemaan itse

asiaa. On lähdettävä liikkeelle abstraktisista, yksinkertaisista ja mikäli mahdollista jokaiselle kiistattomista määritelmistä, jotta voitaisiin päätyä »konkreettiseen», tässä tapauksessa marxilais-leniniläiseen käsitykseen Logiikan olemuksesta, Logiikan konkreettisesti kehitettyyn käsitteeseen.

Edellä sanottu määrää teoksen perusajatuksen ja suunnitelman. Ensi silmäyksellä voi näyttää siltä, että käsillä oleva teos on, ellei kokonaan, niin ainakin suurelta osalta, filosofianhistoriallinen tutkimus. »Logiikan asian» toteuttamiseen liittyvät »historialliset» yhteentörmäykset eivät kuitenkaan ole meille itsetarkoitus, vaan ainoastaan se tosiasia-aineisto, jonka läpi hahmottuvat vähitellen »Asiasisällön logiikan» selkeät ääri-viivat, ne samat Marxin, Engelsin ja Leninin kriittisesti oikaisemat ja materialistisesti mieltämät dialektiikan eli Logiikan ääri-viivat, jotka luonnehtivat myös meidän käsitystämme tästä tieteestä.

E n s i m m ä i n e n j a k s o

DIALEKTIIKAN HISTORIAA

E n s i m m ä i n e n e s s e e

LOGIIKAN TUTKIMUSKOHTEESTA. MITEN ONGELMA ON SYNTYNYT JA MITÄ SE POHJIMILTAAN ON?

Historiallinen lähestymistapa on tehokkain keino ratkaista mikä tahansa tieteellinen ongelma. Meidän tapauksessamme tämä ajatusmalli osoittautuu lisäksi varsin ajankohtaiseksi. Syynä on se, että logiikaksi kutsutaan nykyisin oppeja, jotka poikkeavat toisistaan huomattavastikin tämän tieteen tutkimuskohteen rajojen käsittämisessä. Tietysti jokainen näistä opeista vaatii itselleen paitsi logiikan arvonimeä myös yksinoikeutta edustaa maailman loogisen ajattelun nykyistä kehitysvaihetta. Tämä tekee välttämättömäksi ongelman esivaiheiden selvittämisen.

Stoalaiset olivat ensimmäisiä, jotka alkoivat käyttää ajattelua tutkivasta tieteestä nimitystä logiikka. He tarkoittivat sillä vain sitä Aristoteleen opin osaa, joka vastasi heidän omia käsityksiään ajattelun luonteesta. Termi »logiikka» johtui kreikan sanasta »logos» (joka merkitsi kirjaimellisesti »sana»), ja asianomainen tiede läheni tutkimuskohteeltaan kielioppia ja retoriikkaa. Tämä perinne muotoutui lopullisesti keskiajan skolastiikassa, joka teki logiikasta pelkän työkalun (»organon») väittelytaidon tarpeisiin, »pyhän kirjan» tekstien selittämisvälineen, puhtaasti formaalin koneiston. Tästä oli seurauksena, että virallinen logiikantulkinta ja jopa itse nimityskin »logiikka» joutuivat huonoon huutoon. Kaavoittunut »aristoteelinen logiikka» kävi sen vuoksi arvottomaksi kaikkien

uuden ajan merkittävien luonnontutkijoiden ja filosofien silmissä. Samasta syystä useimmat 1500—1700-luvun filosofeista karttoivat käyttämästään ajattelua, intelligenssiä ja järkeä käsittelevästä tieteestä nimitystä »logiikka». Tämä sana ei ylipäänsä esiintynyt ajattelua käsittelevien merkkiteosten nimissä: Discours de la méthode (Metodin esitys), De intellectus emendatione (Älyn kehittämisestä), De la recherche de la vérité (Totuuden etsintä), An Essay Concerning Human Understanding (Tutkimus inhimillisestä ymmärryksestä), Nouveaux essais sur l'entendement humain (Uusia tutkimuksia inhimillisestä ymmärryksestä) ym.

Tietoisuus siitä, että virallisesti hyväksytyt skolastis-muodollinen logiikka ei soveltunut todellisen ajattelun välineeksi eli »organoniksi», oli tunkenut läpi koko tuon ajan edistyksellisen filosofian. »Nykyisin käytännössä oleva logiikka edistää pikemminkin yleisesti tunnustettuihin käsitteisiin perustuvien erehdysten vahvistamista kuin totuuden etsintää. Tämän vuoksi se on ennemmin vahingollinen kuin hyödyllinen»,¹ totesi Francis Bacon. René Descartes yhtyi tässä kohdin Baconiin: »Logiikassa sen syllogismit ja suurin osa muista sen ohjeista auttavat pikemmin selittämään toisille sitä, mitä me tiedämme, tai jopa, niin kuin Lulluksen taidossa, järkeilemään tolkuttomasti siitä, mitä ei tiedetä, sen sijaan että sitä tutkittaisiin.»² John Locke oli sitä mieltä, että »parhaassa tapauksessa syllogismi on vain taitoa kamppailla sen vähäisen tiedon avulla, joka meillä on, lisäämättä siihen mitään»³. Tällä perusteella Descartes ja Locke katsoivat tarpeelliseksi siirtää siihenastisen logiikan koko problematiikan retoriikan alueelle. Mikäli logiikka säilytettiin erityisenä tieteenä, oltiin

yksimielisiä siitä, että se ei tutkinut ajattelua vaan sanojen, nimien tai merkkien oikeaa käyttöä. Esim. Hobbes kehitti käsityksen logiikasta merkeillä tai sanoilla laskemisena.⁴

Teoksessaan *An Essay Concerning Human Understanding* (Tutkimus inhimillisestä ymmärryksestä) Locke määritteli logiikan tutkimuskohteen ja tehtävän seuraavasti: »Logiikan tehtävänä on tarkastella niiden merkkien luonnetta, joita henki käyttää pyrkien ymmärtämään olioita tai välittämään tietonsa muille»⁵. Hän tulkitsi logiikan merkkiopiksi, semiotiikaksi.⁶

Filosofia ei onneksi juuttunut kiinni tähän käsitykseen. Tuon ajan parhaat henget olivat selvillä siitä, että jos logiikkaa tulkitaan edellä kuvatulla tavalla, niin se on mitä tahansa, mutta ei vain tiede ajattelusta. Tosin niitä, jotka katselevat maailmaa ja ajattelua puhtaasti mekaaniselta kannalta, tämä logiikankäsitys suurin piirtein tyydytti. Koska he selittivät ulkokohtaista todellisuutta abstraktis-geometrisesta näkökulmasta (ts. pitivät puhtaasti kvantitatiivisia luonnehdintoja ainoina objektiivisina ja tieteellisinä kuvauksina), niin matemaattisen luonnontieteen ajatteluperiaatteet edustivat heidän silmissään ajattelun loogisia periaatteita yleensä. Tämä suuntaus kiteytyi viimeisteltyyn muotoonsa Hobbesilla.

Descartes ja Leibniz suhtautuivat asiaan paljon varovaisemmin. Myös heihin imponoi ajatus »universaalimatematiikasta», joka olisi syrjäyttänyt vanhan, naurunalaiseksi joutuneen ja halveksitun logiikan. He uneksivat »universaalikielystä», jonka termit olisivat tarkasti ja yksiselitteisesti määriteltyjä ja sallisivat sen vuoksi niihin kohdistuvat puhtaasti muodolliset toimitukset.

Toisin kuin Hobbes Descartes ja Leibniz käsittivät oikein hyvin, että tämän idean toteuttamisen tiellä on periaatteellisia vaikeuksia. Descartes oli tietoinen siitä, että universaalikielen termejä ei voida määritellä sopimustietä, vaan ainoastaan erittelemällä tarkoin yksinkertaisia ideoita, joista ihmisten älyllinen maailma rakentuu kuin tiilikivistä; että universaalimatematiikan täsmällinen kieli voi olla vain jonkinlainen »toden filosofian» johdannainen. Silloin vasta havainnossa (tuon ajan terminologian mukaan mielikuvituksessa), yleensä ihmisten aistimellis-esineellisessä kokemuksessa annettuihin olioihin kohdistuva ajattelu olisi korvattavissa eräänlaisella »nimi- ja lausekalkyyllilla» ja päätelmistä tulisi yhtä virheettömiä kuin yhtälöiden ratkaisut ovat.

Leibniz liittyi tässä kohdin Descartesiin, mutta rajoitti kategorisesti universaalimatematiikan käyttöalan vain niihin olioihin, jotka kuuluivat »kuvitteluvoiman» vaikutuspiiriin. Universaalimatematiikan tuli hänen käsityksensä mukaan esittää »niin sanoaksemme kuvitteluvoiman logiikka». Mutta tätenhän sen tutkimuspiiristä suljettiin koko metafysiikka samoin kuin »vain ymmärrykselle kuuluvat asiat, sekä ajatus ja toiminto että tavanomaisen matematiikan alue». Rajoitus oli varsin olennainen. Ainakin ajattelu jäi siten universaalimatematiikan pätevyysalueen ulkopuolelle.

Ei ole ihme, että Leibniz suhtautui peittelemättömän ironisesti Locken puhtaasti nominalistiseen logiikantulkintaan, jonka mukaan logiikka oli merkkejä tutkiva erityistiede. Leibniz toi esille tähän logiikankäsitykseen liittyvät vaikeudet. Ennen kaikkea hän totesi: »Päättelyä, arvostelmien muodostusta ja keksintää käsittelevä tiede näyttää eroavan suuresti sanojen etymo-

logiaa ja kielenkäyttöä koskevasta tiedosta (kielenkäyttö onkin jotain määräämätöntä ja mieli-valtaista). Sitä paitsi sanoja selitettäessä joudutaan hakemaan apua itse tieteistä, niin kuin sanakirjoista käy ilmi; toiselta puolen tieteitä ei voida harjoittaa antamatta samalla termien määritelmiä.»⁷

Locken stoalaisilta lainaaman filosofian kolmijaon (logiikka, fysiikka ja etiikka) asemesta Leibniz piti parempana puhua saman tiedon, samojen totuuksien kolmesta eri aspektista: teoreettisesta aspektista (fysiikka), käytännöllisestä aspektista (etiikka) ja terminologisesta aspektista (logiikka). Vanhaa logiikkaa vastasi tässä pelkäästään *tiedon terminologinen aspekti* eli, niin kuin Leibniz asian ilmaisi, *hakemistotermien mukainen tiedon systematisointi*.⁸ Tietysti sellainen systematisointi ei parhaimmillaankaan ollut tiedettä ajattelusta, sillä Leibnizillä oli ajattelusta paljon syvällisempi käsitys. Varsinaisen opin ajattelusta hän luki metafysiikkaan. Tässä mielessä hän ei seurannut stoalaisten logiikan vaan Aristoteleen logiikan kielenkäyttöä ja näkemystä.

Miksi sitten ajattelua tuli tutkia metafysiikan puitteissa? Kysymys ei tietenkään ollut »hallinnonhaarasta», jonka »alaisuuteen» teoreettinen käsitys ajattelusta kuului, vaan erään olennaisen filosofisen ongelman tarkastelutavasta. Tämä pulma, jonka eteen jokainen teoreetikko jatkuvasti joutuu, piilee siinä, missä suhteessa tieto (käsitteiden, teoreettisten rakennelmien ja mielikuvien kokonaisuus) on tiedon esineeseen, vastaavatko ne toisiaan vai eivätkö vastaa, onko käsitteillä, joilla ihminen operoi, jotakin todellista vastinetta hänen tajuntansa ulkopuolella? Voidaanko siitä ylipäänsä varmistua? Jos voidaan, niin miten?

Kysymykset ovat todellakin erittäin vaikeita. Myönteistä vastausta niihin, niin selvältä kuin se näyttäneekin, ei ole suinkaan helppoa perustella. Sitä vastoin kielteisen vastauksen tueksi voidaan esittää varsin painavia todisteita. Ne ovat seuraavat: koska tietämisprosessissa oliot taittavat aistinelinten ja ymmärryksen »ominaisluonteen» muodostaman prisman läpi, niin me tunnemme jokaisen olion vain siinä muodossa, jonka se on saanut tällaisen taittumisen tuloksena. Olioiden »olemista» tajunnan ulkopuolella ei tällöin välttämättä tarvitse kieltää. Kielletään »vain» yksi asia — mahdollisuus tarkastaa, ovatko oliot »itse asiassa» sellaisia kuin me tunnemme ja tajuamme ne, vai eivätkö ole. Olio, sellaisena kuin se on annettu tajunnassa, ei ole verrattavissa tajunnan ulkopuolella olevaan olioon, koska sitä, mikä on tajunnassa, on mahdotonta verrata siihen, mikä ei ole tajunnassa; minä en voi verrata tuntemaani tuntemattomaan, siihen, mitä en näe, en havaitse, en tajua. Ennen kuin minä voin verrata mielikuvaani oliosta itse olioon, minun on tajuttava tämä olio, ts. saatava mielikuva siitä. Lopputuloksena on, että minä aina vertaan ja rinnastan vain yhtä mielikuvaa toiseen mielikuvaan, vaikka luulenkin vertaavani mielikuvaa olioon.

Tietysti vain samanlaatuiset oliot ovat verrattavissa ja rinnastettavissa toisiinsa. Olisi mielletöntä verrata metriä kilogrammaan tai pihvin makua neliön lävistäjään. Jos me kuitenkin tahdomme verrata pihviä neliöön, niin tämän toimituksen kohteina eivät ole enää pihvi ja neliö sellaisinaan, vaan kaksi esinettä, joilla kummallakin on geometrinen avaruusmuoto. Esineiden »spesifiset» ominaisuudet sitä vastoin eivät ole vertailukelpoisia.

»Mikä on A-äänteen ja pöydän välimatka? Kysymys on vailla mieltä. Puhuessamme kahden esineen välimatkasta me puhumme niiden avaruusaseman erilaisuudesta... Me rinnastamme ne olioina, jotka ovat olemassa avaruudessa, ja vasta sen jälkeen kun me olemme rinnastaneet ne sub specie spatii (avaruuden näkökulmasta.— *Toim.*), me erotamme ne avaruuden eri pisteinä. Kuuluminen avaruuteen on yhteistä niille.»⁹

Toisin sanoen: kun tahdotaan määrittää jokin kahden objektin välinen suhde, niin sitä varten ei verrata »spesifisiä» ominaisuuksia, jotka tekevät toisen objektin äänteeksi A ja toisen pöydäksi tai pihviksi tai neliöksi, vaan ainoastaan niitä ominaisuuksia, jotka ilmaisevat jotakin »kolmatta», joka eroaa mainittujen esineiden ominaislaadusta. Verrattavia oliota tarkastellaan tämän »kolmannen», niille kaikille yhteisen ominaisuuden, eri modifikaatioina, ikään kuin sen sisäpuolella. Jos taas kahden olion luonteessa ei ole kummallekin oliolle yhteistä »kolmatta», niin niiden väliset erottelut osoittautuvat aivan mielettömiksi.

Minkä sisällä sitten sellaiset asiat kuin käsite (ajatus) ja olio voivat suhtautua toisiinsa? Mikä on se »avaruus», jossa niitä on mahdollista verrata toisiinsa ja erottaa toisistaan? Onko ylipäänsä olemassa sitä »kolmatta», jossa ne kaikista ilmeisistä eroavuuksistaan huolimatta olisivat »yhtä ja samaa»? Jos sellaista ajatuksessa ja oliossa eri tavoin ilmenevää yhtenäistä substanssia ei ole, niin ajatuksen ja olion välillä ei voida todeta minkäänlaista sisäisesti välttämätöntä suhdetta. Parhaassa tapauksessa saatetaan »havaita» vain senkaltainen ulkoinen suhde kuin minkä on joskus katsottu vallitsevan taivaankappaleiden keskinäisen aseman ja ihmisten elämänvaiheiden vä-

lillä, ts. sellainen suhde, joka vallitsee kahden täysin erilaatuisen, omien erityislakiensa mukaan kehittyvän tapahtumasarjan välillä. Silloin on oikeassa Wittgenstein, jonka mielestä loogiset muodot ovat mystisiä, julkilausumattomia.

Ajattelun ja todellisuuden välistä suhdetta pohdittaessa kohdataan toinenkin pulma. On tunnettua, mihin saatetaan päätyä ja päädytäänkin, kun etsitään jotakin erityistä olemusta, joka ei olisi ajattelua enempää kuin aineellista todellisuuttakaan, mutta joka muodostaisi niiden yhteisubstanssin, sen »kolmannen», joka ilmenisi kerran ajatuksena ja toisen kerran olemisena. Sillä ajatus ja oleminen ovat toisensa poissulkevat käsitteet. Se, mikä on ajatusta, ei ole olemista, ja kääntäen. Miten niitä ylipäänsä voidaan verrata keskenään? Mikä on niiden vuorovaikutuksen perusta, se missä ne ovat »yhtä ja samaa»?

Descartes toi tämän pulman esille loogisesti pelkistetyssä muodossa. Yleisesti ilmaistuna se on kaiken filosofian ydinongelma — ongelma, joka koskee »ajattelun» suhdetta sen ulkopuolella ja siitä riippumatta olevaan todellisuuteen, ajassa ja avaruudessa olevien olioiden maailmaan, ajattelun muotojen ja todellisuuden muotojen yhtäpitävyyden ongelma, ts. totuuden ongelma, tai, perinteellistä filosofista sanontatapaa käyttäksemme, »ajattelun ja olemisen identiteettiongelma».

Jokaiselle on selvää, että »ajattelu» ja »ajattelun ulkopuolella olevat oliot» eivät ole läheskään sama asia. Tämän seikan käsittämiseksi ei tarvitse olla filosofi. Jokainen tietää, että eri asia on omistaa sata markkaa selvänä rahana, joka on asianomaisen taskussa, ja kokonaan toinen asia on omistaa ne vain unelmissaan, »ajatuk-sissaan». »Käsite» on ilmeisesti vain pääkopan

täyttävän erityisen aineen tilaa (samantekevää, tulkitaanko tämä aine aivokudokseksi vai siinä asustavan »sielun» hienon hienoksi eetteriksi; »aivokudoksen rakenteeksi» vai sen »sisäisen puheen» formaaliseksi rakenteeksi, jonka muodossa ajattelu tapahtuu ihmisen päässä). Esine sitä vastoin on pään ulkopuolella avaruudessa, se on jotakin aivan muuta kuin »ajattelun», »mielteen», »aivojen», »puheen» tms. »sisäinen tila».

Näiden itsestäänselvyyksien ymmärtämiseksi ei suinkaan tarvita Descartesin älyä. Mutta hänen terävän älynsä analyyttinen voima on tarpeensa seikan toteamiseksi, että »ajattelu» ja »avaruudessa olevien olioiden maailma» eivät ole pelkästään erilaisia, vaan vieläpä *vastakkaisia* ilmiöitä.

Sitä enemmän tarvitaan Descartesin kirkasta ja johdonmukaista älyä tästä johtuvan vaikeuden tai ongelman tajuamiseksi: miten on mahdollista, että nämä kaksi maailmaa (käsitteiden, »ajattelun sisäisten tilojen» maailma ja ulkoisessa avaruudessa olevien olioiden maailma) ovat sittenkin välttämättömällä tavalla sopusoinnussa keskenään?

Descartes esittää puheena olevan pulman seuraavasti: Kun olioiden oleminen määräytyy niiden ulottuvuuden kautta ja geometriset avaruusmuodot ovat subjektin ulkopuolella esiintyvien olioiden ainoat objektiiviset olemismuodot, niin ajattelu ei ensinkään antaudu kuvattavaksi avaruusmuotojen käsittein. Ajatuksen »avaruudellisella» karakteristiikalla ei ole mitään tekemistään ominaisluonteen kanssa. Ajattelun luonne ilmentyy käsitteiden kautta, joilla ei ole mitään yhteistä geometrysten, avaruusulotteisten hahmojen kanssa. Descartes ilmaisee näkemyksensä

myös seuraavalla tavalla: ajattelu ja ulottuvuus ovat kaksi eri substanssia, ja substanssi on se, mikä on olemassa ja määräytyy vain oman itsensä eikä »toisen» kautta. Ajattelun ja ulottuvuuden välillä ei ole mitään »yhtymäkohtaa», joka olisi mahdollista ilmaista nimenomaisessa määritelmässä. Toisin sanoen ajattelun määritysten joukossa ei ole ainoatakaan tunnusmerkkiä, joka kuuluisi ulottuvuuden määritelmään, ja päinvastoin. Mutta jos kerran sellaista yhteistunnusmerkkiä ei ole, on mahdotonta päätellä rationaalisesti ajattelusta olemiseen ja olemisesta ajatteluun, koska tällainen päättely edellyttää »väli-termiä» eli sellaista termiä, joka olisi samalla kertaa sekä ajattelun että sen ulkopuolella (tajunnan ulkopuolella) olevien olioiden, so. olemisen, määrittäjä. Ajattelu ja oleminen eivät ylipäänsä voi *sivuta* toisiaan; jos asia olisi toisin, niiden väliraja (linja tai vaikkapa kosketuskohta) samalla kertaa erottaisi ne toisistaan ja liittäisi ne yhteen.

Tällaisen rajan puuttuessa ajatus ei voi »rajoittaa» ulottuvaa oliota eikä olio ideaa, ajatusta. Ne ikään kuin tunkeutuvat vapaasti toistensa alueille, käyvät toistensa läpi kohtaamatta missään rajaa. Ajatus sellaisenaan ei voi olla vuorovaikutuksessa ulottuvan olion kanssa eikä olio ajatuksen kanssa, kumpikin liikkuu »omassa elementissään».

Tässä syntyy heti seuraava ongelma: millä tavoin ihmisyksilön ajattelu ja ruumiintoiminnot liittyvät toisiinsa? Että ne ovat yhteydessä toisiinsa, se on ilmiselvä tosiasia. Ihminen kykenee mielekkäästi hallitsemaan avaruusulotteista ruumistaan liikkeessään muiden samankaltaisten kappaleiden parissa, hänen ajatusvirikkeensä muuttuvat avaruudessa tapahtuviksi liikkeiksi,

ja kappaleiden liikkeet aiheuttavat muutoksia (aistimuksia) ihmiseliössä ja muuntuvat ajatuskuviksi. Ajatus ja ulottuva kappale ovat siis jollakin tavalla vuorovaikutuksessa keskenään. Mutta miten? Minkälaista tämä vuorovaikutus on? Miten ajattelu ja ruumis »määrittävät», so. »rajoittavat», toisiaan?

Miten on mahdollista, että »ajattelun» kuvitteleva viiva, esim. yhtälön mukaan piirretty käyrä, on kongruentti (yhteneväinen) samaisen reaaliavaruudessa esiintyvän käyrän geometrisen muodon kanssa? Ajatuksellinen käyrä (yhtälön algebrallisten merkkien »mielenä») on siis muodoltaan identtinen reaaliavaruudessa olevan, so. paperille, ihmispään ulkopuoliseen tilaan, piirretyn, käyrän kanssa. Kyseessä on *yksi ja sama* käyrä, joka toisen kerran esiintyy ajattelussa ja toisen kerran reaaliavaruudessa. Siitä johtuu, että kun toimintani on sopusoinnussa (sanojen, merkkien mielenä käsitetyn) ajattelun kanssa, se on samalla mahdollisimman tarkassa sopusoinnussa ajattelun ulkopuolella olevan olion muodon (tässä tapauksessa geometrisen ääriviivan) kanssa.

Miten tämä on mahdollista, jos kerran »olio ajattelussa» ja »olio ajattelun ulkopuolella» ovat »erilaisia», jopa täysin vastakkaisia asioita? Täydellinen vastakkaisuus merkitsee juuri sitä, ettei niillä ole mitään »yhteistä», mitään identtistä, ei ainoatakaan määritystä, joka kuuluisi samalla kertaa sekä käsitteeseen »olio ajattelun ulkopuolella» että käsitteeseen »olio ajattelussa», »ajatusolio». Miten kaksi eri maailmaa, joilla ei ole yhtään mitään »yhteistä», identtistä keskenään, voi olla — ei sattumanvaraisesti, vaan systemaattisesti ja lainomaisesti — sopusoinnussa toistensa kanssa? Tämä ongelma onkin se akseli,

jonka ympäri koko kartesiolaisuus — Descartes, Geulincx, Malebranche ja suuri joukko heidän kannattajiaan — pyörii.

Po. periaatteellisen pulman Malebranche esittää henkevään tapaansa seuraavasti: Turkin armeijan piirittäessä Wieniä kaupungin puolustajat näkivät epäilemättä vain »transsendentaalisia» turkkilaisia, mutta surmasivat kuitenkin oikeita turkkilaisia... Kysymys on todella vaikea ja lisäksi täysin ratkaisematon, jos hyväksytään kartesiolainen käsitys ajattelusta. Wienin puolustajathan toimivat, ts. tähtäsivät ja ampui-
vat, aivoissaan olevan turkkilaisten — »ajatuksellisten» ja »transsendentaalisten» turkkilais-
ten — kuvan sekä päässään laskemiensa kuulien lentoratojen mukaisesti, mutta osuivat todelli-
siin turkkilaisiin, pääkoppansa ja linnoitusmuu-
rienkin ulkopuolella oleviin vihollisiin...

Miksi näin on, mistä johtuu, että kaksi maail-
maa, joilla ei ole mitään yhtymäkohtaa, »aja-
tuksellinen» maailma eli ajattelussa oleva maail-
ma ja tosimaailma eli avaruudessa oleva maailma
ovat sopusoinnussa keskenään? Herra ties mistä
se johtuu, vastaavat Descartes, Malebranche ja
Geulincx, meidän kannaltamme sitä on mahdo-
tonta selittää. Jumala yksin voi selittää tämän
tosiasian. Hän se saattaakin kaksi vastakkaista
maailmaa sopusointuun keskenään. Jumalan kä-
site esiintyy tässä »teoreettisena» rakennelmana,
jonka avulla ilmaistaan se ilmiselvä, mutta täy-
sin käsittämätön tosiseikka, että määritelmän
mukaan täysin vastakkaiset ilmiöt ovat yhteen-
kuuluvia, yhtäpitäviä, »kongruentteja» ja niin
sanoaksemme identtisiä... Jumala on se »kolmas»,
joka »välirenkaana» liittää »ajattelun» »olemi-
seen», »sielun» »ruumiiseen» ja »käsitteen» »esi-
neeseen» ja joka saattaa merkkeihin ja sanoihin

kohdistuvat toimitukset sopusointuun niiden toimitusten kanssa, jotka kohdistuvat ihmispään ulkopuolella oleviin todellisiin, tietyn geometrisen muodon omaaviin kappaleisiin.

Kartesiolainen koulukunta törmäsi siihen pelkistetysti dialektiseen totuuteen, että »ajattelu» ja »ajattelun ulkopuolinen oleminen» ovat täydelliset vastakohtat, jotka kuitenkin ovat sopusoinnussa, erottamattomassa yhteydessä ja välttämättömässä vuorovaikutuksessa keskenään (ja siis jonkin niille yhteisen korkeimman lain alaisia). Kartesiolaisuus antoi kuitenkin periksi teologialle asettamalla selittämättömäksi katsomansa tosiasian yhteyteen jumalan kanssa ja julistamalla sen »ihmeeksi», ts. yliluonnollisten voimien suoranaiseksi puuttumiseksi luonnontapahtumisen kausaaliketjuun.

Tästä johtui, ettei Descartes, analyyttisen geometrian luoja, kyennyt vähääkään järkeenkäyvällä tavalla selittämään syytä, miksi käyrän algebrallinen lauseke eli yhtälö on »yhtäpitävä» (»itsessään-identtinen») piirroksessa olevan käyrän avaruushahmon kanssa. Ilman jumalaa ei tässä todellakaan tule toimeen, sillä Descartesin mielestä merkkeihin kohdistuvilla toimituksilla, jotka lähtevät merkkien perustalta ja vastaavat niitä (niiden matemaattista mieltä), ts. »puhtaan ajattelun» eetterissä suoritettavilla toimituksilla ei ole mitään yhteistä todellisten, avaruusulotteisten olioiden alueella suoritettavien aineellisten toimitusten kanssa, jotka vastaavat olioiden reaalisia ääri viivoja. Edelliset ovat »puhtaita sieluntoimintoja» (eli ajatustoimintoja sellaisinaan), jälkimmäiset taas ruumiintoimintoja, jotka myötäilevät ulkoisten kappaleiden ääri viivoja (avaruusgeometrisia ulkopiirteitä) ja jotka sen vuoksi ovat kokonaan »ulkokohtaisen»

aineellisen avaruusmaailman lakien alaisia.

(Tämä ongelma on nykyäänkin yhtä voimakkaasti esillä ns. »matematiikan filosofiassa». Jos matemaattiset rakennelmat tulkitaan kaikesta ulkoisesta determinaatista »vapaiksi» konstruktioiksi, jotka ovat yksinomaan »loogisten» sääntöjen mukaan toimivan luovan matemaattisen älyn aikaansaannoksia, niin silloin täysin selittämättömäksi arvoitukseksi jää, miksi matemaattisesti (numeerisesti) ilmaistut kokemukseikat, »ulkoisen kokemuksen» tosiasiat käyvät pitkän matkaa yksin, pitävät yhtä puhtaasti loogisen ajatusjohtelun, »puhtaiden» älyntoimintojen tulosten kanssa. Siitä ei ole mitään tietoa. »Jumala» yksin voi tässä auttaa.)

Toisin sanoen Descarteskin tunnustaa edellä mainittujen täydellisten vastakohtien (»ajattelun», »sielun» ja »ulottuvuuden», »ruumiin») identtisyyden pitäen sitä tosiseikkaperiaatteena, jota ilman hänen keksimänsä analyyttinen geometria ei olisi ainoastaan selittämätön, vaan vieläpä mahdoton. Mutta hän tulkitsee tämän identtisyyden jumalan asiaksi, tavaksi, jolla jumala puuttuu »ajattelun ja olemisen», »sielun ja ruumiin» keskinäissuhteisiin. Kartesiolaisessa filosofiassa »jumala» voi tarkoittaa — varsinkin Malebranchella ja Geulincxillä — perinteistä, katoililais-oikeaoppista taivaan isää, joka ulkoapäin, valtaistuimensa korkeuksista käsin, hallitsee ihmisieluja ja -ruumiita sekä saattaa sieluntoiminnot sopusointuun ruumiintoimintojen kanssa.

Tällainen on kuuluisa psykofyysinen ongelma, jossa on helppo havaita filosofian ydinongelman erikoislaatuinen ja tämän vuoksi historiallisesti rajoittunut muotoilu. Kysymys ajattelun (logiikan) teoreettisesta käsittämisestä (eikä suinkaan sanojen tai muiden merkkien käsittelyohjeista)

liittyy siis filosofian tai — hieman vanhanaikais-
ta sanaa käyttääksemme — metafysiikan kardi-
naaliongelmien ratkaisemiseen. Tämä taas edel-
lyttää, että omaksutaan filosofian klassikoiden
edustama aito teoreettinen ajattelukulttuuri, sillä
klassikot eivät ole ainoastaan asettaneet selkeästi
ongelmia, vaan myös osanneet ratkaista ne.

Toinen essee

AJATTELU SUBSTANSSIN ATTRIBUUTTINA

Spinozalla on ollut suurenmoinen osa logiikan
kehittämisessä ja tämän tieteen tutkimuskohdetta
koskevan nykyaikaisen käsityksen pohjustami-
sessa, joskaan hänen panokselleen ei vielä ole
tehty läheskään täyttä oikeutta. Kuten Leib-
nizkin, Spinoza oli paljon edellä aikansa meka-
nistisesti rajoittuneesta luonnontieteestä. Myös
hänelle oli vierasta pyrkimys universalisoida
yksityiset, vain mekanistis-matemaattisen luon-
nontieteen alueella pätevät ajatusmuodot ja -tavat.

Mikäli logiikka tahdottiin säilyttää substans-
siopin rinnalla, Spinoza selitti sen lääketieteen
antaman analogian mukaisesti soveltavaksi tie-
teenhaaraksi, koska sen tehtävänä ei ollut keksiä
keinotekoisia sääntöjä, vaan saattaa ihmisällyn
suoritukset sopusointuun ajattelun lakien kanssa.
Ajattelu käsitettiin tällöin luonnonkokonaisuus-
den »attribuutiksi», olioiden yleisen »järjestyksen
ja yhteyden» pelkäksi »ilmaisumuodoksi». Spi-
noza yritti kehitellä loogisia ongelmia tämän kä-
sityksen pohjalta.

Hänen näkemyksensä ajattelusta oli varsin
pitkälle sisällöllinen ja itse asiassa dialektinen.
Dialektiikan historian kannalta Spinoza on erit-
tään mielenkiintoinen hahmo: hän on kenties
ainoa esimarxilaisen kauden suurista ajatteli-

joista, joka on kyennyt yhdistämään terävän dialektisen ajattelun loistonäytteet läpi koko järjestelmän kulkevaan tinkimättömän materialistiseen käsitykseen ajattelusta ja sen suhteesta ulkokohtaiseen, ihmispään ulkopuolella levittäytyvään maailmaan. Spinozan aatteiden vaikutus dialektisen ajattelun myöhempään kehitykseen on ollut niin suuri, että sitä tuskin voi yliarvioida. Suuri dialektikko Hegel väitti kategorisesti: »Ajattelun täytyi asettua spinosismin kannalle; tämä on kaiken filosofoinnin olennainen *alku*.»¹

Sitä vastoin oikeaoppinen uskonnollinen skolastiikka ja subjektiivis-idealistinen filosofia kohtelevat Spinozaa edelleenkin »kuolleena koirana», ts. elävänä ja pelättynä vastustajanaan. Jo alkeisanalyysi osoittaa, että Spinozan ajattelun peruseriaatteet ovat kautta linjan täysin vastakkaisia nykypositivistiselle käsitykselle »ajattelusta». Spinozan filosofia pysyy yhä 1900-luvun uusimpien järjestelmien taistelutantereena. Tämän vuoksi meidän tulee analysoida erittäin tarkasti hänen oppinsa teoreettinen sisältö ja saada esille ne periaatteet, jotka tänä päivänäkin ovat, kenties hieman toisin ilmaistuina, kaiken tieteellisen ajattelun arvokkaimpia periaatteita ja jotka dialektisen ajattelun nykyiset vastustajat kiistävät erityisen jyrkästi.

Hegel huomautti aikoinaan, että Spinozan filosofia on varsin yksinkertainen ja kokonaisuutena katsoen helposti ymmärrettävissä. Tosiaankin, Spinozan ajatteluperiaatteet, jotka kätkevät sisäänsä »kaiken filosofoinnin olennaisen alun», ts. sen aidon perustan, jolle vasta voidaankin rakentaa filosofia tieteenä, ovat nerokkaita juuri ehdottoman selkeytensä vuoksi. Kaikki varaukset ja kaksimielisyydet ovat niille vieraita.

Näitä nerokkaita periaatteita ei silti ole niin-

kään helppoa saada esiin, koska ne on puettu muodollis-loogisten ja deduktiivis-matemaattisten päättelyjen muotoon. Viimeksi mainitut muodostavat Spinozan järjestelmän »ulkkokuoren», sen »suojujanssarin». Toisin sanoen, Spinozan ajattelun todellinen logiikka ei suinkaan osu yhteen hänen »aksiomiensa», »teoreemojensa», »skholioniensa» ja niiden todistusten muodollisen logiikan kanssa. »Niilläkin filosofeilla, jotka Spinozan tavoin ovat pukeneet luomuksensa systemaattiseen muotoon, heidän järjestelmänsä todellinen sisäinen rakenne eroaa tyystin muodosta, jossa he ovat sen tietoisesti esittäneet»,² kirjoitti Marx.

Tehtävänäme ei ole selostaa niitä teoreettisia premissejä, joista Spinoza lähtee Etiikka-nimisessä pääteoksessaan, enempiä kuin niitä seurauksiakaan, joita hän johtaa näistä premisseistä kuuluisan »geometrisen menetelmänsä» avulla. Siinä tapauksessahan olisi parempi jäljentää itse Etiikan teksti. Tehtävänäme on ymmärtää hänen järjestelmänsä »todellinen sisäinen rakenne», joka ei suinkaan lankea yhteen järjestelmän muodollisen esityksen kanssa, ts. saada selville hänen päättelyjensä varsinainen »kulmakivi» ja niistä seuraavat todelliset johtopäätökset, jotka nykyäänkin säilyttävät ajankohtaisuutensa.

Se voidaan tehdä vain yhdellä ainoalla tavalla, nimittäin osoittamalla se reaalinen ongelma, jonka parissa Spinozan ajattelu askarteli. Tällöin on samantekevää, miten hän itse tiedosti tämän ongelman ja mitä termejä hän käytti selvittäessään sitä itselleen ja aikalaisilleen (ts. ongelma on selkiytettävä käyttäen omaa 1900-luvun kielitämme). Edelleen on päästävä selvyyteen todellisista periaatteista, jotka Spinoza (taaskin omista väitteistään riippumatta) otti ongelmanratkaisun

pohjaksi. Silloin käy ilmi, että Spinoza onnistui löytämään siihen aikaan ainoan tarkan muotoilun todelliselle ongelmalle, joka myös meidän päivinämme pysyy keskeisenä ongelmana, vaikkakin toisessa sanamuodossa.

Olemme muotoilleet tämän ongelman edellisessä esseessä. Spinoza löysi varsin yksinkertaisen ja kaikessa yksinkertaisuudessaan nerokkaan — ei ainoastaan hänen »pimeän» aikansa vaan myös meidän »valistuneen» aikamme kannalta nerokkaan — ratkaisun: ongelma vain siksi on mahdoton ratkaista, että se on väärin asetettu. Ei tarvitse vaivata päätään kysymyksellä, miten herra jumala »liittää» yhteen »sielun» (ajattelun) ja »ruumiin», jotka alun perin (ja määritelmän mukaan) on kuviteltu *erilaisiksi*, jopa *vastakkaisiksi* perustekijöiksi: ne ovat muka ennen »yhdistämistä» erillään toisistaan. (Ne voivat muka olla olemassa myös »erottamisensa» jälkeen; tämä väittäminen merkitsee samaa kuin sielun kuolemattomuutta koskeva teesi, joka on yksi kristillisen teologian ja etiikan kulmakivistä.) Itse asiassa sellaista olotilaa ei yksinkertaisesti ole, joten ei ole myöskään »yhdistämisen» ja »sopusointuun saattamisen» ongelmaa.

Ei ole kysymys kahdesta erilaisesta ja alun perin vastakkaisesta tutkimuskohteesta, ruumiista ja ajattelusta, vaan *yhdestä ainoasta* kohteesta, nimittäin elävän, todellisen ihmisen (tai muun samankaltaisen olennon, mikäli tämä on olemassa jossakin maailmankaikkeuden osassa) *ajattelevasta ruumiista*, jota tarkastellaan kahdesta erilaisesta tai vastakkaisesta näkökulmasta. Elävä, todellinen ihminen, tämä ainoa elävä olento, jonka tunnemme, ei suinkaan koostu kahdesta Descartesin erottamasta puoliskosta: »vailla ruumista olevasta ajattelusta» ja »vailla ajattelua

olevasta ruumiista». Suhteessa todelliseen ihmiseen kumpikin on väärä abstraktio. Kahdesta yhtä väärästä abstraktiosta taas on mahdotonta rakentaa kokoon todellista ajattelevaa ihmistä...

Tämä onkin järjestelmän oikea kulmakivi, varsin yksinkertainen totuus, joka kokonaisuutena katsoen on helppo ymmärtää.

Se, mikä ajattelee, ei ole mikään erityinen »sielu», jolle jumala on osoittanut ihmisruumiin maiseksi asunnoksi (tarkemmin sanoen aivojen käpyrauhanen, niin kuin Descartes opetti), vaan itse *ihmisruumis*. *Ajattelu* on samanlainen ruumiin ominaisuus, olemistapa kuin sen ulottuvuus, ts. kuin sen avaruusmuoto ja sijainti muiden kappaleiden joukossa.

Spinoza ilmaisee tämän yksinkertaisen ja syvästi oikean ajatuksen aikakautensa kielellä seuraavasti: ajattelu ja ulottuvuus eivät ole kaksi eri substanssia, niin kuin Descartes opetti, vaan ainoastaan »saman substanssin kaksi attribuuttia»; eivät kaksi eri oliota, jotka voivat olla olemassa erillisinä, riippumatta lainkaan toisistaan, vaan ainoastaan *yhden ja saman* periaatteen kaksi erilaista, jopa vastakkaista puolta, jonkin »kolmannen» kaksi erilaista olemistapaa, kaksi ilmenemismuotoa.

Mikä sitten tuo »kolmas» on? Todellinen ääretön Luonto, vastaa Spinoza. Juuri se levittäytyy avaruudessa ja »ajattelee». Kartesiolaisen metafysiikan pulma johtuu siitä, että reaali maailman katsotaan eroavan kuvitellusta, ajateltavasta maailmasta pelkästään ulottuvuutensa, avaruusgeometrisen määreellisyytensä osalta. Kuitenkin ulottuvuus sellaisenaan on olemassa vain mielikuvituksessa, vain ajattelussa. Sillä ulottuvuus *sellaisenaan* on ajateltavissa pelkästään tyhjiytenä, ts. pelkästään negatiivisesti, määreisen

geometrisen muodon täydellisenä puuttumisena. Kun luonnolle omistetaan yksinomaan geometrisia avaruusominaisuuksia, sitä »ajatellaan epätäydellisellä tavalla», niin kuin Spinoza asian ilmaisee, ts. siltä kielletään yksi sen omista »täydellisyyksistä» ja sitten kysytään, millä tavoin luonnolta riistetty »täydellisyys» voidaan jälleen liittää siihen.

Sama päättely koskee myös ajattelua. Ajattelu sellaisenaan on yhtä väärä abstraktio kuin tyhjyyskin. Tosiasiassa se on saman ruumiin pelkkä ominaisuus, predikaatti, attribuutti, jolle avaruusmääreet kuuluvat. Toisin sanoen ajattelusta sellaisenaan voidaan sanoa vain hyvin vähän: se ei ole itsenäinen, kappaleista erillä oleva realiteetti, vaan ainoastaan luonnon kappaleiden olemistapa. Reaalisesti ovat olemassa vain luonnon kappaleet eivätkä ajattelu ja avaruus sinänsä. Vuorovaikutusketjut liittävät luonnon kappaleet yhteen äärettömäksi ja rajattomaksi kokonaisuudeksi, jolle on ominaista sekä ajattelu että avaruus.

Yksinkertaisella ajatuskululla Spinoza katkaisee »psykofyysisen ongelman» Gordionin solmun. Ongelman mystinen ratkaisemattomuus askarruttaa yhä monia teoretikkoja ja koulukuntia filosofiassa, psykologiassa, korkeamman hermotoiminnan fysiologiassa ym. tieteissä, joissa joudutaan tavalla tai toisella koskettelemaan arkaluonteista kysymystä »ajatuksen» suhteesta »ruumiiseen», »henkiseen» suhteesta »aineelliseen», »ideaaliseen» suhteesta »reaaliseen» yms.

Spinoza osoittaa, että ongelmaa on mahdotonta ratkaista vain siksi, että se on asetettu väärin, ja että sellaisena se on pelkkä mielikuvituksen tuote.

Juuri *ihmisessä* luonto suorittaa ilmiselvällä

tavalla sitä toimintaa, jota olemme tottuneet kutsumaan »ajatteluksi». Ihmisessä, hänen hahmossaan ja persoonassaan ajattelee *itse luonto* eikä mikään siihen ulkoapäin tuleva olento, alkuperuste tai prinssiippi. Ihmisessä luonto ajattelee sen vuoksi *omaa itseään*, tiedostaa *omaa itseään*, aistii *omaa itseään* ja vaikuttaa *itse itseensä*. »Päätely», »tajunta», »mielikuvitus», »aistimus», »tahto» ym. Descartesin »ajattelun moodeiksi» määrittelemät erityistoiminnot ovat vain luonnon erään erottamattoman ominaisuuden, attribuutin eri ilmenemistapoja.

Jos ajattelu kerran on aina luontoperäisen, siis paikallisesti määräytyneen ruumiin suorittamaa toimintaa, niin se on itse myös paikallisesti ilmaistua toimintaa. Juuri sen vuoksi ajattelun ja ruumiintoiminnan välillä ei ole eikä voikaan olla *syy- ja vaikutussuhdetta*, jota kartesiolaiset etsivät. He eivät ole löytäneet sitä siitä yksinkertaisesta syystä, että luonnossa sellaista suhdetta ei ole eikä voi ollakaan; he ovat etsineet sitä, mitä ei itse asiassa ole. Sitä ei ole yksinkertaisesti siksi, että ajattelu ja ruumis eivät suinkaan ole kaksi eri oliota, jotka ovat olemassa kumpikin omalla tahollaan ja jotka sen vuoksi voivat olla vuorovaikutuksessa keskenään, vaan *yksi ja sama olio*, joka vain ilmaistaan kahdella eri tavalla tai jota tarkastellaan kahdesta eri näkökulmasta.

Ruumiin ja ajattelun välillä ei vallitse syy—vaikutus -suhde, vaan elimen (so. paikallisesti järjestyneen ruumiin) ja sen toimintatavan välinen suhde. Ajatteleva ruumis ei voi aiheuttaa muutoksia ajattelussa, ei voi vaikuttaa ajatteluun, sillä sen olemassaolo »ajattelevana» ruumiina *onkin ajattelua*. Jos ajatteleva ruumis on toimeton, niin se ei ole enää ajatteleva ruumis,

vaan pelkkä ruumis. Jos taas se toimii, niin se ei suinkaan vaikuta ajatteluun, koska sen toiminta sinänsä on ajattelua.

Tästä johtuu, että ajattelu paikallisesti ilmaistuna toimintana ei voi erottua sitä suorittavasta ruumiista erityiseksi, ruumiista poikkeavaksi »substanssiksi», samaan tapaan kuin sappi erottuu maksasta tai hiki hikirauhasista. Ajattelu *ei ole* toiminnan *tuotetta*, vaan *itse toimintaa* tapahtumishetkellä tarkasteltuna, niin kuin kävely on jalkojen toimintatapa, jonka »tuotteena» on kuljettu matka. Ajattelun tuotteena tai tuloksena voi olla yksinomaan paikallisesti ilmaistu, avaruusgeometrisesti määrätty kappaleen (ruumiin) muutos tai sen aseman muutos suhteessa muihin kappaleisiin. Tässä yhteydessä on hassua puhua siitä, että toinen aiheuttaa toisen (on tämän syynä). Ajattelu ei aiheuta paikallisesti ilmenevää ruumiin muutosta, vaan on olemassa ruumiin kautta (sen sisällä), ja kääntäen: hienoinkin ruumiin sisällä tapahtuva muutos, joka aiheutuu muiden kappaleiden vaikutuksesta, ilmenee välittömästi ruumiin toimintatavan, so. ajattelun, muutoksena.

Edellä selostettu kanta on erittäin tärkeä myös siksi, että se tekee heti alussa mahdottomaksi selittää sitä vulgaarimaterialistiseen, mekanistiseen malliin samastamalla ajattelu ajattelevan ruumiin (pään, aivokudoksen) *sisällä* tapahtuviin aineellisiin prosesseihin, vaikka tämän kannan mukaan on selvää, että ajattelu tapahtuu juuri näiden prosessien välityksellä.

Spinoza tajuaa selvästi, että ajattelevan ruumiin sisäiset paikalliset rakennemuutokset eivät ilmennä mitään niiden ulkopuolella ja niistä riippumatta tapahtuvaa ajattelua, ja kääntäen: ajatustoiminnot eivät suinkaan ilmennä sen ruu-

miin omaehtoisia liikkeitä, jonka sisällä ne tapahtuvat. Tästä johtuu, että yhtä vähän kuin ajattelua voidaan ymmärtää tarkastelemalla — vaikka kuinka tarkasti ja huolellisesti — niitä avaruusgeometrisia siirtymiä, joiden muodossa se ilmenee aivokudoksen sisällä, yhtä vähän aivokudoksen avaruusgeometrisia muutoksia voidaan ymmärtää ihmispäässä esiintyvien ajatusten sisällön yksityiskohtaisimmastakaan tarkastelusta käsin. Tämä on mahdotonta juuri sen vuoksi, että kyseessä on *yksi ja sama*, tosin vain kahdella eri tavalla ilmaistuna, toistelee Spinoza pitkin matkaa.

Toisen selittäminen toisen avulla merkitsee yksinkertaisesti saman käsittämättömäksi jääneen tosiasian kuvauksen kahdentamista. Vaikka meillä on *yhden ja saman tapahtuman* kaksi täysin adekvaattia, samanveroista kuvausta, itse tapahtuma on jäänyt kummankin kuvauksen ulkopuolelle ja »kolmas», »yksi ja sama», on yhä käsittämättä ja selittämättä. Sillä kahdesti (»aivofysiikan» kielellä ja »ajatusten logiikan» kielellä) kuvatun tapahtuman selittäminen ja vastaavasti käsittäminen on mahdollista vain jos saadaan selville ja osoitetaan kuvatun, mutta käsittämättä jääneen tapahtuman aiheuttava *syy*.

Berkeley esittää syyksi jumalan. Samoin menettelevät Descartes, Malebranche ja Geulincx. Lattea vulgaarimaterialisti pyrkii selittämään kaiken ulkoisen olion pelkillä mekaanisilla vaikutuksilla aistinelimiin ja aivokudokseen. Hän pitää syynä sitä konkreettista oliota, sitä yksityistä esinettä, joka kulloinkin vaikuttaa meidän ruumiiseemme ja aiheuttaa siinä asianomaisen muutoksen, jonka tunnemme sisällämme ja jonka koemme ajattelunamme.

Spinoza hylkää ensimmäisen selityksen, joka

merkitsee filosofian antautumista uskonnollisen, teologisen jaarittelun edessä, mutta suhtautuu varsin kriittisesti pinnallisen materialistiseen, so. mekanistiseen, ajattelun syyn selitykseen. Hän ymmärtää oikein hyvin, että tämä on vain selityksen »osanen» ja että se jättää hämärän peittoon juuri ne pulmat, joiden takia Descartes joutui tuomaan selitykseen mukaan jumalan.

Niin, voidaksemme selittää ajatteluksi kutsumamme tapahtuman, paljastaa sen todellisen *syyn* meidän täytyy kytkeä tämä tapahtuma sen tapahtumaketjun yhteyteen, *jonka sisällä se syntyy välttämättömästi eikä sattumanvaraisesti*. On selvää, että tuon ketjun »alku- ja loppupää» eivät suinkaan ole ajattelevan ruumiin sisällä, vaan kaukana sen ulkopuolella.

Jos ajattelun syyksi esitetään yksityinen, erillinen, aistimin havaittava tosiasia, joka tällä hetkellä sattuu silmiimme, tai koko joukko sellaisia tosiasioita, niin tällä ei selitetä yhtään mitään. Sillä samaisen tosiasian vaikutus (sanoikaamme mekaaninen tai valovaikutus) kohdistuu myös kiveen, mutta kivessä ei synny lainkaan ajatteluksi määrittelemäämme toimintaa. Selitykseen on siis otettava mukaan myös ne syy- ja vaikutussuhteet, jotka ovat välttämättömällä tavalla synnyttäneet meidän oman ruumiimme. Erotukseksi kivistä ruumiimme kykenee ajattelemaan, ts. muuntamaan sisällään ulkoisia vaikutuksia siten, että ajatteleva ruumis ei koe niitä pelkästään siinä itsessään syntyvinä muutoksina, vaan ulkokohtaisina olioina, ajattelevan ruumiin ulkopuolella olevien olioiden muotoina.

Sillä jos ajatteleva olento ei koe kuusta heijastuneen ja silmän verkkokalvoon osuneen valokimpun vaikutusta pelkästään silmän sisällä tapahtuvana mekaanisena ärsytyksenä, vaan *itse*

olion muotona, silmän ulkopuolisessa tilassa riippuvana kuun kiekkona, niin minä, ajatteleva olento, ei koe välittömästi ulkoisen olion aiheuttamaa vaikutusta, vaan jotain muuta: ulkoisen olion muodon (avaruusgeometriset ääri viivat) ja aseman, joka on syntynyt meissä mekaanisen tai valovaikutuksen tuloksena. Siinä onkin ajattelun eli ajattelevan kappaleen toimintatavan arvoitus ja koko ydin erotukseksi ei-ajattelevasta kappaleesta. On helppo ymmärtää, miten yhden kappaleen vaikutus aiheuttaa muutoksen toisessa kappaleessa, sehän on täysin mahdollista selittää fysiikan käsittein. Sen sijaan on vaikeaa ja puhtaasti fysikaalisten (Spinozan aikoihin vieläpä »puhtaasti» mekaanisten, geometrinen) käsitteiden kannalta jopa mahdotonta selittää, miksi ja miten ajatteleva olio joutuu ulkoisen kappaleen vaikutuksen alaiseksi ja kokee tämän vaikutuksen sisällään *ulkoisena kappaleena*, *tämän* kappaleen (ei omana) muotona, konfiguraationa ja sijaintina avaruudessa.

Tällainen on arvoitus, jonka parissa askartelivat myöhemmin Leibniz ja Fichte. Edes nykyaikainen korkeamman hermotoiminnan fysiologia ei ole päässyt lähellekään sen ratkaisua. Mutta Spinoza löytää täysin järkeenkäyvän, joskin pelkästään yleisteoreettisen, ratkaisun. Hän on selvillä siitä, että ongelman voi ratkaista täydellisesti vain niiden aineellisten mekanismien täysin konkreettinen, mm. anatomis-fysiologinen, tutkimus, joiden avulla ajatteleva kappale (aivot) kykenee tekemään todella käsittämättömän ja mystisen (puhtaasti geometrinen käsitteiden kannalta) silmänkääntötempun. Mutta eittämätön tosiasia on, että se tekee tällaisen tempun, nimittäin näkee *olion* eikä niitä verkkokalvon ja aivojen osasten muutoksia, jotka olio on valo-

vaikutuksellaan aiheuttanut sen sisällä. Tämä tosiasia vaatii periaatteellista selitystä, joka viitoittaa tien sen konkreettiselle tutkimukselle.

Mitä filosofi voi tässä yhteydessä sanoa varmasti, nimenomaan filosofina eikä fysiologian, anatomian tai valo-opin tutkijana? Hänen tulee puhua täyttä asiaa erehtymättä kuvitteluun, yrittämättä rakennella mielikuvituksessaan niitä hypoteettisia koneistoja, joiden avulla edellä mainittu silmänkääntötempu »olisi mahdollista suorittaa». Hänen on pysyttävä varmojen tosiasioiden maaperällä, jotka tunnetaan ilman ajattelevan olennon sisäisiin mekanismeihin kohdistuvaa konkreettista fysiologista tutkimustakin ja joita mikään myöhempi silmän ja pääkopan kaiveleminen ei voi kumota eikä asettaa kyseenalaisiksi.

Tässä varsin kuvaavassa yksityistapauksessa nousee esille toinenkin, yleisempi ongelma: miten filosofia tieteenä suhtautuu erityistieteellisiin, so. luonnontieteellisiin, tutkimuksiin? Spinozan asennoitumista meitä kiinnostavaan kysymykseen on periaatteessa mahdotonta selittää, jos lähdetään siitä positivistisesta käsityksestä, että merkittävimmät tuloksensa filosofia on aina saavuttanut »oman aikansa luonnontieteellisten saavutusten puhtaasti empiirisen yleistämisen» tietä. Sillä edes 1900-luvun luonnontiede, kolmen vuosisadan takaisesta luonnontieteestä puhumattakaan, ei ole päässyt meitä kiinnostavan ongelman ratkaisuun. 1600-luvun luonnontiede ei aavistanut sellaisen ongelman olevan lainkaan olemassa, ja mikäli aavisti, tunsikin sen vain teologian antamassa ja varjelemassa sanamuodossa. Mitä tulee »sieluun» ja yleensä kaikkeen siihen, mikä tavalla tai toisella on yhteydessä psyykkiseen eli sielunelämään, niin tuon ajan suuretkin

luonnontieteilijät, sellaiset kuin Isaac Newton, olivat kokonaan vallitsevien uskonnollis-teologisten harhakuvitelmien vallassa. Hengen- ja sielunelämän he uskoivat kernaasti kirkon huostaan ja tunnustivat nöyrästi sen auktoriteetti-aseman. Heitä askarruttivat yksinomaan ulkomaailman mekaaniset ominaisuudet. Kaikki se, mitä ei voitu selittää pelkän mekanistisen käsitystavan puitteissa, oli yleensä tieteellisen selityksen ulottumattomissa. Se jätettiin Rooman paavin ja hänen käskynhaltijoidensa huoleksi.

Jos Spinoza olisi yrittänyt rakentaa filosofisen järjestelmänsä sen menetelmän avulla, jota meidän aikamme positivismi suosittelee, niin tuloksena olisi ilmeisesti arveluttava »järjestelmä». Hän olisi vain koonnut yhteen ne puhtaasti mekanistiset ja uskonnollis-mystiset »yleisaatteet», joita sen ajan kaikki (tai lähes kaikki) luonnontieteilijät pitivät ohjenuorana. Spinoza tajusi selvästi, että uskonnollis-teologinen mystiikka on sen mekanistisen (geometris-matemaattisen) maailmankäsityksen välttämätön liitännäinen, joka pitää kappaleiden avaruusgeometrisia muotoja ja suhteita reaalimaailman ainoina »objektiivisina» ominaisuuksina. Spinozan suuruus on juuri siinä, että hän ei kulkenut oman aikansa luonnontieteen, ts. tuon ajan merkittävien tiedemiesten yksipuolisen matemaattisen, mekanistisen ajattelutavan, talutusnuorassa, vaan kohdisti tähän ajattelutapaan syvällistä kritiikkiä, joka lähti erityisenä tieteenä käsitetyn filosofian omien käsitteiden pohjalta. Friedrich Engels panee merkille Spinozan ajattelun erikoispiirteiden: »Silloiselle filosofialle lankeaa mitä suurin kunnia siitä, että se ei antanut aikansa luonnontiedon rajoitetun tilan johtaa itseään harhaan, vaan että se — Spinozasta suuriin ranskalaisiin

materialisteihin — piti päättävästi kiinni maailman selittämisestä siitä itsestään lähtien ja jätti tulevaisuuden luonnontieteen huoleksi yksityiskohtaisen todistelun.»³

Senpä vuoksi Spinoza onkin jäänyt tieteen historiaan tietoprosessin täysivaltaisena, Galilein ja Newtonin veroisena osanottajana eikä näiden tiedemiesten jäljittelijänä, joka toistelee heidän teoksiinsa sisältyviä »yleisaatteita». Hän itse tutki todellisuutta erityisestä, filosofisesta näkökulmasta eikä »yleistänyt» toisten valmiita tutkimustuloksia. Hän ei koonnut yhteen »senaikaisen tieteen yleisaatteita» ja sille tunnusomaisia »tutkimusmenetelmiä» eikä yleistänyt »senaikaisen tieteen metodologiaa ja logiikkaa». Spinoza käsitti, että tämä tie johtaa filosofian tieteenä umpikujaan, jolloin filosofiasta tulee hyökkäävän armeijan perässä laahustava kuormasto, joka kuljettaa »armeijan» omia »yleisaatteita ja -menetelmiä» sekä niihin sisältyviä harhakuvitelmia ja ennakkoluuloja.

Spinoza kehitti »yleisaatteita ja yleisiä ajattelumetodeja», joihin hänen aikansa luonnontiede ei vielä yltänyt, ja varusti niillä tulevaisuuden luonnontieteen, joka kolme vuosisataa myöhemmin tunnusti hänen suuruutensa Albert Einsteinin suulla. Einstein kirjoitti, että haluaisi Niels Bohrin kanssa kvanttimekaniikan peruskysymyksistä käymänsä kiistan ratkaisijaksi juuri »vanhan Spinozan» eikä Carnapia tai Russellia, jotka pitävät itseään »nykyaikaisen tieteen filosofeina» ja puhuvat halveksien Spinozan filosofiasta »vanhentuneena» näkökantana, »jota tiede enempiä kuin filosofiakaan ei meidän aikanamme voi hyväksyä»⁴. Spinozan käsitys, että ajattelu on sen saman luonnon toimintaa, jolle myös ulottuvuus kuuluu, muodostaa vuosisatamme todella nyky-

aikaisen filosofian aksiomin, johon nykypäivän aito tiede alkaa yhä varmemmin ja tietoisemmin kallistua huolimatta kaikista yrityksistä saattaa tämä näkökanta huonoon huutoon aidon materialismin näkökantana.

Spinoza on löytänyt nerokkaan ratkaisun kysymykseen, miten ajattelu suhtautuu sen (so. ihmispään) ulkopuolisessa avaruudessa olevien kappaleiden maailmaan, esittämällä teesin, että »ajattelu ja ulottuvuus eivät ole kaksi substanssia, vaan ainoastaan saman substanssin kaksi attribuuttia». Tämä ratkaisu, jonka nerokkuutta tuskin voi yliarvioida, hylkää heti alussa kaikki spiritualististen ja dualististen ajatusrakennelmien logiikkaa noudattavat ajattelun tulkinnat ja tutkimukset. Se yksin tekee mahdolliseksi löytää todellisen ulospääsyn sekä sielun ja ruumiin kaksinaisuuden umpikujasta että hegeliläisyyden erikoislaatuudesta umpikujasta. Ei ole sattumaa, että vasta materialistiset dialektikot Marx ja Engels kykenivät ensimmäisinä antamaan Spinozan syvälliselle oivallukselle sille kuuluvan arvon. Jopa Hegelille se oli kova pähkinä purtavaksi. Tässä ratkaisevassa kohdassa hän palasi takaisin Descartesin kannalle, jonka mukaan »puhdas», ts. »aineeton ja ulottumaton», ajatus on kaikkien »ajattelevassa ihmisruumiissa» — aivojen ja aistinelinten materiassa, kielessä, teoissa ja niiden tuloksissa, mm. työkaluissa ja historiallisissa tapahtumissa — syntyvien muutosten *aktiivinen syy*.

Spinozan kannalta ajatusta *ennen sen avaruudellista ilmaisu*a tarkoitukseen soveltuvassa materiassa ja tämän ilmaisun ulkopuolella ei yksinkertaisesti ole olemassa. Sen vuoksi kaikki puheet ajatuksesta, joka ensin syntyy ja vasta sitten etsii toteutuakseen sopivaa ainesta ja joka suosii

aivoilla varustettua ihmisruumista käyttökel-
poisimpana ja taipuisimpana aineksena, puheet
siitä, että ajatus ensin syntyy ja sitten vasta
»pukeutuu sanoiksi», »termeiksi» ja »lausumiksi»
sekä lopulta teoiksi ja niiden tuloksiksi, kaikki
tuonkaltaiset puheet ovat Spinozan kannalta
katsoen suorastaan hassuja tai, mikä on samaa,
pelkkiä jäänteitä uskonnollis-teologisesta käsi-
tyksestä, jonka mukaan »aineeton sielu» on ihmis-
ruumiin toiminnan aktiivinen syy. Toisin sanoen
ainoana vaihtoehtona Spinozan näkemykselle on
käsitys, että ajatus voi muka olla olemassa ensin
jossakin *ajattelevan kappaleen ulkopuolella* ja
sitten vasta »ilmentää itseään» tämän kappaleen
toiminnassa.

Mitä ajattelu loppujen lopuksi on? Miten voi-
daan löytää oikea vastaus tähän kysymykseen,
so. esittää po. käsitteen tieteellinen määritelmä
eikä pelkästään luetella niitä toimintoja, jotka
olemme tottuneet yhdistämään tämän nimikkeen
alle, niin kuin Descartes teki? Spinozan näkemyk-
sestä seuraa eräs täysin yksiselitteinen suositus:
jos ajattelu on *ajattelevan kappaleen toimintatapa*,
niin ajattelun määrittelemiseksi meidän on tut-
kittava tarkoin ajattelevan kappaleen toimin-
tatapaa erotukseksi ajattelemattoman kappaleen
toimintatavasta (olemis- ja liiketavasta). Sitä
varten ei missään tapauksessa pidä tutkia toi-
mettomana olevan kappaleen avaruusrakennetta
tai koostumusta, sillä ollessaan toimettomana
ajatteleva kappale ei enää ole ajatteleva kappale,
vaan pelkkä kappale.

Niiden aineellisten (paikallisesti määräytynei-
den) mekanismien tutkiminen, joiden avulla
ajattelu ihmispään sisällä tapahtuu, so. aivojen
anatomis-fysiologinen tutkimus, on tietysti ta-
vattoman mielenkiintoinen tieteen alue, mutta

sen täydellisimmilläkään tuloksilla ei ole mitään tekemistä suoraan asetetun kysymyksen kanssa: »mitä ajattelu on?» Sillä tässä ei kysytä, minkälaiset kävelemään kykenevät jalat ovat rakenteeltaan, vaan mitä käveleminen on. Mitä on ajattelu toimintana, joka tosin ei ole erotettavissa niistä aineellisista mekanismeista, joiden avulla se tapahtuu, mutta ei myöskään identtinen näiden mekanismien kanssa? Toisessa tapauksessa on kysymys elimen rakenteesta ja toisessa elimen tehtävästä. Tietysti rakenteen tulee olla sellainen, että elin voi täyttää sille kuuluvan tehtävän: jalat ovat rakenteeltaan sellaiset, että ne voivat kävellä, mutta eivät ajatella. Silti *elimen rakenteen* täydellisinkään kuvaus, so. *toimettomana* olevan elimen kuvaus, ei missään nimessä voi käydä elimen täyttämän *tehtävän* edes likipitäisestä kuvauksesta, elimen suorittaman *reaalisen toiminnan* kuvauksesta.

(Niin kummallista kuin se onkin, tänä päivänäkin, kolmesataa vuotta Spinozan kuoleman jälkeen, löytyy ihmisiä, jotka eivät käsitä tätä yksinkertaista eroa. He pyrkivät luomaan logiikan, ajattelua käsittelevän tieteen, tutkimalla »aivorakenteita», »kielirakenteita», »tieteellisen teorian muodollisia rakenteita» yms. »rakenteita», ts. ajattelutapahtuman paikallisesti määräytyneitä anatomis-fysiologisia, kielellisiä, muodollisloogisia tai psykologisia ehtoja ja edellytyksiä tai sen niin ikään paikallisesti määräytyneitä tuloksia. Itse ajattelutapahtuma, »ajattelu sellaisenaan» tiettyjen olosuhteiden vallitessa tapahtuvana ja tiettyihin tuloksiin johtavana prosessina, jää kuin jääkin tämän lähestymistavan ulkopuolelle.)

Ajattelevan kappaleen toimintatavan ymmärtämiseksi on tarkasteltava tämän kappaleen ja

muiden — sekä »ajattelevien» että »ajattelemattomien» — kappaleiden aktiivista, kausaalista vuorovaikutustapaa. Sitä varten ei tarvitse tarkastella ajattelevan kappaleen sisäistä rakennetta, ruumiin solujen tai sen sisäisten elinten välillä vallitsevia avaruusgeometrisia suhteita.

Descartesin ja kartesiolaisten jotakuinkin selvästi toteama, mutta heille käsittämättömäksi jäänyt ajattelevan kappaleen toimintatavan pääasiallinen eroavuus muunlaisen kappaleen liike-tavasta on siinä, että ajatteleva kappale aktiivisesti rakentaa (konstruoi) avaruudessa tapahtuvan liikkeensä muodon (radan) *toisen kappaleen* muodon (konfiguraation ja aseman) mukaisesti sovittamalla liikkeensä (toimintansa) muodon tämän toisen — *minkälaisen tahansa* — kappaleen muotoa vastaavaksi. Ajattelevan kappaleen oma ominainen toiminta on siis muodoltaan *universaalia*. Kyseessä on Descartesin ihmistoiminnan päätunnusmerkiksi toteama ominaisuus, joka erottaa ihmisen hänen ulkonaista olemustaan jäljittelevästä koneistosta. Tämä soveltuu rakenteellisesti johonkin rajoitettuun tehtäväpiiriin jopa paremmin kuin ihminen, mutta juuri sen vuoksi ei voi tehdä »mitään muuta».

Niinpä ihmiskäsi voi liikkua myötäilemällä ympyrää, neliötä tai muuta vaikka kuinka mutkikasta ja eriskummallista kuviota. Tämä osoittaa, että käsi ei *anatomiselta rakenteeltaan* ole predestinoitu mihinkään yhteen ainoaan liikekuvioon ja että *juuri sen vuoksi* käsi kykenee *millaiseen* »toimintoon» *tahansa*. Tässä suhteessa se eroaa sanokaamme harpista, joka piirtää ympyrän paljon tarkemmin kuin käsi, mutta joka ei voi piirtää kolmiota tai neliötä... Toisin sanoen »ajattelemattoman» kappaleen toiminto (vaikkapa pelkkänä paikanvaihdoksena, joka on yksinkertaisin

ja havainnollisin tapaus) määräytyy kappaleen *omasta sisäisestä rakenteesta*, sen »luonnosta», eikä lainkaan sovittaudu ympäröivien kappaleiden muotoon. Tämän vuoksi liikkuva »ajattelematon» kappale joko murskaa toisten kappaleiden muodon tai kohdatessaan ylivoimaisen esteen murskautuu itse.

Sitä vastoin ihminen, ajatteleva kappale, konstruoi liikkeensä siten, että tämä noudattelee minkä tahansa kappaleen muotoa. Hän ei jää odottamaan, kunnes toisten kappaleiden ylivoimainen vastustus pakottaa hänet poikkeamaan tieltään; ajatteleva kappale kiertää vapaasti muodoltaan mutkikkaimmankin esteen. *Kykyä konstruoida aktiivisesti oma toimintansa minkä tahansa toisen kappaleen muotoa vastaavaksi, kykyä sovittaa aktiivisesti liikkeensä muoto kaikkien muiden kappaleiden muodon ja sijainnin mukaan* Spinoza pitää ajattelevan kappaleen erottavana tunnusmerkkinä, »ajatteluksi» tai »järjeksi» kutsutun toiminnan ominaispiirteenä.

Tällä kyvyllä sellaisenaan on useita »täydellisyysasteita», ihmisessä se ilmenee täydessä määrin tai ainakin paljon suuremmassa määrin kuin missään tuntemassamme olennossa. Silti ihmisen ja alempien olentojen välillä ei todellisuudessa ole sitä ylipääsemätöntä rajaa, jonka Descartes on vetänyt niiden väliin esittämällä oman käsityksensä »sielusta». Spinozan antama ajattelun määritelmä soveltuu, joskin rajoitetussa määrin, myös eläinten, varsinkin korkeampien eläinten, toimintoihin.

Tämä on varsin tärkeä seikka, jonka tarkastelu tuntuu ajankohtaiselta. Descartesin mukaan eläin on pelkkä koneisto, ts. kaikki sen toiminnot ovat ennalta määräytyneet sen valmiista, synnynnäisestä ruumiinrakenteesta ja ruumiin sisällä ole-

vien elinten sijaintisuhteista. Eläimen toiminnot voidaan ja tulee sen vuoksi selittää sataprosenttisesti seuraavan kaavan mukaan: ulkoinen vaikutus — ruumiin sisäosien liike — ulkoinen reaktio. Viimeksi mainittu on ulkoisen vaikutuksen aiheuttama ruumiin vastavaikutus (liike). Tosiasiassa ruumiin sisäosien toiminta vain muuntaa ulkoista vaikutusta; myös nämä ruumiin osat toimivat tiukasti ohjelmoidun kaavan mukaan. Analogia itseliikkuvaan koneistoon on täydellinen: painallus nappulaan — koneiston sisäosien toiminta — ulko-osien liike. Tämä selitys tekee tarpeettomaksi aineettoman »sielun», sillä kaikki voidaan selittää mainiosti ilman sielua-kin. Tällainen on kokonaisuutena katsoen teoreettinen refleksikaavio, johon luonnontieteen piirissä päästiin vasta kaksisataa vuotta myöhemmin Setšenovin ja Pavlovin tutkimusten ansiosta.

Tämä kaavio ei sovellu ihmiseen, sillä, kuten jo itse Descartes oikein hyvin ymmärsi, ihmisen tapauksessa tapahtumaketjuun (ulkoinen vaikutus — ruumiin sisäelinten toiminta niiden rakenteeseen syötetyn valmiin kaavan mukaan — ulkoinen reaktio) kiilautuu sumeilematta uusi rengas, nimittäin »mietiskely», joka katkaisee valmiin ketjun ja sitten yhdistää jälleen sen päät, joka kerta uudella tavalla ja uusien, missään kaavassa ennakoimattomien ulkoisten toimintaehto- ja -olosuhteiden mukaisesti. »Mietiskely» on ulkonaisesti ilmaisematonta toimintaa *niiden kaavojen muuttamiseksi, jotka säätelevät alkuvaikutuksen muuntamista vastareaktioksi.* Tässä tapauksessa *kappaleen toiminta kohdistuu itse kappaleeseen.*

Ihmisellä »vastavaikutusmekanismit» eivät käynnisty heti kun »asianomaista nappia paine-

taan», so. heti kun hän kokee ulkoapäin tulevan vaikutuksen. Ennen kuin ihminen vastaa, hän pysähtyy ajattelemaan, ts. hän ei toimi heti minkään valmiin kaavan mukaan, niin kuin automaatti tai eläin, vaan tarkastelee kriittisesti tulevan toiminnan kaavaa selvittääkseen, missä määrin se vastaa kulloistenkin olosuhteiden asettamia vaatimuksia. Hän tekee aktiivisesti korjauksia toimintakaavaan ja jopa konstruoi uudelleen koko toiminnan sovittamalla sen ulkoisten olosuhteiden ja kappaleiden muodon mukaan.

Koska olioiden muotoja ja toimintaolosuhteita on periaatteessa äärettömän monia, niin »sielun» (»mietiskelyn») täytyy kyetä äärettömään määrään toimintoja. Ääretöntä määrää toimintoja on kuitenkin mahdotonta ennakoida ohjelmoimalla ruumis toimimaan valmiiden kaavojen mukaan. Ajattelu onkin kykyä rakentaa ja muuttaa ulkoisen toiminnan kaavoja ottaen huomioon mitkä tahansa uudet asianhaarat eikä kykyä toimia automaatin tai minkä tahansa sieluttoman kappaleen tavoin valmiin kaavan mukaan.

»Kun järki on yleisväline, joka voi toimia minkäläisissä olosuhteissa hyvänsä, niin näillä (»ruumiin». — *E. I.*) elimillä täytyy olla jonkinlaista erikoistaipumusta kuhunkin erikoistoimintoon»,⁵ kirjoittaa Descartes. Sen vuoksi hän ei voikaan kuvitella ajatteluelintä *kappaleeksi*, avaruudessa järjestyneeksi rakenteeksi. Silloinhan pitäisi olettaa, että ajatteluelimen rakenteessa on ohjelmoituna yhtä monta valmista toimintakaavaa kuin ajatteleva kappale voi toimiessaan kohdata ulkoisia olioita, olioiden yhdistelmiä ja olosuhteita, ts. periaatteessa äärettömän monta toimintakaavaa. »Moraalisesti on siis mahdotonta, että yhdessä koneistossa olisi riittävästi elimiä, jotta ne panisivat koneiston toimimaan kaikissa

elämänoloissa samalla tavalla kuin me voimme toimia järkemme ansiosta»,⁶ nimittäin ottaen joka kerta huomioon lukemattomat ulkoiset toimintaehdot ja -olosuhteet. (Tässä lauseessa esiintyvä sana »moraalisesti» ei suinkaan tarkoita sitä, että asiaa tarkastellaan »moraalin», »moraaliperiaatteiden» tms. kannalta; »moraalinen» merkitsee ranskan kielessä »henkinen», »ajatuksellinen» tai »älyllinen» yleensä.)

Spinoza ottaa huomioon ne täysin aiheelliset näkökohdat, jotka pakottivat Descartesin hyväksymään käsitteen »sielu». Mutta miksei voitaisi olettaa, että vaikka ajatteluelin pysyy täysin aineellisena kappaleena eikä tämän vuoksi voi sisältää rakenteessaan nykyisten ja tulevien toimintojensa kaavoja *valmiina, myötäsyttyisinä*, niin se kykenee kuitenkin joka kerran rakentamaan nämä kaavat aktiivisesti uudelleen sovittaen ne »ulkoisten olioiden» muodon ja sijainnin mukaan? Miksi ei voitaisi olettaa, että ajatteleva olio on rakenteeltaan erikoinen: sillä ei ole itsessään ainoatakaan valmista toimintakaavaa, ja juuri siksi se toimii minkä tahansa kaavan mukaan, joka kullakin hetkellä riippuu muiden, ajattelevan olion ulkopuolella olevien kappaleiden muodosta ja niiden yhdistelmästä? Siinä ilmeneekin ajattelevan olion todellinen rooli tai tehtävä, se ainoa tosiasioita vastaava ajattelun toiminnallinen määre, jota ei voida johtaa ajattelun välineenä olevan elimen rakenneanalyysistä. Mutta ei siinä kaikki. Funktionaalinen määritelmä ajattelusta minkä tahansa *toisen* olion muodon mukaisena toimintana antaa osviittaa myös ajattelevan olion, mm. aivojen, avaruusrakenteeseen kohdistuvalle tutkimukselle. Ajattelevassa oliossa on paljastettava ne rakennepiirteet, jotka tekevät sille mahdolliseksi täyttää erikois-

tehtävänsä, nimittäin toimia — ei oman rakennekaavansa mukaan, vaan kaikkien muiden olioiden, mm. ajattelevan olion oman ruumiin, rakenne- ja sijaintikaavan mukaan.

Tämä on ajattelun selvästi materialistinen tarkastelutapa. Tällainen on ajattelun tosi materialistinen määritelmä, jossa ajattelu esitetään erikoisella tavalla järjestyneen luonnonolion toiminnallisena funktiona. Määritelmä suuntaa logiikan (ajattelun funktionaalisten määritysten järjestelmän) ja aivofysiologian (sen käsitteet kuvaavat sen elimen aineellista rakennetta, jossa ja jonka avulla ajattelutoiminta tapahtuu) ajatteluongelman todella tieteelliseen tutkimukseen. Se tekee mahdottomaksi tulkita ajattelua ja sen suhdetta aivoihin yhtä vähän spiritualististen ja dualististen kuin vulgaarimekanististen ajatusrakennelmien hengessä.

Jotta ajattelu voitaisiin ymmärtää funktiona, nimittäin ajattelevan olion toimintatapana kaikkien muiden olioiden maailmassa, on astuttava ulos ajattelevan olion (ihmisaivojen tai koko ihmisruumiin) sisäisiin prosesseihin ja niiden tapahtumistapaan kohdistuvan tarkastelun puitteista ja tarkasteltava sitä reaalista järjestelmää, jonka sisällä tämä funktio toteutuu, so. suhdejärjestelmää *ajatteleva olio ja sen kohde*. Kyseessä ei ole mikään yksityinen esine, jonka muodon mukaisesti ajattelevan olion toiminta jossakin yksityistapauksessa rakentuu, *vaan yleensä mikä tahansa esine* ja vastaavasti mikä tahansa mahdollinen »älykäs toiminto» eli toiminto, joka on sopu-soinnussa sen kohteena olevan esineen muodon kanssa.

Ajattelu voidaan sen vuoksi ymmärtää vain tutkimalla sen toimintatapaa järjestelmässä ajatteleva olio — luonto kokonaisuudessaan (Spino-

zalla luonto käy myös nimillä »substanssi» ja »jumala»). Jos taas rajoitumme tarkastelemaan vähemmän laajaa järjestelmää ja ajattelevan olion suhdetta mielivaltaisen laajaan, mutta kuitenkin rajalliseen »olioiden» ja niiden muotojen piiriin, niin emme voi käsittää, mitä ajattelu *yleensä* on, ajattelu sen luonteeseen kuuluvien mahdollisuuksien kokonaisuutena. Me käsitämme vain sen rajallisen ajattelutavan, jonka kanssa olemme tekemisissä, ja erehdymme pitämään jonkin ajattelun *erikoistapauksen* eli, Spinozaa lainaten, sen »moodin» määritelmiä tieteellisinä määritelminä, jotka luonnehtivat *ajattelua yleensä*.

Asian ydin on se, että ajatteleva olio ei suinkaan ole anatomisen rakenteensa vuoksi sidottuna mihinkään erikoiseen toimintatapaan, mihinkään ulkoisten kappaleiden »erikoismuotoon». Se on sidoksissa niihin vain aktuaalisesti, tällä hetkellä, mutta ei suinkaan alun perin ja kerta kaikkisesti. Ajattelevan olion toimintatapa on selvästi universaali luonteeltaan, ts. se laajenee jatkuvasti ja sulkee piiriinsä yhä uusia olioita ja niiden muotoja, joihin se aktiivisesti ja joustavasti sovittautuu.

Sen vuoksi Spinoza määrittelee ajattelun »*substanssin attribuutiksi*» eikä »*moodiksi*», erikoistapaukseksi. Spinoza sanoo täten aikansa kielellä, että ainoana järjestelmänä, jonka sisällä ajattelu esiintyy välttämättömästi eikä sattumanvaraisesti, ei ole mikään yksityinen kappale eikä edes tällaisten kappaleiden mielivaltaisen laaja piiri, vaan *luonto kokonaisuudessaan*. Yksityisellä kappaleella ajattelua esiintyy vain satunnaisesti, yhteensattuman vuoksi. Lukuisten syy- ja vaikutusketjujen risteytyminen ja yhtyminen voi yhdessä tapauksessa tuottaa ajattelevan olion

ja toisessa tapauksessa pelkän kappaleen kuten kiven, puun tms., joten ajattelu ei esiinny yksityisellä kappaleella — edes ihmisruumiilla — välttämättömällä tavalla. Vain luonto kokonaisuudessaan on se järjestelmä, joka omaa »kaikki täydellisyytensä», mm. ajattelun, ehdottoman välttämättömästi, jos kohta se ei toteuta tätä »täydellisyyttään» jokaisessa yksityiskappaleessa ja joka ajanhetkenä, jokaisessa »moodissaan».

Määritellesään ajattelun attribuutiksi Spinoza asettui kaiken mekanistisen materialismin yläpuolelle, hän oli ainakin kaksi vuosisataa aikansa edellä. Engels on ilmaissut saman teesin hieman toisin: »Asia on kuitenkin niin, että mekanismi (samoin kuin 18. vuosisadan materialismi) ei pääse eroon abstraktista välttämättömyydestä eikä niin ollen myöskään sattumasta. Se, että materia kehittää ajattelevat ihmisaiivot itsestään, on mekanismille puhdas sattuma, vaikkakin askel askeleelta tietyistä ehdoista välttämättömästi riippuva siellä, missä sitä tapahtuu. Mutta todellisuudessa materia pystyy luonnostaan kehittämään ajattelevia olentoja, ja näin tapahtuukin aina välttämättömästi siellä, missä vastaavat edellytykset (ei välttämättömästi kaikkialla ja aina samat) ovat olemassa.»⁷

Juuri tämä erottaakin viisaan, dialektisen materialismin mekanistisesta materialismista, joka tuntee ja tunnustaa vain yhden »välttämättömyyden» muodon, nimittäin sen, jota kuvataan mekanistisesti tulkitun fysiikan ja matematiikan kielellä. Niin, vain luonto kokonaisuudessaan, ajallisesti ja paikallisesti ääretön kokonaisuus, joka *synnyttää* itse omat erikoismuotonsa, omaa kunakin ajanhetkenä, joskaan ei jokaisessa avaruuspisteessä, »*attribuuttiensa koko rikkauden*», ts. sellaiset ominaisuudet, jotka uusiutuvat vält-

tämättömästi eivätkä onnellisen yhteensattuman vuoksi, joka yhtä hyvin voisi jäädä tapahtumattakin.

Tästä seuraa loogisella välttämättömyydellä väittämä, että »materia pysyy kaikissa vaihteluissaan ikuisesti samana, että mikään sen määreistä ei voi milloinkaan kadota ja että tästä syystä sen täytyy samalla rautaisella välttämättömyydellä, jolla se joskus tulee tuhoamaan Maassa korkeimman kukkansa, ajattelevan hengen, synnyttää jossakin muualla ja muuna aikana se jälleen»⁸.

Myös »vanha Spinoza» on samalla kannalla. Kenties tämä seikka antoikin Engelsille aiheen vastata Plehanovin kysymykseen kategorisesti ja yksiselitteisesti: »*'Teidän mielestänne siis'*, minä kysyin, *'vanha Spinoza oli oikeassa sanoessaan, että ajatus ja ulottuvuus eivät ole muuta kuin saman substanssin kaksi attribuuttia?'* — *'Tietysti, vastasi Engels, vanha Spinoza oli aivan oikeassa.'*»⁹

Spinozan määritelmä tarkoittaa seuraavaa: ihmisessä, samoin kuin missä tahansa mahdollisessa ajattelevassa olennessa, ajattelee sama luonto, joka muissa tapauksissa (moodeissa) vain »ulottuu» kiven tai jonkin toisen »ei-ajattelevan olion» muodossa; ajattelua ei todellakaan voida erottaa maailman materiasta ja asettaa tämän vastakohtaksi erityisenä, aineettomana »henkenä»; ajattelu on materian omaa täydellisyyttä. Juuri niin ymmärsivät Spinozaa Herder, Goethe, La Mettrie, Diderot, Marx ja Plehanov — kaikki suuret »spinozistit», jopa nuori Schellingkin.

Tämä yleismetodologinen kanta antoi myöhemmin Leninille aiheen väittää, että itse materian perustassa on syytä olettaa aistimuksen kaltainen ominaisuus, joka tosin ei ole identtinen aistimuksen kanssa, nimittäin heijastusominaisuus. Leni-

nin mukaan ajattelu on tämän yleisen ja materialle erittäin olennaisen ominaisuuden eli attribuutin kehityksen korkein muoto. Jos materialta kielletään tämä keskeinen ominaisuutensa, niin materiaa ajatellaan, Spinozaa lainataksemme, »epätäydellisellä tavalla» tai, niin kuin Engels ja Lenin kirjoittivat, yksinkertaisesti väärin, yksipuolisesti ja mekanistisesti. Silloin päädytään väistämättä oikeaan berkeleylaisuuteen, joka tulkitsee luonnon minän aistimusten yhdeksi. Aistimukset ovat tämän käsityksen mukaan täysin spesifisiä »sielulliselle olennolle» ja muodostavat koko miellemaailman, ts. maailman sellaisena kuin me tunnemme sen. Sillä berkeleylaisuus on yksipuolisen, mekanistisen luonnonkäsityksen aivan väistämätön jatko ja täydennys, syntiä, so. »substanssin epätäydellistä mieltämistä», seuraava rangaistus. Sen vuoksi Spinoza sanookin, että substanssilla, ts. yleisellä maailmanmaterialla, on ulottuvuuden lisäksi monia muitakin luovuttamattomia ominaisuuksia eli attribuutteja (ne eivät ole erotettavissa materiasta, mutta kylläkin mistä tahansa »äärellisestä» kappaleesta). Tosin me tunnemme näistä ominaisuuksista vain kaksi.

Spinoza korostaa useaan otteeseen, että *ajat-
telua attribuuttina* ei pidä kuvitella *inhimillisen
ajattelun* kaltaiseksi. Kyseessä on substanssin yleinen ominaisuus, joka on jokaisen »äärellisen ajattelun», mm. ihmillisen ajattelun, perusta, mutta joka ei millään muotoa ole identtinen sen kanssa. Mikäli ajattelu yleensä kuvitellaan olemassaolevan ihmillisen ajattelun kaltaiseksi, ajattelun »moodin» eli »erikoistapauksen» perusteella, se kuvitellaan väärin, »epätäydellisellä tavalla», sen »mallin» mukaan, jonka ei läheskään täydellinen ajattelun muoto (vaikkakin täy-

dellisin tuntemistamme muodoista) tarjoaa.

Tähän näkemykseen liittyy Spinozalla syvälinen totuuden ja erehdyksen teoria, jonka hän on kehittänyt huolellisesti teoksissaan *Ethica* (Etiikka), *De intellectus emendatione* (Älyn kehittämisestä) ja *Tractatus theologico-politicus* (Teologis-poliittinen tutkielma) sekä lukuisissa kirjeissään.

Jos *ajattelevan* kappaleen toimintatapa määräytyy kokonaan »toisen» kappaleen muodosta eikä ajattelevan kappaleen immanentista rakenteesta, niin herää kysymys: miten on erehdyksen laita? Tämä kysymys oli sitäkin tärkeämpi, kun etiikassa ja teologiassa se esiintyi »pahan» ja »synnin» ongelmana. Teologien spinozismista esittämä kritiikki kohdistui jatkuvasti juuri tähän kohtaan: Spinozan oppi tekee muka epämielekkääksi »hyvän ja pahan», »syntisyyden ja vanhurskauden», »totuuden ja erehdyksen» erottelun. Tosiaankin, missä suhteessa ne sitten eroavat toisistaan?

Spinozan vastaus on taaskin yksinkertainen, kuten jokainen periaatteellisesti oikea vastaus. Erehdys (enempää kuin »synti» ja »pahakaan») ei ole idean ja toiminnan varsinainen määre, niiden positiivinen ominaisuus. Myös erehtyvän ihmisen toiminta vastaa tarkoin olion muotoa, mutta koko asian ydin on se, minkälainen tämä olio on. Jos se on sinänsä »mitätön», »epätäydellinen», ts. satunnainen, niin sen mukainen toimintatapakin on epätäydellinen. Kun ihminen ulottaa tällaisen toimintatavan toiseen olioon, hän joutuu noloon asemaan.

Erehdys alkaa siis vasta siellä, missä rajallisesti oikealle toimintatavalle annetaan yleispätevä merkitys, siellä, missä suhteellista luullaan absoluuttiseksi. On ymmärrettävää, miksi Spi-

noza ei anna suurtakaan arvoa abstraktis-muodollisen analogian mukaiselle toiminnolle, abstraktiseen universaaliin pohjautuvalle muodolliselle päättelylle. Abstraktinen »idea» ilmaisee sen, mikä useimmiten »on pistänyt silmään». Se saattaa olla olion täysin satunnainen ominaisuus ja muoto. Mitä ahtaampi siis on se luonnonkokonaisuuden alue, jonka kanssa ihminen on ollut tekemisissä, sitä suurempi on erehdyksen osuus ajattelussa ja sitä pienempi totuuden osuus. Samasta syystä ajattelevan kappaleen *aktiivisuus* on suoraan verrannollinen *tämän kappaleen ideain adekvaattisuuteen*. Mitä passiivisempi ihminen on, sitä suurempi on lähimpien, puhtaasti ulkoisten olosuhteiden valta häneen, sitä enemmän hänen toimintatapansa määräytyy olioiden satunnaisista muodoista. Ja päinvastoin, mitä aktiivisemmin hän laajentaa hänen toimintaansa määrävää luonnon aluetta, sitä adekvaattisempia hänen ideansa ovat. Tämän vuoksi poroporvarin omahyväinen asenne onkin pahin synti...

»Suurin mahdollinen täydellisyys» olisi ominaista ihmisen ajattelulle (tällöin inhimillinen ajattelu olisi identtinen substanssin attribuuttina olevan ajattelun kanssa) vain jos hänen toimintonsa mukautuisivat aktiivisesti kaikkiin niihin ehtoihin, joita vuorovaikutuksessa olevien olioiden, niiden muotojen ja yhdelmien ääretön joukko asettaa, ts. jos ne olisivat sopusoinnussa koko luonnon ehdottoman yleisen välttämättömyyden eivätkä ainoastaan tämän kokonaisuuden joidenkin rajallisten muotojen kanssa. Todellinen, elävä ihminen on tietysti sangen kaukana tästä olotilasta. Sen vuoksi ajatteluattribuutti toteutuu hänessä varsin rajallisessa ja »epätäydellisessä» — äärellisessä — muodossa. Olisi väärin kuvitella substanssin attribuuttina olevaa

ajattelua inhimillisen ajattelun kaltaiseksi. Päinvastoin, ihmisen tulisi äärellisessä ajattelussaan asettaa esikuvakseen *ajattelu yleensä*. Filosofisteoreettinen määritelmä ajattelusta substanssin attribuuttina tarjoaa äärelliselle ajattelulle eräänlaisen ideaalimallin, jota ihminen voi ja hänen täytyy loputtomasti lähetä. Hän ei kuitenkaan voi yltää samaan »täydellisyyteen» eikä tulla »jumalan vertaiseksi ajattelunsa voimassa».

Sen vuoksi ajatus substanssista, jolle on ominaista kaikenkäsittävä välttämättömyys, esiintyy *intelligenssin* jatkuvan *kehittämisen* periaatteena. Tällä periaatteella on erittäin suuri merkitys. Jokainen »äärellinen» olio on käsitettävä vain »häviäväksi momentiksi» äärettömän substanssin helmassa; esiintyipä jokin »erikoismuoto» kuinka usein tahansa, sille ei pidä antaa yleispätevää merkitystä.

»Täydellisen» ajattelevan kappaleen tulee toimia olioiden todella yleisten, todella universaalien muotojen mukaisesti. Näiden muotojen paljastamiseen vaaditaan toisenlainen tiedon kriteeri ja tiedostustapa kuin muodollinen abstraktio. Substanssin käsitettä ei muodosteta sillä tavalla, että abstrahoidaan se tunnusmerkki, joka on ominaista sekä ajattelulle että ulottuvuudelle. Abstraktisesti niille on yhteistä vain se, että ne kumpikin *ovat olemassa*. Kyseessä on olemassaolo yleensä, ts. täysin tyhjä määre, joka ei ilmaise kummankaan luonnetta. Ajattelun ja avaruusgeometrisen realiteetin todella yleisen (äärettömän, universaalien) suhteen tajuminen on mahdollista vain jos käsitetään, millä tavoin ne suhtautuvat toisiinsa luonnon sisällä; vain siten tullaan substanssin ideaan. Spinozan kokoppi selvitteleekin tätä »ääretöntä» suhdetta.

Substanssi osoittautuu siten ehdottoman vält-

tämättömäksi edellytykseksi, jota ilman on periaatteessa mahdotonta ymmärtää ajattelevan kappaleen vuorovaikutusta sen maailman kanssa, jonka sisällä se toimii ajattelevana kappaleena. Tämä on syvästi dialektinen ajatuskulku. Vain lähtemällä substanssin ideasta ajatteleva kappale voi ymmärtää sekä oman itsensä että sen todellisuuden, jonka piirissä se toimii, jonka kanssa se on vuorovaikutuksessa ja jota se ajattelee. Muulla tavalla ei ajatteleva kappale voi ymmärtää kumpaakaan, se joutuu turvautumaan tuonpuoleisen voiman, teologisesti tulkitun jumalan ja ihmeen ajatukseen. Tajuamalla oman toimintatapansa (ajattelun) ajatteleva kappale tajuaa myös substanssin ajattelevan kappaleen ja ulkomaailman välisen vuorovaikutuksen ehdottoman välttämättömänä edellytyksenä.

Spinoza nimittää edellä kuvattua tiedostustapaa intuitiiviseksi. Muodostamalla adekvaatin ajatuksen omasta itsestään, ts. ulkoisten esineiden kontuureja myötäilevän liikkeensä muodosta, ajatteleva kappale muodostaa adekvaatin ajatuksen itse esineiden muodoista, kontuureista. Sillä kyseessä on *yksi ja sama muoto, yksi ja sama kontuuri*. Näin ymmärretyllä intuitiolla ei ole mitään tekemistä subjektiivisen introspektion eli itsehavainnon kanssa. Asia on juuri päinvastoin. Spinozan kielenkäytössä intuitiivinen tieto merkitsee sitä, että ajatteleva kappale käsittää järjellään luonnon piirissä suorittamiensa toimintojen lainomaisuuden. Kun ajatteleva kappale selvittää itselleen järjellisesti, mitä ja millä tavoin se tekee, se muodostaa samalla myös oikean mielikuvan toimintansa kohteesta.

Tästä seuraakin johdonmukaisesti materialistinen johtopäätös: »Jonkin olion oikea määritelmä ei sisällä eikä ilmaise mitään muuta kuin määri-

teltävän olion luonteen.»¹⁰ Tämän vuoksi saattaa olla vain yksi oikea määritelmä (idea), jota vastoin samanluonteisia yksityisiä kappaleita voi olla monia ja moninaisia. Yksityiskappaleet ovat yhtä todellisia kuin niiden luonteen ykseys (samuus). Määritelmä ilmaisee kappaleiden luonteen »ajatteluattribuutissa» ja reaalin moninaisuus »ulottuvuusattribuutissa». *Moninaisuus ja moneus* ovat tässä selvästikin oman vastakohtansa — *kappaleiden luonteen ykseyden ja samuuden* — todellistumistapoja. Tällainen on leimallisesti dialektinen käsitys ykseyden ja moninaisuuden suhteesta vastakohtana usein dialektiikkana esitettävälle lattean eklektiselle näkemykselle, jonka mukaan »sekä ykseys että moneus», »sekä samuus että erilaisuus» ovat yhtä todellisesti olemassa. Sillä eklektinen valedialektiikka päättyy tiedon ja »määrittelyn» ongelmaa ratkaistaessa juuri käänteiseen tulokseen (Spinozan ratkaisuun verrattuna), nimittäin käsitykseen, että »käsitteen määritelmä» on todellisen, aistimellisesti havaittavan moninaisuuden sanallista ilmaisemista tajunnassa, ajattelussa.

Keskustelu ulkokohtaisten, ihmispään ulkopuolella olevien erilaisten ja vastakkaisten ilmiöiden luonteen samuudesta mataloituu siten keskusteluksi aistein havaittavien ja muodollisesti »käsitteen» alaisuuteen alistettavien olioitten ja yksityisten tosiasioitten puhtaasti muodollisesta ykseydestä (ts. niiden yhtäläisyydestä, pelkästä ulkoisesta samuudesta). Siinä tapauksessa käy ylipäänsä mahdottomaksi tarkastella »käsitteen määritelmiä» *määriteltävän olion luonteen* määrittelynä. Silloin lähtökohtana ei ole ilmiöiden »samuus ja ykseys», vaan nimenomaan yksityisten tosiasioitten »moninaisuus ja moneus», jolloin nämä tosiasiat ovat alun perin olemassa

muka täysin »itsenäisesti», erillä toisistaan; vasta myöhemmin ne liitetään yhteen, tosin pelkästään muodollisesti, »käsitteen ykseyden», »nimen identtisyiden» perusteella, aivan kuin esineitä sidottaisiin yhteen köydellä. Ainoa tulos, johon täten päädytään, on alun perin erilaatuisten asioiden identtisyys tietoisuudessa (tarkemmin sanottuna samannimisyys), niiden puhtaasti verbaalinen »ykseys».

Edellä sanotun valossa on helppo käsittää, miksi uuspositivistit ovat tyytymättömiä Spinozaan. He hyökkäävät Spinozan ajattelun *loogista* periaatetta vastaan. »Spinozan metafysiikka on paras esimerkki siitä, mitä voidaan nimittää 'loogiseksi monismiksi', nimittäin opista, jonka mukaan maailma kokonaisuudessaan on yhtenäinen substanssi, joten yksikään sen osa ei voi olla olemassa itsenäisesti. Tämä näkemys perustuu viime kädessä vakaumukseen, että jokaisessa lauseessa on yksi subjekti ja yksi predikaatti, mikä johtaa meidät päättelemään, että yhteyksien ja moneuden täytyy olla pelkkää kuvittelua.»¹¹

Spinozan näkemyksen vastakohtana on todellakin käsitys, että jokainen maailman osa voi ja sen täytyy olla olemassa täysin itsenäisesti, kaikista muista osista riippumatta. Kuten uuspositivistisen suuntauksen toinen auktoriteetti postuloi, »maailma on tosiseikkojen, ei olioiden kokonaisuus», minkä vuoksi »maailma jakautuu tosiseikkoihin»; tällöin »jokin seikka voi olla niin tai näin tai olla niin olematta, vaikka kaikki muu pysyy samana».¹²

Niin muodoin »uuspositivistisen metafysiikan» mukaan ulkomaailmaa täytyy tarkastella toisistaan täysin riippumattomien »atomaaristen» tosiseikkojen rajattomana *koostumana* tai niiden

pelkkänä *kasaumana*, jolloin jokaisen tosiseikan »oikean määritelmän» tulee olla täysin riippumaton minkä tahansa toisen tosiseikan määritelmästä. Määritelmä (kuvaus) pysyy »oikeana» siinäkin tapauksessa, että »kaikki muu» ylipäänsä »olisi olematta». Toisin sanoen »tieteellinen maailmantarkastelu» supistuu siihen, että joukko erillisiä tosiseikkoja yhdistetään muodollisesti, verbaalisesti saman termin, saman »yleisen» alaisuuteen. Pelkäksi »merkin tai termin merkitykseksi» tulkittu »yleinen» osoittautuu tällöin aina joksikin täysin mielivaltaiseksi tai »etukäteen sovituksi», konventionaaliseksi. »Yleinen» (ykeys ja identtisyys), joka esitetään »atomaaristen tosiseikkojen» tieteellis-loogisen käsittelyn ainoana tuloksena, ei siis itse asiassa ole mikään tulos, vaan etukäteen, a priori, ennen tutkimusta — mielivaltaisesti tai konventionaalisesti (gentlemanisopimuksen muodossa) — asetettu *termin merkitys*, ei enempää.

Spinozan kanta ei tietystikään sovellu yhteen edellä selostetun havainnossa ja mielikuvituksessa annettujen ilmiöiden »loogisen analyysiperiaatteen» kanssa. »Yleinen», »identtinen», »yksi» ei ole Spinozalle mikään puheemme (kielemme) subjekti-predikaattirakenteen luoma kuvitelma, niin kuin Russell asian ilmaisee, vaan ennen kaikkea olioiden todellinen yleinen luonne. Sen täytyy saada sanallinen ilmauksensa käsitteen oikeassa määritelmässä. Sitä paitsi ei pidä paikkaansa, että Spinozan käsityksen mukaan »yhteyksien ja moneuden täytyy olla pelkkää kuvittelua». Spinoza ei esitä sellaista väitettä, ei sinnepäinkään, joten se jää Russellin nimiin. Russell tahtoo näet saattaa »substanssikäsityksen» huonoon huutoon »modernin tieteen» piirissä, todistaa sen olevan »yhteensoveltumaton

modernin logiikan ja tieteellisen metodin kanssa». ¹³

Yksi asia on tässä varma: se, mitä Russell nimittää »moderniksi logiikaksi ja tieteelliseksi metodiksi», ei todellakaan sovellu yhteen Spinozan ajatuslogiikan, hänen tieteellistä määriteltyä koskevien periaatteidensa ja hänen »oikeaa määritelmää» koskevan käsityksensä kanssa. Spinozan filosofiasta ilmenee, että yhtä vähän kuin yhteydet ja moneus ovat kuviteltuja (kuten Russell väittää hänen sanoneen), yhtä vähän »identtisyys ja ykseys» ovat pelkästään puheen subjekti-objektirakenteen synnyttämiä kuvitelmia (kuten itse Russell luulee). Sekä yhteydet ja moneus että identtisyys ja ykseys ovat täysin todellisia, ne ovat olemassa »jumalassa», ts. *olioiden luonteessa*, eivätkä vähimmässäkään määrin riipu mistään verbaalisista rakenteista, ns. tieteen kielestä.

Russellin mukaan sitä vastoin ne ovat kuvitelmia. Identtisyys (substanssin, olioiden yleisen luonteen periaate) on kielen luoma kuvitelma ja yhteydet ja moneus aistiemme luomia kuvitelmia. Entä mikä on olemassa todellisuudessa, kuvitelmistamme riippumatta? En tiedä enkä välitä tietääkään, en välitä, koska en voi, Russell vastaa. Tunnen »maailman» vain sellaisena kuin se on annettu minulle aistimuksissani ja havainnoissani (tässä se on »moni») sekä kielessäni (tässä se on »identtinen» ja »yksi»). Entä mitä muuta on olemassa tämän »maailman» lisäksi? Taivas tietää, vastaa Russell toistaen sanasanaisesti Berkeleyyn teesin, jos kohta hän ei uskalla Berkeleyyn lailla väittää kategorisesti, että tämä muu on jumala ja että jumala todellakin »tietää», sillä on tietymätöntä, onko jumalaa lainkaan olemassa.

Tässä kohdin ilmeneekin Spinozan ja Berkeleyn—Humen katsantokantojen vastakkaisuus (uuspositivistit pyrkivät nykyään elvyttämään Berkeleyn—Humen näkökannan). Myös Berkeley ja Hume hyökkäilivät lähinnä substanssin käsitettä vastaan pitäen sitä »jumalattoman hengen» tuotteena. Kyseessä on todellakin vääjäämätön joko—tai -asetelma, saman kysymyksen kaksi vastakkaista, toisensa poissulkevaa ratkaisua. Kysymys koskee tajunnassa (mm. »oikeassa määritelmässä») esiintyvän »maailman» suhdetta »tajunnan (mm. sanallisen määritelmän) ulkopuolella olevaan maailmaan». Tässä joudutaan jo valitsemaan joko luonto ja ihminen sen osana on käsitettävä »substanssikäsityksen» logiikan mukaisesti tai sitten luonto on selitettävä aistimusteni yhdeksi.

Palatkaamme Spinozan oppiin. Spinoza tietää mainiosti kaikki ne skeptiset todisteet, joiden nojalla kielletään mahdollisuus löytää olion ainoa oikea määritelmä. Kyseessä on sellainen määritelmä, jonka me voimme täydellä syyllä katsoa kuvaavan itse olion luonnetta eikä sisäisten elintemme sitä spesifistä tilaa ja sijaintia, jonka muodossa olio esittäytyy »meidän sisässämme». Tarkastellessaan samojen olioiden eri tulkintaversioita Spinoza päättelee suoraan: »Kaikki tämä riittää osoittamaan, että jokainen on arvioinut olioita aivojensa kunnan mukaisesti tai paremminkin pitänyt kuvittelukykynsä tiloja itse oliona.»¹⁴ Toisin sanoen se, mikä on meissä itsessämme mielteiden muodossa, ei suinkaan ole itse olio ja sen muoto, vaan ainoastaan se sisäinen tila, jonka ulkoisen olion vaikutus on aiheuttanut ruumiissamme (aivoissamme).

Tästä johtuu, että siinä välittömässä mielikuvassa, joka meillä on ulkomaailmasta, oman

ruumiimme muoto ja ruumiimme ulkopuolella olevien kappaleiden muoto, jotka ovat kaksi eri asiaa, sekoittuvat toisiinsa. Naiivi ihminen luulee tätä sekoitelmaa ilman muuta ulkoiseksi olioksi, minkä vuoksi hän arvioi olioita sen erikoislaatuisen tilan mukaan, jonka tästä tilasta poikkeava ulkoinen vaikutus on aiheuttanut hänen aivoissaan ja aistinelimissään. Spinoza ottaa täydessä määrin huomioon kartesiolaisten esittämän todisteen (jonka Berkeley myöhemmin toisti), että hammassärky ei geometriselta muodoltaan ole suinkaan identtinen hammasporan kanssa eikä edes niiden muutosten kanssa, jotka hammaspora aiheuttaa hampaassa ja aivoissa. Lisäksi eri ihmisten aivot eroavat toisistaan rakenteeltaan ja viritykseltään; siten johdutaan skeptiseen päätelmään, että totuuksia on monia, että sellaista totuutta, joka olisi sama kaikille järjellisille olennoille, ei ole. »Yhtenäen kuulee sanottavan: 'yhtä monta mieltä kuin on miestä', 'jokainen on mielestään tarpeeksi älykäs', 'jokaisella on oma mielipiteensä, samoin kuin oma makunsakin'. Nämä sanonnat riittävät osoittamaan, että ihmiset arvioivat asioita aivojensa taipumusten mukaisesti ja mieluummin käyttävät mielikuvitustaan kuin pyrkivät käsittämään asiat järjellisesti.»¹⁵

Tehtävänä on kuitenkin tiedostaa ja määritellä oikein itse olio, sen oma muoto eikä se tapa, jolla olio esittäytyy meissä itsessämme, ts. aivoissamme ja niiden pienoISRakenteissa tapahtuvien geometrinen muutosten muodossa. Miten sitten on meneteltävä? Onko niin, että olion puhtaan muodon saamiseksi on mielteestä »jätettävä pois» kaikki se, minkä oman ruumiimme, sen aistinelinten ja aivojen rakenne ja toimintatapa tuovat mukaan olion puhtaaseen muotoon?

Mutta ensiksikin siitä, millaiset aivomme ovat rakenteeltaan ja nimenomaan mitä ne tuovat mukaan oliota koskevaan mielteeseen, me tiedämme yhtä vähän kuin ulkoisesta oliostakin. Toiseksi olio ei ylipäätään voi ilmetä meille muuten kuin niiden erikoislaatuisten muutosten kautta, jotka se aiheuttaa ruumiissamme. Jos me »vähennämme» kaiken sen, mitä oliolle tapahtuu sen taittuessa ruumiimme, aistinelintemme ja aivojemme muodostaman prisman lävitse, niin saamme tulokseksi pelkän nollan. Meissä itsessämme ei silloin ole mitään, ei minkäänlaista mielletä. Tätä tietä emme siis voi lähteä kulkemaan.

Niin paljon kuin ihmisen ruumis ja aivot eroavatkin rakenteeltaan muista olioista, niissä on kuitenkin jotain yhteistä. Tämän yhteisen aineksen etsintään tähtääkin järjen toiminta, ts. se ruumiimme aktiviteetti, jota nimitämme ajatteluksi.

Toisin sanoen adekvaatti mielle on pelkästään ruumiimme tiedostettu tila, joka *muodoltaan on identtinen ruumiin ulkopuolella olevan olion kanssa*. Asiaa voidaan havainnollistaa seuraavasti. Kun minä piirrän kädelläni ympyrän paperille (reaalitilaan), niin ruumiini joutuu tilaan, joka on täysin identtinen ruumiini ulkopuolella olevan ympyrän muodon kanssa, ts. ympyrän muodon mukaisen aktiivisen *toiminnan* tilaan. Ruumiini (käteni) piirtää reaalisesti ympyrän, ja tämän tilan (olion muodon mukaisen suorituksen) tajuaaminen onkin mielletä, vieläpä adekvaattia mielletä.

Koska »ihmisruumis tarvitsee säilyäkseen varsin monia muita kappaleita, joiden avulla se ikään kuin uusiintuu jatkuvasti» ja koska se »voi hyvin monin eri tavoin liikutella ulkoisia

kappaleita ja vaikuttaa niihin»,¹⁶ niin juuri ihmisruumiin toiminnossa, joka noudattaa toisen, ulkoisen kappaleen muotoa, Spinoza näkee avaimen koko ongelman ratkaisemiseen. Sen vuoksi *»ihmissielu kykenee havaitsemaan varsin moninaista, vieläpä sitä suuremmassa määrin, mitä useammalla tavalla se voi vaikuttaa ruumiiseensa»*¹⁷. Toisin sanoen: mitä useammin ja moninaisemmin tavoin ihmisruumis osaa *»liikutella ulkoisia kappaleita ja vaikuttaa niihin»*, sitä enemmän yhteistä sillä on muiden kappaleiden kanssa. Niinpä jos ruumis osaa liikkua ympyrän rajaviivaa pitkin, se voi olla sellaisessa tilassa, joka on sille yhteinen kaikkien pyöreiden tai kehää kiertävien ulkoisten kappaleiden kanssa.

Kun minä olen tietoinen omasta tilastani (jonkin kuvion muotoa noudattelevasta toiminnostani), niin minulla on siten myös täysin tarkka tieto (adekvaatti mielle) ulkoisen kappaleen muodosta. Niin on laita vain silloin, kun minä määrään aktiivisesti itseäni, ruumiini tiloja, ts. sen toimintoja, ulkoisen kappaleen muodon mukaisesti enkä oman ruumiini ja sen *»osien»* rakenteen ja sijainnin perusteella. Mitä useampia sellaisia toimintoja minä osaan suorittaa, sitä täydellisempää ajatteluni on, sitä enemmän adekvaatteja mielteitä sisältyy *»sieluun»* (näin ilmaisee asian Spinoza, joka käyttää aikalaisilleen totunnaista kieltä) tai yksinkertaisesti *tiedostamiini ruumiintiloihin*, sillä juuri näin Spinoza selittää termin *»sielu»* viereisillä sivuilla.

Descartesin dualismi eli kahtiajako ulkoisten kappaleiden maailma — ihmisruumiin sisäiset tilat hälvenee siten kuin savu jo selityksen lähtökohdassa. Spinoza tulkitsee sen saman maailman, kappaleiden maailman, sisällä esiintyväksi erilaisuudeksi, nimittäin kappaleiden olemistavan

(»toimintatavan») erilaisuudeksi. Hän osoittaa tässä ensi kerran, että ihmisruumiin ja aivojen »erikoislaatuinen rakenne» ei ole meitä ja olioiden maailmaa erottava muuri (jolloin ulkomaailman oliot eivät muka ole lainkaan ihmisruumiin kaltaisia), vaan päinvastoin juuri se universaali ominaisuus, jonka ansiosta ajatteleva kappale (erotukseksi kaikista muista kappaleista) voi olla samoissa tiloissa kuin oliotkin ja omata samat muodot.

Itse Spinoza ilmaisee asian näin: *»Myös sen idea, mikä on yhteistä ja ominaista ihmisruumiille ja joillekin ulkoisille kappaleille, joiden vaikutuspiirissä ihmisruumis tavallisesti on, ja mikä esiintyy samassa määrin sekä osassa jokaista näistä kappaleista että kokonaisuudessa, tulee olemaan sielussa adekvaatti... Tästä seuraa, että sielu kykenee moninaisiin adekvaatteihin havaintoihin sitä paremmin, mitä enemmän yhteistä sen ruumiilla on muiden kappaleiden kanssa.»¹⁸*

Tästä seuraa myös, että »on olemassa joitakin kaikille ihmisille yhteisiä ideoita tai käsitteitä, koska... kaikilla kappaleilla on jotakin yhteistä, mikä kaikkien täytyy... havaita adekvaattisesti, so. selvästi ja tarkasti.»¹⁹ Näitä »yhteisideoita» ei missään tapauksessa voida tulkita ihmisruumiin spesifisiksi muodoiksi, joita vain erehdyksessä luullaan ulkoisten olioiden muodoiksi (niin kuin asian laita oli kartesiolaisilla ja myöhemmin Berkeleyyllä). Näin siitäkin huolimatta, että *»ihmissielu kokee jokaisen ulkoisen kappaleen todellisesti (aktuaalisesti) olevana vain sen idean välityksellä, joka sillä on oman ruumiinsa tiloista.»²⁰*

Tämä johtuu siitä, että »oman ruumiin tilat» ovat täysin todellisia, mikäli ne ovat ruumiin (kappaleen) toimintoja kappaleiden maailmassa eivätkä seurausta kappaleiden vaikutuksesta jo-

honkin erilaatuiseen substanssiin, joka ei ole »kappaletta». Sen vuoksi »sillä, jonka ruumis kykenee varsin moninaisiin toimintoihin, on sielu, jonka suurin osa on ikuinen»²¹.

Näin ollen »mitä enemmän tietoa me saamme yksityisolioista, sitä paremmin me opimme tietämään jumalan»²², so. olioiden yleisen, universaalien luonteen, maailman materian; mitä enemmän yksityisolioita aktiivinen toimintamme sulkee piiriinsä ja mitä syvällisemmin ja monipuolisemmin me määräämme ruumiimme toimimaan ulkoisten olioiden muodon mukaisesti, sitä aktiivisempi osatekijä meistä tulee luonnonkokonaisuuden loputtomassa syy- ja vaikutussuhteiden ketjussa, sitä enemmän kasvaa ajattelumme voima ja sitä vähemmän ruumiimme ja aivojemme »erikoislaatuinen rakenne» panee omiaan »ideoihin» tehden ne »hämäriksi ja epäadekvaateiksi» (mielikuvituksen, ei »ymmärryksen» ideoiksi). Mitä aktiivisempi ruumiimme on, sitä vähemmän se tuo »lisukkeitaan» olioihin, sitä universaalimpi se on, sitä puhtaammassa muodossa se tuo esille olioiden todellisen luonteen. Ja päinvastoin, mitä passiivisempi ruumiimme on, sitä voimakkaammin ruumiimme elinten kuten aivojen, hermoston, aistinelinten ym. rakenne ja sijainti vaikuttavat ideoihin.

Tämän vuoksi sieluntoimintojen todellinen sisältö (mm. ajattelun looginen sisältö) ei määräydy suinkaan ihmisen ruumiinosien ja aivojen rakenteesta ja sijaintisuhteista, vaan ainoastaan universaalien inhimillisen toiminnan ulkoisista ehdoista kappaleiden maailmassa. Funktionaalinen määritelmä, joka tässä tapauksessa on ainoa oikea, antaa aivojen rakenneanalyysille tarkan kiintopisteen, hahmottaa yleisen päämäärän ja määrittelee kriteerin, jonka avulla ajattelusta

vastaavat rakenteet voidaan erottaa ajatteluprosessiin kuulumattomista rakenteista, jotka vastaavat sanokaamme ruoansulatuksesta, verenkierrosta tms.

Tämä selittää, miksi Spinoza suhtautuu ironisesti kaikkiin oman aikansa »morfologisiin» hypoteeseihin, mm. oletukseen käpyrauhanen erityisestä tehtävästä »sielun» ruumiillisena pääelimeenä. Hän sanoo tässä suoraan: filosofin ei pidä rakennella spekulatiivisia oletuksia aivojen rakenteesta, hänen on jätettävä ajattelevan kappaleen sisäisten tapahtumien tutkiminen lääkärin, anatomien ja fysiologien huoleksi. He tekevät sen paremmin kuin filosofi ja osoittavat ne avaruusrakenteet, jotka mahdollistavat ajattelun. Filosofitaas voi ja hänen täytyy esittää lääkärille, anatomille ja fysiologille ajattelun funktionaalinen, ei rakenteellinen määritelmä, vieläpä mahdollisimman tarkka ja ankaran tieteellinen määritelmä, jossa ei tarvitse turvautua hämäriin käsityksiin »aineettomasta sielusta», »jumalasta» yms.

Ajattelun funktionaalinen määritelmä taas on löydettävissä vain siinä tapauksessa, että filosofi ei ryhdy penkomaan *ajattelevaa kappaletta* (aivoja), vaan tarkastelee huolellisesti ajattelevan kappaleen esineellisten suoritusten reaalista sisältöä tämän kappaleen askarrellessa äärettömän moninaisen universumin muiden kappaleiden parissa. Pääkoppaa penkomalla ei löydetä ainutkkaan ajattelun funktiomääritelmää, sillä ajattelu on sellaisen ulkokohtaisen, esineisiin kohdistuvan toiminnon funktio, joka määrätään aktiivisesti ulkoisten olioiden muodon eikä aivojen muodon mukaan. Tämän vuoksi filosofin tehtävänä ei ole suinkaan aivojen anatomian ja fysiologian tutkiminen, vaan sen »kappaleen»

»anatomian ja fysiologian» tutkiminen, jonka toimintona eli funktiona ajattelu *tosiasiassa* on. Kyseessä on »ihmisen epäorgaaninen ruumis», hänen kulttuurimaailmansa eli niiden »olioiden» maailma, jotka ihminen tuottaa ja uusintaa toiminnassaan.

Ainoa »kappale», joka ajattelee sen erityisestä »luonteesta» (ts. sen spesifisestä rakenteesta) johtuvalla välttämättömyydellä, *ei ole suinkaan yksityiset aivot* eikä edes kokonainen ihminen aivoineen, sydämineen ja käsineen, lyhyesti: kaikkine anatomisesti synnynnäisine piirteineen. Spinozan mukaan substanssi yksin ajattelee välttämättömästi. Ajattelun välttämättömänä edellytyksenä ja välttämättömänä ehtona (*conditio sine qua non*) on *luonto kokonaisuudessaan*.

Mutta tässä ei ole kaikki, lisäsi Marx. Marxin mukaan välttämättömästi ajattelee vain luonto, joka on saavuttanut elämänsä yhteiskunnallisesti tuottavan ihmisen asteen, luonto, joka muuttaa ja tiedostaa itseään ihmisen tai jonkin toisen mainitussa suhteessa (eikä nenän tai pääkopan osalta) ihmisen kaltaisen olennon, ulkoista luontoa sekä omaa luontoaan kaikin puolin muuttavan olennon hahmossa. Mittasuhteiltaan vähemmän laaja ja rakenteeltaan vähemmän monimutkainen kappale ei kykene ajattelemaan. Työ, yhteiskuntaihmissen suorittama luonnon muutosprosessi, onkin se »subjekti», jolle ajattelu »predikaattina» kuuluu. Luonto, yleinen luonnon materia, on sen substanssi, joka ihmisessä on muodostunut kaikkien muutostensa subjektiksi, josta on tullut itsensä syy (*causa sui*).

Kolmas essee

LOGIIKKA JA DIALEKTIKKA

Kuten jo olemme maininneet, suurin tie dialektisen logiikan kehittelyyn on historiallisen kokemuksen varmentama »kertaus», Marxin, Engelsin ja Leninin ajatustyön toistaminen, niiden saavutusten kriittinen materialistinen mieltäminen, joista ihmiskunta saa Suuren Logiikan alueella kiittää 1700-luvun lopun ja 1800-luvun alun klassista saksalaista filosofiaa, sitä hämmästyttävän vauhdikasta hengenkehitystä, jonka merkkipylyinä ovat Kantin, Fichten, Schellingin ja Hegelin nimet.

»Logiikan asia» koki tuona historiallisesti erittäin lyhyenä ajanjaksona suurenmoisen nousun, jollaista ei ollut nähty sitten antiikin aikojen. Tätä nousukautta leimaa niin kireäjännitteinen sisäinen dialektiikka, että jo pelkkä tutustuminen siihen kasvattaa vielä tänä päivänäkin dialektista ajattelua.

Ennen kaikkea on todettava, että nimenomaan klassisessa saksalaisessa filosofiassa tajuttiin selvästi ja tuotiin painokkaasti esille se totuus, että kaikki filosofian ongelmat kietoutuvat seuraavan ydinkysymyksen ympärille: *mitä on ajattelu ja miten se suhtautuu ulkomaailmaan?* Descartesin, Locken, Spinozan ja Leibnizin järjestelmissä orastanut tietoisuus tästä seikasta kiteytyi tässä kaikkien tutkimusten selkeästi tajutuksi lähtökohdaksi, siihenastisen kehityksen tulosten kriittisen käsittämisen peruseriaatteen. Samalla kun filosofia päätti Kantin hahmossa runsaat kaksi sataa vuotta kestäneen tutkimusjakson, se astui filosofisten erityisongelmien käsittämisen ja ratkaisemisen kannalta periaatteellisesti uuteen vaiheeseen.

Taitetun taipaleen kriittisen tarkastelun ja

erittelyn välttämättömyys ei johtunut tietenkään itse filosofian sisäisistä tarpeista, ei viimeistely- tai järjestelypyrkimyksestä, jos kohta itse filosofit kokivat asian juuri näin, vaan ulkoisten olosuhteiden paineesta, koko henkisen kulttuurin kriisinomaisesta, vallankumousta enteilevästä tilasta. Ankara henkien taistelu kaikilla hengenelämän alueilla, politiikasta luonnontieteeseen, joka sekin oli joutunut vedetyksi mukaan ideologiseen kamppailuun, kannusti filosofeja yhä voimakkaammin porautumaan tapahtumien alkujuuriin ja -syihin. Heidän pyrkimyksenään oli selvittää ihmisten välisen eripuraisuuden yleinen syy sekä löytää ja osoittaa ihmisille järkevä ulospääsy syntyneestä tilanteesta.

Kant oli ensimmäinen, joka koetti mahduttaa kokonaiskäsityksen puitteisiin romahduksen partaalla olevan aikakauden kaikki keskenään taistelevat perusluonteiset ajatteluperiaatteet. Kuitenkin yrittäessään yhdistää nämä periaatteet ja sovittaa ne yhteen saman järjestelmän sisällä hän tuli vain paljastaneeksi entistäkin selvemmin niiden ongelmien ytimen, joita oli mahdotonta ratkaista filosofian ennestään tuntemien, koeltujen menetelmien avulla.

Tieteen piirissä vallinnut asiaintila esittäytyi Kantille kaikkien sotana kaikkia vastaan, sinä »luonnontilana», jota hän Hobbesiin liittyen luonnehti (tosin vain tieteen kohdalla) »oikeudettomuuden ja väkivaltaisuuden» tilaksi. Sellaisessa tilassa tieteellinen ajattelu (»järki») »ei voi puolustaa väitteitään ja vaatimuksiaan tai varmistaa niitä muuten kuin *sodan* avulla... Luonnontilassa riitaisuudet lopettaa *voitto*, josta kumpikin osapuoli kerskuu ja jota enimmäkseen seuraa vain epävarma, esivallan aikaansaama rauha.»¹

Toisin sanoen juuri ankara taistelu vastakkais-ten periaatteiden välillä, joista jokainen kehittyy yleispätevyyttä ja tunnustusta tavoittelevaksi järjestelmäksi, on Kantin mukaan inhimillisen ajattelun »luonnollinen» tila. Ajattelun »luonnollista», tosiasiallista ja silmännähtävää tilaa edustaa siis dialektiikka. Kantin pyrkimyksenä ei suinkaan ollut poistaa dialektiikka kerta kaikkiaan järkielämästä, so. kehittyväksi kokonaisuudeksi ymmärretystä tieteestä, vaan ainoastaan löytää viimeinkin tieteen piirissä syntyvien ristiriitojen, kiistojen, väittelyiden, konfliktien ja vastakohtaisuuksien »järkevä» ratkaisutapa. Voiko järki omin neuvoin, ilman »esivallan» asioihinpuuttumista, selviytyä tuskallisista epäsoinnuista? Tämä tilanne pakottaakin, kuten Kant sanoo, »etsimään loppujen lopuksi rauhaa jostakin tämän järjen kritiikistä ja siihen perustuvasta lainsäädännöstä»².

Ikuinen henkien taistelu, teoreetikkojen vastakkainolo johtuu Kantin käsityksen mukaan siitä, ettei »tiedemiestasavallassa» vieläkään ole yhtenäistä, järjestelmällisesti kehiteltyä ja kaikkien tunnustamaa »lainsäädäntöä», eräänlaista »järjen perustuslakia». Tällainen perustuslaki antaisi mahdollisuuden etsiä ratkaisua ristiriitoihin, mutta ei »tuhoamissodan» linjoilta, vaan kohteliassävyyisen akateemisen keskustelun tiimoilta, nimittäin sellaisen »prosessin» muodossa, jossa jokainen puolue kunnioittaa samaa loogisten perussääntöjen kokoelmaa ja tunnustaaen vastustajansa täysivaltaiseksi ja vastuukelpoiseksi osapuoleksi pysyy kritiikin ja itsekritiikin kannalla, aina valmiina myöntämään erheensä ja logiikan sääntöjä vastaan tekemänsä rikkomukset. Tämä teoreetikkojen keskinäissuhteiden ihanne — se tuskin herättää vastaväitteitä tänä päivänä-

kään — väikkyi Kantin mielessä hänen kaikkien tutkimustensa päämaalina.

Hänen huomionsa pääkohteeksi tuli siten logiikan perinnäinen pätevyysalue. Toisaalta Kant piti päivän selvänä, että logiikka silloisessa asussaan ei millään muotoa voinut tyydyttää tuon ajan tarpeita, toimia syntyneen tilanteen analyysivälineenä. Itse nimi »logiikka» oli siihen mennessä joutunut huonoon huutoon, niin että Hegel saattoi täydellä syyllä puhua yleisestä ja täydellisestä halveksunnasta tätä tiedettä kohtaan, joka »vuosisatojen ja -tuhansien ajan oli yhtä kunnioitettu kuin nykyään halveksuttu»³. Vastase syvällinen uudistus, jonka alaiseksi logiikka joutui saksalaisen filosofian klassikkojen teoksissa, nosti ajattelua käsittelevän tieteen nimen jälleen arvoon ja kunniaan. Kant olikin ensimmäinen, joka koetti nimenomaisesti asettaa ja ratkaista logiikan ongelman erittelemällä kriittisesti logiikan sisältöä ja historiallisia kohtaloita. Ensi kerran hän asetti vastatusten logiikan perinteisen oppijärjestelmän ja todelliset ajatteluprosessit luonnontieteen ja sosiaalisten ongelmien alueella.

Kant otti tehtäväkseen ennen kaikkea niiden eittämättömien, kaikkien varmoina pitämien totuuksien kartoittamisen ja kokoamisen, jotka oli tuotu esille perinteisessä logiikassa, vaikka niitä olikin ylenkatsottu banaaliutensa vuoksi. Toisin sanoen Kant koetti selvittää logiikan sisällössä ne »invarianssit», jotka olivat ajattelun luonteesta vuosisatojen, jopa vuosituhansien saatossa käydyissä keskusteluissa jääneet koskemattomiksi. Kyseessä olivat väittämät, joita Descartes, Berkeley, Spinoza, Leibniz, Newton, Huygens enempiä kuin muutkaan teoreettisesti ajattelevat yksilöt eivät olleet asettaneet kyseenalaisiksi.

Rajattuaan logiikassa tämän »jäännöksen» Kant totesi, että jäljellä ei ollut kovinkaan paljon — valikoima mahdollisimman yleisiä väittämiä, jotka itse asiassa palautuivat Aristoteleeseen ja hänen selittäjiinsä.

Siltä kannalta, jolta Kant tarkasteli logiikan historiaa, muunlaista johtopäätöstä ei voitukaan tehdä: jos logiikasta etsitään vain sellaisia väittämiä, jotka kaikki hyväksyvät — Spinoza, Berkeley, rationalismin kannalla oleva luonnontieteilijä ja teologisoiva pappismies, ja kaikki heidän erimielisyytensä viedään sulkeiden ulkopuolelle, niin sulkeiden sisäpuolelle ei jääkään mitään muuta kuin ne mahdollisimman yleiset *käsitykset* ajattelusta, joita tiettyä ajatteluperinnettä noudattavat ihmiset ovat pitäneet kiistattomina. Tuloksena on siis *pelkästään empirinen* yleistys, joka todistaa oikeastaan vain siitä, että tähän asti kukaan ajattelua tutkineista teoreetikoista ei ole kiistänyt tiettyjä väitteitä. Niistä ei kuitenkaan käy ilmi, ovatko kyseiset toteamukset sinänsä oikeita vai ovatko ne ainoastaan yleisesti tunnustettuja kuvitelmia.

Niin, kaikki teoreetikot olivat siihen asti ajatelleet (tai ainakin koettaneet ajatella) tiettyjen sääntöjen mukaisesti. Tällainen johtopäätös voitiin tehdä edellä selostetusta seikasta. Kant muutti kuitenkin puhtaasti empirisen yleistyksen teoreettiseksi (so. yleispäteväksi ja välttämättömäksi) arvostelmaksi logiikan tutkimuskohteesta yleensä ja sen laillisista rajoista: »Logiikan rajat taas määräytyvät aivan tarkasti siitä, että logiikka on tiede, joka esittää seikkaperäisesti ja todistaa sitovasti kaiken ajattelun pelkät muoto-säännöt.»⁴ »Muodollisuus» tarkoittaa tässä sitä, että kyseiset säännöt ovat täysin riippumattomia siitä, miten ajattelu, sen alkuperä ja tarkoituk-

set, sen suhteet muihin ihmiskykyihin ja ulkomaailmaan yms. käsitetään. Toisin sanoen ne ovat riippumattomia siitä, miten ratkaistaan kysymys säännönmukaisen ajattelutoiminnan »ulkoisista» ehdoista, riippumattomia metafyyysisistä, psykologisista, antropologisista ym. näkökohdista. Kant väitti mainittuja sääntöjä ehdottoman oikeiksi ja kaikelle ajattelulle obligatorisiksi, »samantekevää, onko ajattelu apriorista vai empiristä, mikä on sen alkuperä ja esine, kohtaa-ko se mielessämme [Gemüt] satunnaisia vai luonnollisia esteitä»⁵.

Piirrettyään siten logiikan rajat (»logiikka saa kiittää saavutuksistaan ahdasrajaisuuttaan, jonka vuoksi se on oikeutettu ja jopa velvollinen abstrahoitumaan kaikista tiedon kohteista ja niiden välisistä eroista»⁶) Kant tutki huolellisesti sen periaatteellisia mahdollisuuksia. Logiikan pätevyysalue osoittautui varsin ahtaaksi. Edellä mainitusta muodollisuudesta johtuu, että logiikka jättää välttämättä syrjään väittelyssä vastakkain törmäävien käsitysten väliset erot ja pysyy ehdottoman puolueettomana sekä Leibnizin ja Locken välisessä kiistassa että viisaan ihmisen ja tomppelin välisessä kiistassa, kunhan vain tomppeli esittää »oikein» ties mistä ja miten päähänsä saamansa mielikuvan, olkoon tämä sitten kuinka hassu ja nurinkurinen tahansa. Logiikan säännöt ovat senlaatuiset, että sen tulee löytää looginen oikeutus mille nurinkuruudelle tahansa, kunhan tämä ei vain olisi ristiriidassa oman itsensä kanssa. Ristiriidattoman tyhmyyden täytyy saada kulkea vapaasti yleisen logiikan suodattimien lävitse.

Kant painotti nimenomaisesti, että »yleinen logiikka ei sisällä eikä voikaan sisältää mitään ohjeita arvostelukyvylle»⁷, jolla ymmärretään

taitoa »alistaa sääntöjen alaisuuteen, ts. määrittää, onko jokin tietyn säännön alainen vai ei»⁸. Tämän vuoksi sääntöjen (mm. yleisen logiikan sääntöjen) varma tuntemus ei suinkaan takaa sitä, että niitä sovelletaan virheettömästi. Koska »arvostelukyvyn puute on oikeastaan sitä, mitä sanotaan tyhmyydeksi» ja koska »tähän vaivaan ei löydy lääkettä»⁹, niin yleinen logiikka ei sovi todellisen tiedon hankkimisen »organoniksi» (työkaluksi, välineeksi) eikä edes sen »kaanoniksi», valmiin tiedon koetinkiveksi.

Mihin sitten sitä ylipäänsä tarvitaan? Sitä tarvitaan yksinomaan analyyttisten arvostelmien, ts. loppujen lopuksi valmiiden, ihmispäässä olevien mielikuvien sanallisen ilmaisuuden testaamiseksi, olivatpa nämä mielikuvat sinänsä kuinka nurinkurisia ja typeriä tahansa, Kant totesi. Hän oli tässä kohdin samaa mieltä Baconin, Descartesin ja Leibnizin kanssa. Käsitteen (ts. tarkoin määriteltyjen mielikuvien) ja kokemuksen, tosiseikkojen (niiden määritysten) välinen ristiriita on sellainen asiaintila, josta yleinen logiikka on jäävi sanomaan mitään, koska tässä on kysymys jo tosiseikkojen alistamisesta käsittemääritysten alaisuuteen eikä käsitteisällön selvittämisestä. (Jos esim. minä olen vakuuttunut, että »kaikki joutsenet ovat valkeita», niin nähdessäni linnun, joka kaikilta tuntomerkeiltään paitsi väriltään on yhtäpitävä joutsenta koskevan mielikuvani kanssa, minä joudun sellaisen pulman eteen, jonka ratkaisemisessa yleinen logiikka ei millään tavoin voi minua auttaa. Vain yksi asia on selvä, nimittäin se, että näkemäni lintu ei kuulu ristiriidattomasti joutsenkäsitteeni alaisuuteen, joten minun tulee sanoa: se ei ole joutsen. Jos taas minä katson sen joutseneksi, niin ristiriita käsitteen ja tosiseikan

välillä muuttuu jo käsittemääritysten väliseksi ristiriidaksi, koska silloin minä määrittelen arvostelman subjektin («joutsenen») kahden toisensa poissulkevan predikaatin — »valkea» ja »ei-valkea» — avulla. Sitä taas ei voida sallia, se merkitsisi sen seikan tunnustamista, että olen määritellyt lähtökäsitteeni väärin ja että tämä on muutettava ristiriidan poistamiseksi.)

Joka kerta kun herää kysymys, kuuluuko jokin tosiseikka tietyn käsitteen alaisuuteen vai ei, ristiriitaa ei suinkaan voida pitää osoittimena arvostelman totuudesta tai epätotuudesta. Arvostelma voi osoittautua todeksi juuri sen vuoksi, että ristiriita hajottaa lähtökäsitteen, paljastaa sen ristiriitaisuuden ja siis paikkansapitämättömyyden. Nimenomaan sen vuoksi ei saakaan soveltaa ajatuksettomasti yleisen logiikan kriteeriä siellä, missä on kysymys kokemusarvostelmista, tosiseikkojen alistamisesta käsittemääritysten alaisuuteen ja lähtökäsitteen konkretisoinnista kokemusseikkojen valossa. Sillä tällaisissa arvostelmissa lähtökäsitettä ei pelkästään selitetä vaan sitä täydennetään uusilla määrittelyksillä. Kyseessä on synteesi, uusien määritysten liittäminen eikä analyysi, määrittelyn erittelemineen osatekijöihin.

Poikkeuksetta kaikki kokemusarvostelmat ovat luonteeltaan synteettisiä. Ristiriidan ilmaantuminen synteettiseen arvostelmaan on sen vuoksi luonnollinen ja väistämätön ilmiö, kun käsitteitä täsmennetään kokemusseikkojen valossa.

Toisin sanoen yleinen logiikka ei saa antaa ohjeita arvostelukyvylle, koska tämä kyky on oikeutettu subsumoimaan käsitteeseen sellaisia tosiseikkoja, jotka ovat suoraan ja välittömästi *ristiriidassa* käsittemääritysten kanssa.

Jokainen empiirinen käsite on sen vuoksi aina

vaarassa joutua kumotuksi. Tämä uhka on läh-
töisin kokemuksesta, ensimmäisestä tosiseikasta,
joka sattuu silmiin. Luonteeltaan puhtaasti em-
piirinen arvostelma eli sellainen arvostelma,
jonka subjektina on empiirisesti annettu, aistein
havaittava olio tai kohde (esim. joutsenia koske-
va arvostelma), on oikea ja paikkansapitävä vain
nimenomaisella varauksella: »Valkeita ovat kaik-
ki joutsenet, jotka ovat tähän asti esiintyneet
kokemuspiirissämme.» Tällainen arvostelma on
kiistaton, koska se ei ulotu niihin saman lajin
yksityisolioihin, joita emme vielä ole ehtineet
nähdä. Myöhempi kokemus saattaa tehdä kor-
jauksia määritelmiimme ja muuttaa arvostelman
predikaatteja. Tosiaankin, teoreettinen tieto
kohtaa jatkuvasti tämänkaltaisia vaikeuksia.

Mutta jos asia on näin, jos tiede kehittyy vain
käsitteiden ja tosiseikkojen alituisen vertailun
ja tässä yhä uudelleen syntyvän ristiriidan ali-
tuisen ja koskaan päättymättömän ratkaisupro-
sessin kautta, niin tässä nousee heti esiin ratkai-
suaan huutava tieteellis-teoreettisen käsitteen
ongelma. Eroaako yleispätevyyttä ja välttämät-
tömyyttä tavoitteleva tieteellis-teoreettinen yleis-
tys (käsite) mistä tahansa empiiris-induktiivises-
ta »yleistyksestä»? (Sata vuotta myöhemmin
B. Russell kuvasi tässä yhteydessä syntyviä
vaikeuksia huvittavan vertauksen muodossa: ka-
nahäkissä elää kana, ja isäntä tuo sille joka
päivä jyviä nokittavaksi; kana tekee siitä epäi-
lemättä johtopäätöksen, että isännän tulo on
yhteydessä jyvien ilmaantumiseen. Mutta eräänä
kauniina päivänä isäntä ilmestyy kanahäkin
eteen kädessään veitsi eikä kourallinen jyviä
ja todistaa täten kanalle sitovasti, ettei sille
olisi pahitteeksi saada hienovaraisempi käsitys
tieteellisen yleistyksen menetelmistä...)

Toisin sanoen: voivatko sellaiset yleistyksset, jotka lähtevät jotakin objektia koskevien katkelmaisten kokemusseikkojen pohjalta, toimia käsitteinä, jotka turvaavat tieteellisen *ennakoinnin*? Voidaanko ne aivan varmasti ulottaa myös siihen kokemukseen, joka tulevaisuudessa hankitaan saman objektin kohdalla (ottaen tietysti huomioon ne moninaiset olosuhteet, joiden välitessa objekti on tulevaisuudessa havaittavissa)? Ovatko mahdollisia sellaiset käsitteet, jotka eivät ilmaise pelkästään jotakuinkin satunnaisia yleisiä tunnusmerkkejä, jotka toisessa paikassa ja toisena aikana saattavat puuttua, vaan *tietyn lajin objektien* »olemuksen», »luonteen», niiden olemisen lain? Asia voidaan ilmaista myös näin: ovatko mahdollisia sellaiset määritykset, joiden puuttuessa puuttuu (on mahdoton, ei ole ajateltavissa) myös käsitteen varsinainen objekti? Sen tilalla on toinen objekti, joka juuri siksi ei voi vahvistaa enempää kuin kumotakaan kyseisen käsitteen määritelmiä. (Niinpä neliöiden tai kolmioiden tarkastelulla ei ole mitään tekemistään käsityksen kanssa, joka meillä on ympyrän tai ellipsin ominaisuuksista, koska ympyrä-käsitteen määrittämiin kuuluvat vain sellaiset predikaatit, jotka kuvaavat tarkoin tämän lajin kuvioiden rajoja, so. rajoja, joita ei voida ylittää joutumatta toisen lajin alueelle.) Käsite edellyttää siis sellaisia »predikaatteja», joita mikään tuleva eli, Kantia lainataksemme, »mikään mahdollinen» kokemus ei voi mitätöidä (mitätöimättä kuitenkaan käsitteen objektia).

Näin syntyi Kantin eronteko puhtaasti empiristen ja tieteellis-teoreettisten yleistysten välillä. Käsittemäärittäminen tulee olla yleispäteviä ja välttämättömiä, ts. ne tulee esittää siten, ettei mikään tuleva kokemus voisi niitä kumota.

Tieteellis-teoreettiset yleistyksen ja arvostelmat (ainakin erotukseksi pelkästään empiirisistä yleistyksistä ja arvostelmista) pyrkivät olemaan yleispäteviä ja välttämättömiä (selitettiinpä tämän vaateliaisuuden metafysisiä, psykologisia tai antropologisia perusteita miten tahansa). Yleispätevyys ja välttämättömyys tarkoittavat sitä, että kaikkien tervejärkisten ihmisten kokemus vahvistaa nämä yleistyksen eikä koskaan voi kumota niitä. Muutenhan koko tiede olisi yhtä arvoton kuin hölmön huudahdukset kansainvälisessä vertauskertomuksessa: hölmö esittää jokaisessa sopivassa ja sopimattomassa tilaisuudessa ajatelmia, jotka ovat paikallaan vain tarkoin määrättyissä tilanteissa. Hän siis esittää johonkin erikoistapaukseen pätevän arvostelman ehdottoman yleispätevänä arvostelmana, joka pitää paikkansa kaikissa tapauksissa, kaikkialla ja kaikkina aikoina.

Tieteellis-teoreettisen yleistyksen (ja arvostelman, joka yhdistää kaksi tai useampia yleistyksiä) tulee osoittaa sekä käsitteen määritelmä että kaikki sen soveltuvuuden, yleispätevyyden ja välttämättömyyden ehdot. Siinä piileekin varsinainen pulma. Voimmeko me todeta varmasti, että olemme luetelleet kaikki välttämättömät ehdot? Voimmeko me olla varmoja siitä, että olemme maininneet vain todella välttämättömät ehdot? Entä jos mukana on muitakin ehtoja, jotka eivät ole ehdottoman välttämättömiä?

Kant jätti tämänkin kysymyksen avoimeksi. Hän oli oikeassa, koska siinä piilee aina erehtymisen mahdollisuus. Tosiaankin, kuinkahan monta kertaa tiede on luullut erityistä yleiseksi. Joka tapauksessa on selvää, että »yleinen» eli puhtaasti muodollinen logiikka ei tässäkään voi muotoilla sääntöä, jonka mukaan olisi mahdol-

lista erottaa pelkästään yleinen *yleispätevästä*; se, mikä on havaittu *tähän asti*, siitä, mikä havaitaan *vastedeskin*, jatkuipa kokemuksemme ajallisesti kuinka kauan tahansa ja käsittipä se kuinka laajoja tosiasia-alueita hyvänsä. Yleisen logiikan sääntöjen kannalta »kaikki joutsenet ovat valkeita» -tyyppiset arvostelmat eivät millään lailla eroa sellaisista arvostelmista kuin »kaikki luonnon kappaleet ovat ulottuvaisia», sillä tässä tapauksessa ero ei piile arvostelmien muodossa, vaan yksinomaan niihin kuuluvien käsitteiden sisällössä ja alkuperässä. Edellinen arvostelma on empiirinen ja pätee täydessä määrin vain tähänastiseen kokemukseen (Kantin sanontaa käyttäeksemme se on oikea vain a posteriori); jälkimmäinen arvostelma puolustaa pätevyyttään myös suhteessa tulevaisuuteen, kaikkeen mahdolliseen kokemukseen luonnon kappaleisiin nähden (Kantia lainataksemme se on oikea a priori, edeltäpäin, ennen kokemuksen avulla tapahtuvaa testausta). Olemme jostain syystä varmoja (tiede antaa tälle vakaumuksellemme apodiktisen väitteen leiman), että liikkuessamme rannattomassa maailmankaikkeudessa ja tunkeutuessamme syvälle materian uumeeniin emme missään emmekä milloinkaan kohta »luonnon kappaletta», joka kumoaisi vakaumuksemme, nimittäin »ei-ulottuvaista kappaletta».

Miksi näin? Siksikö, että luonnossa ei voi esiintyä ei-ulottuvaisia kappaleita? Tällainen vastaus olisi harkitsematon, huomautti Kant. Me voimme sanoa vain seuraavaa: vaikka ääretömässä universumissa olisikin tuollaisia ihmekappaleita, ne eivät kuitenkaan missään tapauksessa voi osua näköpiiriimme, meidän kokemuksemme piiriin. Mikäli näin kuitenkin käy, me koemme nekin ulottuvaisina tai sitten emme koe

niitä lainkaan. Aistimemme on rakennettu sellaisiksi, että ne voivat tajuta oliot vain avaruudessa, so. vain ulottuvaisina, ja ajassa (aika ja avaruus ovat puhtaita havainnon muotoja).

Kenties oliot ovat myös »sinänsä» (tai itsessään, an sich) juuri sellaisia — sitä Kant ei katsonut voitavan kieltää, jos ei väittääkään. Joka tapauksessa meille (»meitä varten») ne ovat sellaisia, ne eivät yksinkertaisesti voi olla toisenlaisia, sillä muuten ne eivät ylipäätensä voisi sisältyä kokemukseemme, tulla kokemuksemme kohteiksi eivätkä siis olla perustana tieteellisille arvostelmille ja väittämille, matematiikalle, fyysikalle, kemialle ym. tieteille.

Näin ollen olioiden ajallis-paikalliset määritykset (olioiden matemaattiset kuvailutavat) eivät ole vaarassa joutua mahdollisen kokemuksen kumoamiksi, sillä ne pitävät paikkansa juuri sillä ehdolla, että tämä kokemus on mahdollinen (tai sen mahdollisuusehtojen vallitessa).

Kaikki teoreettiset lausumat sellaisinaan (ts. kaikki arvostelmat, jotka yhdistävät kaksi tai useampia määrityksiä) saavat yleispätevän ja välttämättömän luonteen eivätkä enää kaipaa kokemuksen tukea. Tämän vuoksi Kant määritteli kaikki teoreettiset lausumat aprioris-synteettisiksi arvostelmiksi. Juuri niiden luonne antaa meille täyden varmuuden siitä, että ei ainoastaan syntisellä maapallollamme, vaan myös millä planeetalla tahansa kaksi ynnä kaksi on neljä eikä viisi tai kuusi ja neliön lävistäjä ja sivu ovat samalla tavalla yhteismitattomia, että Galilein, Newtonin ja Keplerin lait pätevät jokaisessa maailmankaikkeuden kolkassa yhtä hyvin kuin tutkimassamme osassa maailmaa. Sillä tällaisissa lausumissa yhdistetään (synteisoidaan) yksinomaan *yleisiä* ja *välttämättömiä*

(sanan edellä selitetyssä merkityksessä) käsitteen määrityksiä, predikaatteja.

Mutta jos keskeisimpänä ongelmana, minkä tiede kohtaa, eivät ole suinkaan analyyttiset vaan nimenomaan synteettiset arvostelmat ja jos yleinen logiikka on oikeutettu arvioimaan vain analyyttistä virheettömyyttä, niin johdutaan välttämättömästi siihen tulokseen, että yleisen logiikan lisäksi täytyy olla erityinen logiikka, joka käsittelee yksinomaan älyn käyttöä teorian piirissä, teoreettisten (eli Kantin terminologiassa aprioris-synteettisten) arvostelmien muodostussääntöjä. Kyseessä ovat sellaiset arvostelmat, jotka me voimme aiheellisesti katsoa yleispäteviksi, välttämättömiksi ja sen vuoksi objektiivisiksi. »Jos meillä on syytä pitää arvostelmaa välttämättömästi yleispätevänä, niin meidän täytyy myöntää se myös objektiiviseksi, ts. sellaiseksi, joka ei ilmaise ainoastaan havainnon suhdetta subjektiin, vaan myös esineen ominaisuuden; tosiaankin, millä perusteella toisten lausumien arvostelmien pitäisi olla välttämättömästi sopusoinnussa minun arvostelmieni kanssa, jollei olisi sen esineen ykseyttä, jota ne kaikki koskevat ja jota ne vastaavat, minkä vuoksi niiden täytyy olla myös sopusoinnussa keskenään.»¹⁰

Tosin emme vielä tiedä mitään esineestä sinänsä, ts. esineestä sellaisena kuin se on kaiken inhimillisen kokemuksen ulkopuolella. Teoreettisen arvostelman tulee kuitenkin antaa takeet siitä, että esine näyttää kaikkien kaltaistemme ihmisten kokemuksessa sekä nykyaikana että tulevaisuudessa aivan samantaiselta (niin että jokainen yksilö pystyy testaamaan arvostelmamme).

Kant teki siitä johtopäätöksen, että täytyy

olla sellainen logiikka (tai paremminkin logiikan osa-alue), joka nimenomaisesti käsittelee teoreettisen ajattelun periaatteita ja sääntöjä tai niitä ehtoja, joiden vallitessa yleisen logiikan sääntöjä voidaan soveltaa erityisten teoreettisten tehtävien ratkaisuun, yleispätevien, välttämättömien ja juuri siksi objektiivisten arvostelmien muodostukseen. Erotukseksi yleisestä logiikasta tällaisella logiikalla ei ole oikeutusta jättää syrjään niitä tietojen (mielteiden) välisiä eroja, jotka liittyvät mielteiden sisältöön ja alkuperään. Se voi ja sen täytyy olla riittävä kaanon (joskaan ei organon) ajattelulle, joka pyrkii päätelmien, yleistysten ja väittämien yleispätevyyteen ja välttämättömyyteen. Kant nimitti tämän logiikan transsendentaaliseksi logiikaksi eli totuuslogiikaksi.

Keskeiseksi ongelmaksi nousivat tässä luonnollisestikin ns. synteettiset älyntoiminnot, joiden avulla saavutetaan uutta tietoa eikä pelkästään selitetä ihmispäässä olevaa miellettä. Kant ymmärsi synteetillä yleensä »eri mielteiden liittämistä toisiinsa ja niiden moninaisuuden käsittämistä samassa tietotapahtumassa»¹¹. Hän antoi siten synteetille perusluonteisen, asiallisesti ja ajallisesti kaiken analyysin edellä käyvän ajatustoimituksen merkityksen ja tehtävän. Kun analyysi pelkistyy valmiiden mielteiden ja käsitteiden erittelyksi, niin synteesi on nimenomaan uusien käsitteiden *muodostustapahtuma*. Yleisen logiikan säännöt eivät varsinaisesti ole tekemisissä tämän tapahtuman eivätkä siis ylipäätänsä ajattelun alkuperäisten, perustavien toimintamuotojen kanssa.

Tosiaankin, sanoi Kant, siellä, missä ymmärrys ei ole aiemmin mitään yhdistänyt, sen ei tarvitse myöskään mitään jaottaa. Tämän vuoksi »miel-

teidemme täytyy olla annetut jo ennen kaikkea analyysia, eikä yksikään käsite voi *sisältönsä puolesta* syntyä analyyttisesti»¹². Alkuperäisiä, perusluonteisia loogisia muotoja eivät siis edusta yleisen logiikan prinssiipit tai analyyttisten arvostelmien periaatteet (ts. eivät identtisyyden laki ja kielletyn ristiriidan laki), vaan ainoastaan erilaisten mielteiden jonkin uuden mielteen *yhteyteen kytkemisen* yleiset muodot, tavat ja kaaviot. Mainitut kaaviot turvaavat *ykseyden moninaisuudessa*, ne tarjoavat keinoja erilaisen samastamiseksi, erilaatuisen yhdistämiseksi.

Muodollisesta esitystavastaan huolimatta ja vastoin sitä Kant siis itse asiassa väitti, että ne muodot, joita perinteinen muodollinen logiikka oli pitänyt todella yleisinä — alkuperäisinä ja perusluonteisina — loogisina muotoina, eivät suinkaan olleet sitä. Ne muodostivat pikemminkin logiikan tieteen »toisen kerroksen» ja edustivat johdannaisia, sekundaarisia muotoja, jotka olivat oikeita vain sikäli, mikäli ne vastasivat yleisempiä ja tärkeämpiä muotoja, niitä väittämiä, jotka koskivat määritysten *synteesiä* käsitteen ja arvostelman yhteydessä.

Kyseessä oli täydellinen kumous logiikan eli ajattelua käsittelevän tieteen tutkimuskohdetta koskevissa käsityksissä. Kantilaista ajattelun teoriaa esitettäessä tähän kohtaan ei tavallisesti kiinnitetä riittävää huomiota, vaikka juuri tässä Kant osoittautuikin logiikan tieteen periaatteellisesti uuden, dialektisen kehitysvaiheen todelliseksi uranuurtajaksi. Kant ensinnä näki ajattelun *loogiset* päämuodot *kategorioissa* sisällyttäen siten logiikan tutkimuskohteeseen sen, mikä siihenastisen perinteen mukaisesti oli luettu ontologian ja metafysiikan, mutta ei missään tapauksessa logiikan tutkimuspiiriin.

»Mielteiden yhdistäminen tajunnassa on arvostelma. Ajattelu on siis sama kuin arvostelmien muodostaminen *tai* mielteiden suhteuttaminen arvostelmiin yleensä. Sen vuoksi arvostelmat ovat joko pelkästään subjektiivisia, silloin kun mielteet suhteutetaan tajuntaan vain yhdessä subjektissa ja yhdistetään siinä, tai objektiivisia, kun mielteet yhdistetään tajunnassa yleensä, so. välttämättömästi. Kaikkien arvostelmien loogiset momentit ovat mielteiden mahdollisia yhdistämistapoja tajunnassa. Mikäli ne ovat käsitteitä, ne ovat käsitteitä mielteiden *välttämättömästi* yhdistämisestä tajunnassa, siis objektiivisesti pätevien arvostelmien periaatteita.»¹³

Kategoriat ovatkin »objektiivisesti pätevien arvostelmien periaatteita». Juuri siksi, että siihenastinen logiikka oli kääntänyt katseensa pois näiden ajattelun perusluonteisten loogisten muotojen tutkimuksesta, se ei voinutkaan edistää suosituksillaan tieteellis-teoreettisen tiedon etenemistä eikä edes kehittää kunnolla omaa teoriaansa. »Minua ei ole koskaan tyydyttänyt se määritelmä, jonka loogikot esittävät arvostelmasta yleensä, nimittäin että tämä on kahden käsitteen välistä suhdetta koskeva mielle. Antautumatta tässä väittelyyn määritelmän virheellisyydestä (vaikka siitä on koitunut logiikalle monia kiusallisia seurauksia)... huomautan vain, että tässä määritelmässä ei mainita, mitä tuo *suhde* on.»¹⁴

Kantin tehtävänasettelu oli selkeä: sen mukaan tuli käsittää kategoriat loogisina yksiköinä ja selvittää kategorioiden loogiset tehtävät tiedon hankinnassa ja toiminnassa. Tosin, kuten edempänä näemme, hänkin suhtautui logiikan ontologialta lainaamiin kategorioiden määritelmiin lähes kokonaan kritiikittömästi. Hän oli

kuitenkin asettanut tehtävän, so. käsittänyt kategorioiden määritykset loogisiksi (ts. yleisiksi ja välttämättömiksi) kaavioiksi tai periaatteiksi, jotka hallitsevat mielteiden kytkemistä »objektiivisiksi» arvostelmiksi.

Kategoriat ovat juuri ne subjektin toiminnan yleiset muodot (kaaviot), joiden ansiosta yhtenäinen kokemus käy ylipäänsä mahdolliseksi, ts. erilliset havainnot kiteytyvät tiedoksi: »...koska kokemus on tiedon hankkimista toisiinsa liitettyjen havaintojen avulla, niin *kategoriat* (kursivointi minun.— *E. I.*) ovat kokemuksen mahdollisuuden ehtoja ja pätevät sen vuoksi a priori kaikkiin kokemuksen kohteisiin.»¹⁵ Tästä johtuu, että jokainen yleispätevyttä tavoitteleva arvostelma sisältää aina — julkituotuna tai piilevänä — *kategorian*: »Me emme voi *ajatella* ainoatakaan esinettä muuten kuin kategorioiden avulla.»¹⁶

Mikäli logiikka vaatii itselleen ajattelua käsittelevän tieteen asemaa, sen täytyy kehittyä nimenomaan kategoriaoppina, ajattelun kategoriamääritysten yhtenäisenä järjestelmänä. Muuten sillä ei yksinkertaisesti ole oikeutta nimittää itseään ajattelua käsitteleväksi tieteenksi. Näin ollen juuri Kant (eikä Hegel, kuten usein luullaan ja väitetään) oivalsi logiikan perussisällön piilevän tiedon kategoriaalisissa määreissä. Hän käsitti logiikan ennen kaikkea systemaattiseksi esitykseksi kategorioista, yleisistä ja välttämättömistä käsitteistä, jotka luonnehtivat objektia yleensä. Kyseessä olivat juuri ne käsitteet, joita perinteisesti oli pidetty metafysiikan yksinomaisena tutkimuskohteena. Samalla Kantin näkemykselle oli olennaista se, että kategoriat eivät olleet mitään muuta kuin subjektin tiedostustoiminnan yleismuotoja (kaavioita), ajattelun puh-

taasti loogisia muotoja. Tällöin Kant ei ymmärtänyt ajattelulla yksilöllistä sieluntoimintaa, vaan ihmisen »lajintoimintaa», tieteen persoona-tonta kehitysprosessia, yleispätevän tieteellisen tiedon kristalloitumista yksilöllisessä tajunnassa.

Tämän logiikankäsityksen uranuurtajana Kant piti aiheellisesti Aristotelesta, samaa Aristotelesta, jonka nimiin keskiaikainen traditio oli perusteettomasti pannut ahtaasti muodollisen näkemyksen logiikan rajoista ja pätevyysalueesta. Kant moitti kuitenkin Aristotelesta siitä, ettei tämä ollut esittänyt minkäänlaista kategoriataulunsa »deduktiota» (ts. sen professorimaisen täsmällistä johtoa ja todistusta), vaan oli pelkästään todennut ja koonnut yhteen tuon ajan ihmisten tietoisuudessa esiintyneet kategoriat. Tästä johtui muka, että aristoteelista kategorialuettelo vaivasi »empiirisuus». Lisäksi — tämä puutteellisuus oli Kantin mielestä vielä vakavampi — Aristoteles ei ollut tyytynyt kategorioiden loogisen funktion selvittelyyn, vaan oli omistanut niille myös »metafyysisen merkityksen» väittäen, että kategoriat eivät ole pelkästään älyn loogisia, ts. tietoteoreettisia, toimintakaavoja, vaan myös olemisen yleisiä muotoja, olioiden sinänsä maailman yleisiä määreitä. Toisin sanoen Aristoteles oli »hypostatisoinut» puhtaat loogiset kaavat metafysiikan, yleisen objektiviteettiteorian muodossa.

Kant piti siis Aristoteleen perusvirheenä sitä, että tämä oli katsonut ajattelun muodot olemisen muodoiksi ja muuttanut siten logiikan metafysiikaksi, ontologiaksi. Tästä seurasi, että Aristoteleen virheen korjaamiseksi metafysiikka oli muutettava logiikaksi. Toisin sanoen Kant, joka katseli asiaa lähtöpremissiensä ylösalaisin kääntävän prisman lävitse, oivalsi sittenkin Aristo-

teleen todellisen merkityksen »logiikan isänä». Hän käsitti, että tässä ominaisuudessa Aristoteles esiintyy nimenomaan Metafysiikan tekijänä. Täten Kant katkaisi lopullisesti ja peruuttamattomasti Aristoteleen ja logiikan sen keskiaikaisen tulkintalinjan juuret, jonka mukaan Stageiroksen looginen oppi sisältyi yksinomaan Organonin (Työkalu) teksteihin. Tämä logiikan luonnonvastainen eristäminen metafysiikasta, joka tosiasiassa ei ollut peräisin Aristoteleesta vaan stoalaisilta ja skolastikoilta, oli keskiaikana muodostunut piintyneeksi ennakkoluuloksi, ja Kant kumosi ja voitti sen.

Teoksessaan *Kritik der reinen Vernunft* (Puh-
taan järjen kritiikki) Kant ei esittänyt omaa
kategoriajärjestelmäänsä, vaan ainoastaan asetti
yleisessä muodossa tehtäväksi tällaisen järjestel-
män luomisen, sillä hänelle ei ollut tässä tär-
keää »järjestelmän täydellisyys, vaan ainoastaan
järjestelmää koskevien periaatteiden täydelli-
syys»¹⁷. Hän ei selostanut logiikkaa, vaan ainoas-
taan uudella tavalla käsitetyin logiikan yleispe-
riaatteet ja sen tutkimuskohteen ääriiviivat,
logiikan yleisimmät kategoriat (kvantiteetti eli
määrä, kvaliteetti eli laatu, relaatio eli suhde
ja modaliteetti, joista jokainen konkretisoitui
edelleen kolmessa johdannaisessa). Kantin mie-
lestä logiikanjärjestelmän edelleenkehittely se-
lostettujen periaatteiden hengessä ei enää tuot-
tanut erityisiä vaikeuksia: »Täydellinen käsit-
teiden luettelo kaikkine tarpeellisine selityksi-
neen ei ole ainoastaan mahdollinen, vaan myös
helposti laadittavissa.»¹⁸ Tämä »tarkoitus voi-
daan kutakuinkin saavuttaa, jos otetaan esille
jokin ontologian oppikirja ja lisätään esimerkiksi
syysuhteen kategoriaan predikabiilit voima, toi-
minta ja kärsiminen (toiminnan kohteena olemi-

nen.— *Suom.*), yhteisyyden (*Gemeinschaft*) kategoriaan predikabiilit läsnäolo ja vastus, modaliiteetin predikamenttiin predikabiilit synty, häviäminen ja muutos jne.»¹⁹

Samoin kuin yleisen logiikan tapauksessakin, Kant osoitti tässä täydellistä *epäkriittisyyttä* vanhan metafysiikan teoreettista sisältöä, sen kategoriamääritelmiä kohtaan, sillä hän pelkisti uuden logiikan kehittelyn vanhan metafysiikan varsin epäkriittiseksi muokkaamiseksi, ontologian puhtaasti muodolliseksi muuttamiseksi loogiikaksi. Käytännössä tämä merkitsi toisinaan pelkkää »ontologisten» käsitteiden uudelleen nimeämistä, jolloin niistä tuli »loogisia» käsitteitä. Kantin asettamaa tehtävää suoritettaessa oivallettiin kuitenkin hyvin pian, ettei se ollut niinkään helppo työ, että kyseessä oli filosofian koko järjestelmän syvällinen ja perinjuurinen (eikä puhtaasti muodollinen) uudistus. Itse Kantille tämä seikka kangasti vielä epämääräisenä ja selkiintymättömänä; hän oli havainnut vain osan vanhan metafysiikan dialektisista ristiriidoista — puhtaan järjen kuuluisien neljän antinomian muodossa. Työ oli kuitenkin jo alussa.

Kantin mukaan kategoriat ovat puhtaasti loogisia muotoja, aistikokemuksen (havaintojen) ainesta käsitteen, teoreettisen (objektiivisen) arvostelman muodossa yhdistävän ajatuskyvyn toimintakaavioita. Itsessään kategoriat ovat onttoja, ja yritys käyttää niitä hyväksi muuten kuin kokemusaineksen loogisina yleistysmuotoina johtaa pelkkään sanahelinään, turhanpäiväiseen kiistelyyn. Kant ilmaisi tämän ajatuksen omalla tavallaan sanomalla, että kategorioita ei millään muotoa saa ymmärtää olioiden sinänsä abstraktisiksi määreiksi, jotka luonnehtivat näitä olioita sellaisina kuin ne ovat ihmistajunnan, kokemuk-

sen ulkopuolella. Ne luonnehtivat yleisellä (abstraktisesti yleisellä) tavalla vain *ajateltavaa* esinettä, so. ulkomaailmaa, *siten ja sellaisena kuin me ajattelemme sitä välttämättömästi*, siten ja sellaisena kuin se esittäytyy tajunnassa sen jälkeen kun se on tullut meille aistinelintemme ja ajatusmuotojen läpi. Tämän vuoksi transsendentaalinen logiikka eli totuuslogiikka onkin logiikkaa ja *vain logiikkaa*, oppia ajattelusta. Sen käsitteet (kategoriat) eivät sano meille yhtään mitään siitä, miten asiat ovat kokemuksen ulkopuolisessa maailmassa, vallitsevatko siellä, kokemuksen tuolla puolen olevassa, »transsendenttissa» maailmassa syysuhde, sattuma ja välttämättömyys, kvalitatiiviset ja kvantitatiiviset erot, tapahtumisen todennäköisyyden ja väistämättömyyden välinen ero jne. Tämän kysymyksen ratkaisemista Kant ei pitänyt mahdollisena. Siinä maailmassa, joka on annettu meille kokemuksessa, asian laita on kuitenkin juuri siten kuin logiikka sen esittää. Enempää tiede ei tarvitsekaan.

Sen vuoksi logiikan tulee aina ja kaikkialla selvittää syyt ja lait, erottaa toisistaan todennäköinen ja ehdottoman väistämätön, saada selville ja ilmaista luvuin tapahtuman todennäköisyysaste jne. Maailmassa, jota tiede tutkii, ei saa olla — edes hypoteettisten, oletettujen tekijöiden muodossa — »ei-ulottuvaisia» eli »ikuisia» (ts. aika- ja avaruuskategorioiden alaisuuteen kuulumattomia) tekijöitä, »aineettomia» voimia, ehdottoman muuttumattomia entiteettejä tai muita vanhan metafysiikan kehitelmiä. Tästä lähtien vanhan ontologian tilalle astuu reaali- eli kokemustieteiden — matematiikan, mekaniikan, valo-opin, fysiikan, kemian, taivaanmekaniikan (eli tähtitieteen), geologian, antropologian ja

fysiologian — muodostama kokonaisuus eikä mikään yksityinen tiede, olkoonkin, että tämä olisi periaatteellisesti uusi, kritiikin kirkastama. Vain kaikki olemassaolevat (ja tulevaisuudessa mahdollisesti syntyvät) tieteet yhdessä voivat yleistämällä kokemusainesta transsendentaalisen logiikan kategorioiden avulla ratkaista sitä tehtävää, jonka entinen ontologia on monopolisoinut itselleen.

Ratkaista, Kant tähdensi, mutta *ei* missään tapauksessa *saada ratkaistuksi*. Nämäkään tieteet eivät kykene ratkaisemaan tätä tehtävää kokonaan, se ei itse asiassa ole ratkaistavissa. Mutta ei suinkaan siksi, että kokemus, johon maailmankuva kokonaisuudessaan perustuisi, on koskaan päättymätön, ei siksi, että kehittyessään ajassa tiede tulee joka päivä löytämään yhä uusia tosiasia-alueita ja tekemään korjauksia väittämiinsä, ilman että sen maailmaa koskeva käsiterakennelma saavuttaa koskaan täysin viimeisteltyä muotoa. Jos Kant olisi päätellyt tällä tavoin, hän olisi ollut aivan oikeassa. Tämä täysin oikea ajatus esiintyi kuitenkin Kantilla hieman toisessa sanamuodossa ja muuttui agnostisismin peruslauseeksi, nimittäin väittämäksi, että on ylipäätään mahdotonta rakentaa edes nykyhetken vaatimuksia tyydyttävää yhtenäistä tieteellisesti perusteltua maailmankuvaa.

Jokainen yritys tällaisen maailmankuvan rakentamiseksi raukenee välttämättä tyhjiin jo toteuttamishetkellä. Se kilpistyy heti alussa antinomioihin, sisäisiin ristiriitoihin, jotka ovat dialektiikan hävittäviä voimia. Etsitystä kuvasta tulee väistämättä sisäisesti ristiriitainen. Kantin mukaan tämä merkitsee, että se on *väärä*.

Mistä tämä johtuu? Siihen vastaa se Puhtaan järjen kritiikin jakso, joka käsittelee järjen,

ihmisällyn korkeimman synteettisen toiminnon, loogista rakennetta.

Osoittautuu, että niin yleisen kuin transsendentaalisenkin logiikan pätevyysalueen ulkopuolelle jää vielä yksi tehtävä, johon tieteellinen tieto jatkuvasti törmää: kaikkien yksityisten kokemusarvostelmien teoreettinen synteesi yleisperiaatteen pohjalta kehitetyn yhtenäisteorian puitteissa. Kyseessä on erikoislaatuinen tehtävä. Nyt ei tarvitse yleistää, so. yhdistää, kytkeä toisiinsa, elävässä havainnossa annettuja aistimellisiä, empiirisiä tosiseikkoja käsitteiden saamiseksi, vaan *itse käsitteet*. Kysymys ei ole enää ymmärryksessä tapahtuvan aistimussisältöjen synteessin kaavioista, vaan ymmärryksen ja sen toiminnan tuotteiden ykseydestä teoriassa, käsitte- ja arvostelmajärjestelmässä. Tosiasiatietojen yleistäminen käsitteen avulla ja käsitteiden yleistäminen teorian, »idean» tai yleisen ohjauvan periaatteen avulla ovat tietysti aivan erilaisia toimituksia. Jälkimmäisen toimituksen täytyy sen vuoksi tapahtua toisten sääntöjen mukaan.

Tästä johtuikin, että Kantin logiikkaan ilmaantui vielä yksi kerros, eräänlainen »totuuden metalogiikka», jonka kriittinen valvonta ja silmälläpito ei kohdistunut enää ymmärryksen yksityisiin toimintoihin, vaan ymmärrykseen kokonaisuudessaan, niin sanoakseni Ajatteluun isolla alkukirjaimella, ajatteluun sen korkeimmissa synteettisissä suorituksissa eikä yksityisiin ja erityisiin operationaalisiin synteetikavioihin.

Ajattelun pyrkimys yhtenäisen, kokonaisvaltaisen teorian muodostamiseksi on luonnollinen ja vastustamaton. Ihminen ei voi eikä haluakaan tyytyä pelkkään kokoelmaan erityisiä yleistyksiä, vaan pyrkii aina yhdistämään ne, kytkemään

toisiinsa yleisperiaatteiden avulla. Koska tämä laillinen pyrkimys toteutuu toiminnassa ja esiintyy siten erityisenä kykynä, Kant erotti sen ymmärryksestä ja nimitti sitä järjeksi. Järki (Vernunft) on samainen ymmärrys (Verstand), joka vain on tarttunut erikoistehtävään, nimitäin ryhtynyt selvittelemään ehdotonta ykseyttä moninaisuudessa, syntetisoimaan kaikki kaavionsa ja ne tulokset, jotka on saavutettu kaavioiden soveltamisessa kokemukseen. On luonnollista, että se toimii tässäkin logiikan sääntöjen mukaisesti. Ratkaistessaan mainittua tehtävää ajattelu, joka noudattaa tinkimättömästi poikkeuksetta kaikkia logiikan (niin yleisen kuin transsendentaalisenkin logiikan) sääntöjä ja ohjeita, ajautuu kuitenkin väistämättä — traagista kylä — ristiriitoihin ja itsetuhoon. Kant osoitti tunnontarkasti, ettei tämä tapahdu suinkaan ajattelevien yksilöiden huolimattomuuden tai epärehellisyyden takia, vaan juuri siksi, että yksilöt pitävät tinkimättä ohjenuorana logiikan vaatimuksia, tosin siellä, missä sen säännöt ja ohjeet ovat voimattomia, eivät päde. Astuessaan järjen alueelle ajattelu tunkeutuu valtakuntaan, jossa nämä lait eivät ole voimassa. Vanha metafysiikka on kokonaisia vuosituhansia ollut pääsemättömissä toivottomista ristiriidoista ja kiistoista, koska se on itsepintaisesti koettanut ratkaista pulmansa tarkoitukseen sopimattomin keinoin.

Kant otti tehtäväkseen selvittää ja muotoilla erikoiset »säännöt», jotka hallitsevat ajattelun kykyä (itse asiassa kykenemättömyyttä) yhtenäistää, kytkeä eheän teoriakaavion yhteyteen, kaikki kokemuksen pohjalta lähtevät yksityiset yleistyksiset ja arvostelmat, ts. saattaa voimaan järjen lainsäädännön. Järki, tuo ajatuskyvyn.

korkein synteettinen toiminto, »pyrkii viemään kategorioissa ajateltavan ykseyden ilman muuta ehdottomaan»²⁰. Tässä toiminnossa ajattelu koettaa selvittää täydellisesti ne ehdot, joiden vallitessa jokaisen erityisen yleistyksen (jokaisen käsitteen ja arvostelman) voidaan katsoa pitävän paikkansa jo ilman uusia varauksia. Vasta silloin yleistys on täysin turvattu siltä vaaralta, että uusi kokemus kumoaa sen, ts. että se joutuu ristiriitaan muiden yhtä oikeiden yleistysten kanssa.

Pyrkimys käsittemäärittysten ja siis myös niiden ehdottoman pätevyyden edellytysten täydelliseen, kaikkikäsittävään synteesiin (luettelo, sarja) merkitsee juuri pyrkimystä saavuttaa tietoa »oliosta itsessään». Tosiaankin, jos uskallan väittää, että esine A on predikaatin B määrittämä *ehdottomasti koko laajuudessaan* eikä ainoastaan siltä osaltaan, joka on ollut tai vaikkapa voi olla kokemuksemme piirissä, niin minä mitätöin siten väitteeni (arvostelman) kohdalla sen saman rajoituksen, jonka transsendentaalinen logiikka on saattanut voimaan kaikille kokemusarvostelmille. Silloin minä en nimittäin enää tee varausta, että väitteeni pitää paikkansa vain sillä ehdolla, jonka oman kokemuksemme muodot, havaitsemistapamme, yleistyskaaviomme jne. asettavat. Minä alan uskoa, että arvostelma, jossa objektille A omistetaan predikaatti B, ei päde enää vain kokemuksemme alueella vaan myös sen rajojen ulkopuolella, että se ei koske A:ta kaiken mahdollisen kokemuksen kohteena, vaan tästä kokemuksesta riippumattomana, itsessään olevana oliona.

Tämä merkitsee, että pyrin mitätöimään yleistyksen osalta kaikki sen ehtoina olevat rajoitukset, mm. kokemuksen asettamat ehdot. Kaikkia

ehtoja on kuitenkin mahdotonta mitätöidä, koska »ehtojen täydellinen kokonaisuus on käsite, jota ei voida käyttää kokemuksessa, sillä mikään kokemus ei voi olla ehdotonta»²¹. Tätä ajattelun tempausta Kant nimitti järjen transsendentiksi käytöksi. Hän tarkoitti sillä väitteitä, että oliot ovat itsessään sellaisia kuin ne esiintyvät tieteellisessä ajattelussa, että ne ominaisuudet ja predikaatit, jotka me omistamme olioille kaiken mahdollisen kokemuksen kohteina, kuuluvat niille silloinkin, kun ne ovat olemassa itsessään joutumatta kokemuksen (havainnon, arvostelmien ja teoreettisen ajattelun) objekteiksi.

Ristiriita eli antinomia onkin se kuolemanrangaistus, jonka alaiseksi ymmärrys joutuu transsendentista käytöstään. Ymmärryksen sisällä syntyy looginen ristiriita, joka tuhoaa sen, murskaa itse ajatusmuodon yleensä. Looginen ristiriita on ajattelulle merkki siitä, että ajattelu on tarttunut ylivoimaiseen tehtävään. Ristiriita muistuttaa ajattelua siitä, ettei pidä tavoitella saavuttamatonta.

Ymmärryksen ajautuminen loogiseen ristiriitaan (antinomiaan) ei johdu tässä ainoastaan eikä edes niinkään paljon siitä, että kokemus on aina keskeneräinen, ei siitä, että kokemuksen jonkin osan pohjalta tehdään yleistys, joka pätee kokemukseen kokonaisuudessaan. Siihen ymmärrys kyllä kykenee, ja sen täytyy tehdä niin, koska muuten mikään tiede ei olisi mahdollinen. Syy on aivan toisaalla: kun koetetaan aikaansaada täydellinen synteesi kaikista tähänastisen kokemuksen pohjalta luoduista teoreettisista käsitteistä ja arvostelmista, niin heti käy ilmi, että jo *tähänastinen kokemus* on ollut sisäisesti ristiriitainen eli antinominen — tietysti jos tarkastellaan tätä kokemusta kokonaisuudessaan eikä

sen mielivaltaisesti rajattua puolta tai osaa, jossa ristiriita on mahdollista välttää. Tähänastinen kokemus on antinominen jo siitä syystä, että se sisältää sellaisia yleistyksiä ja arvostelmia, joita *ei* ole syntetisoitu *ainoastaan erilaisen* vaan myös suoraan vastakkaisten kategoriakaavioiden mukaisesti.

Kuten transsendentaalinen logiikka on osoittanut, on olemassa pareja vastakohtaisia kategorioita, ts. ajattelun vastakkaissuuntaisia toimintakaavioita. Esim. identtisyyden kategorian lisäksi — se ohjaa ajattelun etsimään eri objekteista samanlaisia, invariansseja määreitä — on sille vastakkainen erilaisuuden kategoria, joka ohjaa käänteiseen ajatustoimitukseen, nimittäin etsimään eroavuuksia ja vaihtelua näennäisesti samanlaisista objekteista. Välttämättömyyden käsitteen rinnalla on sattuman käsite jne. Jokaisella kategorialla on oma vastakohtansa, jota ei voida soveltaa yhteen sen kanssa rikkomatta ristiriidan kieltoa. Sillä on selvää, että erilaisuus ei ole identiteettiä eli on ei-identiteettiä tai että syy ei ole vaikutus (eli on ei-vaikutus). Tosin muodollisesti syy ja vaikutus saatetaan saman kategorian, vuorovaikutuksen kategorian, alaisiksi, mutta tämä merkitsee vain sitä, että korkeampi kategoria, joka sulkee ne piiriinsä, on identtisyyden lain alainen, ts. jättää syrjään niiden väliset erot.

Jokainen kokemuksessa esiintyvä ilmiö voidaan aina käsittää sekä toisen että toisen, täysin vastakkaisen kategoriakaavion avulla. Jos esim. minä tarkastelen jotakin tosiasiaa vaikutuksena, niin etsintäni kohdistuu päättymättömään sarjaan tätä tosiasiaa *edeltäviä* ilmiöitä ja olosuhteita, sillä jokaisen tosiasian takana on maailmankaikkeuden koko historia. Jos taas päinvastoin

tahdon käsittää jonkin tosiasian syynä, niin minun tulee edetä pitkin tätä tosiasiaa *seuraavien* ilmiöiden ja tosiasioiden ketjua, etääntyä siitä ajassa yhä kauemmas ilman toivoa palata siihen koskaan takaisin. Kyseessä on kaksi yhteensoveltumatonta etsintäsuuntaa, jotka eivät koskaan käy yksiin, saman tosiasian kaksi eri tutkimustietä. Ne eivät milloinkaan yhdy, koska aika jatkuu kumpaankin suuntaan äärettömiin, ja syyn selitys tulee etääntymään yhä kauemmas vaikutusten etsinnästä, joka puolestaan loittonee vastakkaiseen suuntaan.

Näin ollen jokaisen maailmankaikkeuden esi-
neen tai objektin kohdalla voidaan aina esittää kaksi toisensa poissulkevaa näkemystä, viitoittaa kaksi eri suuntiin käyvää tutkimustietä ja sen vuoksi myös kehittää kaksi teoriaa, kaksi käsitystä, joista kumpikin täyttää kaikki logiikan vaatimukset ja on sopusoinnussa kaikkien asiaankuuluvien tosiasioiden (kokemusseikkojen) kanssa, mutta jotka siitä huolimatta tai paremminkin sen vuoksi eivät ole yhdistettävissä saman teorian puitteisiin ilman, että tämän sisällä säilyisi ja uusiintuisi sama looginen ristiriita. Ymmärryksen tragiikka on se, että kokonaisuutena katsoen ymmärrys on immanentisti ristiriitainen, että se sisältää kategorioita, joista jokainen on yhtä oikeutettu kuin toinenkin ja joiden soveltamisalaa *kokemuksen puitteissa* ei mikään rajoita (ts. tämä alue on yhtä laaja kuin itse kokemuskin. Tästä johtuu, että jokaisen objektin kohdalla täytyy aina, niin kuin tähän asti on ollut asian laita, syntyä ja kehittyä kaksi (periaatteessa tietysti) toisilleen täysin vastakkaista teoriaa, joista kumpikin tavoittelee logiikan kannalta katsoen täysin aiheellisesti yleisen, kaikkeen kokemukseen pätevän teorian asemaa.

Antinomat voitaisiin poistaa yhdellä ainoalla tavalla, nimittäin siten, että logiikasta jätetään pois tasan puolet sen laillisista kategoriaalisista synteetikaavioista, jolloin kussakin vastakohtaparissa toinen kategoria katsotaan oikeaksi ja lailliseksi ja toinen julistetaan käyttökieltoon tieteen välineistössä. Vanha metafysiikka menetelikin niin. Se väitti esim. sattumaa puhtaasti subjektiiviseksi käsitteeksi, joka luonnehtii epätietoisuuttamme ilmiöiden syistä, ja teki siten välttämättömyydestä arvostelman ainoan objektiivisen kategoriaalisen kaavion. Tämä johti käsitykseen jokaisen, vähäpätöisen ja nurinkurisenkin tosiseikan kohtalonomaisesta väistämättömyydestä.

Juuri siitä syystä Hegel nimittikin vähän myöhemmin tätä ajattelutapaa *metafyysiseksi*. Se oli todellakin tunnusomainen entiselle — esikantilaiselle — metafysiikalle, joka pääsi eroon sisäisistä ristiriidoista jättämällä yksinkertaisesti pois laskuista tasan puolet ajattelun laillisista kategorioista, puolet objektiivisesti pätevistä arvostelmakaavioista. Tällöin nousi kuitenkin heti esiin kohtalokas kysymys, kumpi vastakohtaparin kategorioista tulee asettaa etusijaan ja kumpi heittää yli laidan, julistaa »subjektiiviseksi kuvitelmaksi». Kuten Kant osoitti, tässä ei ole eikä voi ollakaan mitään objektiivista valintaperustetta. Asian ratkaisee pelkkä mielivalta, yksilöllinen taipumus. Tämän vuoksi molemmat metafyyysiset järjestelmät ovat yhtä oikeutettuja (kumpikin noudattaa yhtä yleistä periaatetta) ja yhtä subjektiivisia, koska kumpikin kieltää hylkimänsä objektiivisen periaatteen.

Vanha metafysiikka pyrki itsepintaisesti organisoimaan järjen alueen identtisyyden lain pohjalta kieltämällä ristiriidat määreissä. Tehtävä

oli periaatteessa mahdoton ratkaista. Sillä jos kategorioita tarkastellaan jollekin subjektille välttämättömästi ominaisina yleisinä predikaatteina, niin tällaiseksi subjektiksi on katsottava olio sinänsä. Kuitenkin kategoriat yhden ja saman arvostelman subjektin predikaatteina osoittautuvat olevan ristiriidassa *toistensa* kanssa, joten syntyy paradoksaali tilanne. Silloin arvostelma joutuu ristiriidan kiellon alaiseksi, joka Kantin sanamuodossa kuuluu näin: »Yhdellekään oliolle ei ole ominaista sen kanssa ristiriidassa oleva predikaatti.»²² Jos siis määrittelen olion itsessään jonkin kategorian avulla, niin en enää voi kieltää rikkomatta omistaa oliolle vastakkaisen kategorian määreitä.

Kantin johtopäätös oli seuraava: tarpeeksi ankara analyysi löytää aina jokseenkin taitavasti naamioituja antinomioita jokaisesta teoriasta, joka pyrkii kaikkien määreiden (saman olion itsessään kaikkien predikaattien) ehdottoman täydelliseen synteesiin ja väitteiden ehdottomaan pätevyyteen.

Kritiikin kirkastama ymmärrys, eli ymmärrys, joka on tullut tietoiseksi laillisista oikeuksistaan eikä yritä tunkeutua kielletylle transsendentin alueelle, tulee aina tavoittelemaan ehdottoman täydellistä synteesia tieteellisen tiedon korkeimpana ihanteena. Mutta se ei koskaan erehdy väittämään, että se on jo saavuttanut tällaisen synteessin, että se on lopulta määritellyt olion itsessään sen kaikkien yleisten ja välttämättömien predikaattien avulla ja esittänyt siten täydellisen luettelon sen käsitteen totuusehdoista. Sen sijaan että kävisivät loputonta tuhoamissotaa, teoreettisten antagonistien täytyy päästä jonkinlaiseen rauhanomaiseen rinnakkainoloon ja tunnustaa toisilleen samat oikeudet suhteelliseen totuuteen,

suhteellisen oikeaan synteesiin. Heidän täytyy ymmärtää, että suhteessa esineeseen itsessään he ovat yhtä väärässä, että kumpikin heistä, mikäli hän ei riko ristiriidan kieltoa, omistaa vain puolet totuudesta toisen puolen jäädessä vastapuolen haltuun. Toisaalta taas kumpikin on oikeassa siinä mielessä, että ymmärryksellä kokonaisuudessaan (ts. järjellä) on aina erilaisia, vieläpä vastakkaisia intressejä, jotka ovat yhtä laillisia ja oikeutettuja. Toista teoriaa kiinnostavat esim. tietyn ilmiöpiirin identtiset karakteristiikat, kun taas toista ilmiöiden erilaisuudet (sanokaamme ihmisen ja eläimen, ihmisen ja koneen, kasvin ja eläimen tieteelliset määritelmät). Kummallakin teorialla on valvottavanaan täysin laillinen, *mutta kuitenkin erityinen* järjen intressi, minkä vuoksi kumpikaan niistä ei sinänsä anna objektiivista kuvaa oliosta, sellaisena kuin tämä on ennen tajuntaa ja sen ulkopuolella, riippumatta edellä mainituista intresseistä. Näitä teorioita ei voida yhdistää ilman, että kahden teorian välisestä antinomisesta suhteesta tulee saman teorian sisällä esiintyvä käsitteiden välinen antinominen suhde ja teorian deduktiivis-analyyttinen käsitekaavio rikkoutuu.

Mitä sitten »järjen kritiikin» pitää antaa tieteelliselle tiedolle? Ei ainakaan keinoa poistaa dialektiikka kertakaikkisesti tiedon piiristä. Se on mahdotonta, koska tieto kokonaisuudessaan etenee aina väittelyn, vastakkaisten periaatteiden ja intressien kautta. Tämän vuoksi on välttämätöntä, että tieteessä keskenään taistelevat puolueet olisivat täydessä määrin kriittisiä itseään kohtaan, että laillinen pyrkimys noudattaa tinkimättömästi omaa periaatettaan tosiasioiden tutkimuksessa ei muuttuisi paranooiseksi itsepäisyydeksi, dogmaattiseksi sokeudeksi, joka

estää näkemästä teoreettisen vastustajan arvostelmissa järkeenkäypää oivallusta. Silloin vastustajan kritiikistä tulee keino oman teorian kehittämiseksi, se auttaa esittämään entistäkin selvemmin ja tarkemmin omien arvostelmien paikkansa-pitävyyden ehdot jne.

Järjen kritiikki, johon dialektiikka välttämättömästi kuului, muuttui siten Kantilla logiikan tärkeimmäksi osa-alueeksi. Sen muotoilemat ohjeet voivat näet vapauttaa ajattelun dogmatismista, johon omiin oloihinsa jätetty ymmärrys (ts. ajattelu, joka tuntee yleisen ja transsendentaalisen logiikan säännöt ja noudattaa niitä, mutta joka ei aavista dialektiikan sudenkuoppia ja ansoja) väistämättä vajoaa, sekä tällaista dogmaattisuutta luonnollisesti täydentävästä epäilystä.

Sen jälkeen kun logiikan tutkimuskohdetta oli tällä tavoin laajennettu, kun logiikkaan oli otettu mukaan kategoriaaliset ajatuskaaviot ja teorianmuodostuksen (kaikkien käsitteiden synteesin) periaatteet ja kun oli selvitetty *ideoiden* rakentava ja ohjaava merkitys ja tehtävä tiedon etenemisessä, logiikka sai ensi kerran laillisen oikeuden olla *ajattelua käsittelevä tiede* ja käyttää itsestään tätä nimitystä. Kyseessä on tiede, joka tutkii kokemusainesta, havainnon ja mielteiden tarjoamaa ainesta käsittelevän todellisen ajattelun yleisiä ja välttämättömiä muotoja ja lainomaisuuksia. Lisäksi logiikkaan tuli kuulumaan, vieläpä sen keskeisenä, koko logiikan kruunaavana osa-alueena, *dialektiikka*, se sama dialektiikka, joka ennen Kantia oli koettu »erehdyksenä», ihmismielen sairaalloisena tilana tai yksityisten henkilöiden sofistisena epärehellisyytenä tai huolimattomuutena käsitteiden käytössä. Kantin analyysi osoitti, että dialektiikka

on älyllisen toiminnan välttämätön muoto, että se on tunnusomaista juuri ajattelulle, joka askarteleo korkeimpien synteettisten tehtävien parissa²³ ja rakentaa yleispätevyyttä ja siis (Kantin mukaan) *objektiivisuutta* tavoittelevaa teoriaa. Hegeliä lainataksemme Kant riisti dialektiikalta sen näennäisen mielivaltaisuuden ja osoitti dialektiikan ehdottoman välttämättömyyden teoreettiselle ajattelulle.

Koska korkeimmat synteettiset tehtävät olivat nousseet tuon ajan tieteessä etualalle, niin ristiriidan ongelmasta (käsittemääritysten dialektiikka) tuli logiikan ydinongelma. Sen johdosta että itse Kant katsoi ajattelun dialektisen muodon oireeksi siitä, että tiedemiesten yritykset käsittää (ts. ilmaista ankaran tieteellisten käsitteiden järjestelmässä) oman minänsä ulkopuolella, ihmistajunnan ulkopuolella vallitseva asiaintila ovat turhia, sai ongelma ennen pitkää myös varsinaisen ideologisen merkityksen. Teorioiden, ideoiden ja käsitysten yhteentörmäykset muodostuivat yhä ankarammiksi. Kantilainen dialektiikka ei oikeastaan osoittanut mitään ulospääsyä, mitään keinoa aatteellisten riitojen *ratkaisemiseksi*. Se yksinkertaisesti totesi noin vain ylimalkaan, että aatteiden ristiriita on tieteen luonnollinen tila, ja kehotti aatetaistelun vastapuolia pyrkimään kaikkialla sovitteluratkaisuun seuraavan säännön mukaisesti: elä, mutta anna muidenkin elää, todistele kantaasi oikeaksi, mutta kunnioita myös toisen kantaa, sillä loppujen lopuksi olette kumpikin subjektiivisten intressien vallassa, ja objektiivinen, kaikille yhteinen totuus on sittenkin saavuttamattomissanne...

Silti yksikään tuon ajan todella taistelevista teorioista ei tahtonut hyväksyä tätä pessimis-

tistä johtopäätöstä ja neuvoa. Vallankumouksen lähestyessä ortodoksia tiukkeni yhä enemmän kaikilla aloilla. Kun vallankumouksen rajuilma lopulta puhkesi, Kantin ratkaisu ei enää tyydyttänyt sen enempää ortodokseja kuin vallankumouksellisiakaan. Tämä mielialojen muutos heijastui myös logiikkaan, jossa se ilmeni kriittisenä suhtautumisena Kantin ratkaisun epäjohdonmukaisuuteen ja puolinaisuuteen.

Kaikki nämä mielialat ilmentyivät erittäin selvästi Fichten henkilössä. Hänen kauttaan aikakauden »monistiset» pyrkimykset yhtenäisen teorian, yhtenäisen oikeustajunnan ja kaikkien elämää ja maailmaa koskevien peruskäsitteiden yhtenäisen järjestelmän luomiseksi murtautuivat myös logiikan alueelle, kehittyvän ajattelun yleisten muotojen ja lainomaisuuksien käsittämisen alueelle.

Neljäs essee

LOGIIKAN RAKENTAMISPERIAATE.

DUALISMI VAI MONISMI?

Kant ei hyväksynyt niitä parannuksia, jotka Fichte oli esittänyt tehtäväksi hänen ajattelu-teoriaansa. Hän vetosi siihen, että Fichten korjausehdotukset johtivat ilman muuta vaatimukseen luoda uudelleen se sama yhtenäinen metafysiikka, jonka Kant oli julistanut mahdottomaksi ja jonka hän oli katsonut sortuvan sisäisiin ristiriitoihinsa. Fichten mielessä väikkyi todellakin kuva jonkinlaisesta, tosin transsendentaalisesta (Kantin tarkoittamassa mielessä), mutta kuitenkin yhtenäisestä ja ristiriidattomasta käsitejärjestelmästä, joka olisi asettanut ihmiskunnalle elämän pääperiaatteet. Dialektiikka

dialektiikkana, mutta täytyyhän silti olla yksi ainoa oikea teoria maailman tärkeimmistä asioista. »Tämän järjestelmän alkuunpanija puolestaan on varma siitä, että on olemassa vain yksi ainoa filosofia, samalla tavoin kuin on olemassa vain yksi ainoa matematiikka, ja että niin pian kuin tämä ainoa mahdollinen filosofia on löydetty ja tunnustettu, ei voi syntyä mitään uusia, vaan että kaikki tähänastiset ns. filosofiat nähdään pelkkinä yritelminä ja esitöinä.»¹

Tämän ainoan järjestelmän täytyy vastoin Kantin suositusta *voittaa* kuitenkin toinen, sille vastakkainen järjestelmä. Voidakseen tehdä niin sen täytyy olla kaikissa suhteissa toista »viisaampi», ts. selittää ja tulkita omassa itsessään toinen järjestelmä ja muodostua siten tätä laajemmaksi.

Se asiointila, jota Kant piti ikuisena ja koskaan voittamattomana, nimittäin kahden yhtä oikean ja samalla yhtä väärän teorian olemassaolo, oli Fichtelle henkisen kulttuurin tilapäinen siirtymävaihe, joka piti voittaa, kumota yhtenäisen ja ainoan maailmankäsityksen puitteissa. Sen vuoksi Fichte tahtoi toteuttaa sen dialektiikan, jonka Kant tunnusti kehittyvän keskustelun tietä tieteellisen tietoprosessin laajuudessa, yhden ainoan tieteellisen järjestelmän sisällä. Tämän järjestelmän piti mahduttaa sisäänsä vastakkainen periaate, tulkita se tietyllä tavalla ja muuttaa se omaksi — erityiseksi ja johdannaiseksi — periaatteekseen.

Olkoonkin, että yhtenäinen maailmankäsitys on edelleen transsendentaalinen, ts. ei sano yhtään mitään siitä, millainen maailma on itsessään. Sen täytyy kuitenkin olla kaikille normaalisti ajatteleville ihmisille yksi ja sama, välttämättömästi yleinen ja tässä mielessä ehdottoman objektiivinen. Dualismi, jonka Kant

esitti henkisen kulttuurin koskaan voittamattomana tilana, näytti vallankumousmielisestä Fichtestä vain ajattelun arkuudelta ja epäjohdonmukaisuudelta asetettujen periaatteiden noudattamisessa. Logiikka ei voi puolustaa samalla kertaa kahta toisensa poissulkevaa järjestelmää, ja mikäli se tekee kuitenkin niin, siinä itsessään ei kaikki ole vielä kohdallaan.

Fichte etsi ajattelua koskevasta Kantin opista perusluonteista epäjohdonmukaisuutta. Hän löysi sen lähtökäsitteestä, jonka Kant oli tietoisesti ottanut kaikkien rakennelmiensa pohjaksi, »olion sinänsä» käsitteestä. Jo tässä käsitteessä (eikä niissä kategoriaalisissa predikaateissa, jotka voidaan omistaa oliolle) piilee kirkuva ristiriita, siinä rikotaan kaikkien analyyttisten arvoselmien korkeinta periaatetta vastaan, joka kielittää ristiriidan määrityksissä. Sellaista käsitettä ei siis voida sietää loogisesti kehitetyssä teoriajärjestelmässä. Tosiaankin, *käsitteessä* »olio sellaisena kuin se on ennen ja ulkopuolella kaikkea mahdollista kokemusta» piilee Kantilta huomaamatta jäänyt mielettömyys: väite, että minällä on *tajunnassaan tajunnan ulkopuolinen* olio, merkitsee samaa kuin väite, että taskussa on rahaa, joka on taskun ulkopuolella.

Tässä ei ole kysymys siitä, onko paljon puhuttua »oliota sinänsä» olemassa vai ei. Mutta siitä, että tällaisen olion *käsite* on loogisesti mahdoton, Fichte oli varma. Tälle perustalle ei voitu rakentaa myöskään käsitteiden *järjestelmää*, koska Kantin teoreettisen rakennelman perustan yli kulki ristiriidan halkeama.

Fichten johtopäätös oli moitteeton: olion itsessään ajattelemisen merkitsee, että ajatellaan sitä, mikä ei ole ajateltavissa (ristiriidan kiellon kannalta tietysti), rikotaan kaikkien analyytt-

tisten arvostelmien korkeinta periaatetta vastaan näitä arvostelmia perusteltaessa. Fichte moitti Kantia siitä, että tämä logiikanjärjestelmäänsä perustellessaan näytti erittäin huonoa esimerkiksi logiikan sääntöjen pitelystä.

Kysymys asetettiin näin: pitääkö logiikan tieteenä noudattaa samoja periaatteita, jotka se saattaa voimaan kaikelle oikealle ajattelulle ehdottoman yleisinä, vai onko se oikeutettu ylenkatsomaan niitä? Täytyykö logiikan olla tiede muiden tieteiden joukossa vai käyttäytyykö se pikemminkin omavaltaisen ruhtinaan lailla, kun tämä säätää lakeja, jotka sitovat kaikkia muita ihmisiä, mutta eivät häntä itseään? Kysymys saattaa tuntua puhtaasti retoriselta. Kuitenkin Kantin opista seuraa, että havainnossa annetuista olioista (ts. kaikkien erityistieteiden alueella) ihminen ajattelee yksien sääntöjen (totuuslogiikan sääntöjen) mukaan ja ajattelussa annetuista olioista toisten sääntöjen mukaan (transsendentaalisen dialektiikan hengessä). Ei ole ihme, että ymmärryksen ja järjen välille ja itse järkeen ilmaantuu ristiriitoja, antinomioita.

Siinä tapauksessa myös itse ajattelun, subjektin, minän käsite muodostuu heti alussa epämielekkääksi, ts. sisäisesti ristiriitaiseksi. Kaikki nämä logiikan peruskategoriat osoittautuvat käsitteiksi, jotka eivät tarkoita ainoastaan erilaisia vaan myös täysin vastakkaisia ajattelun kohteita. On kuin jokaisessa ihmisessä, jokaisessa ajattelevassa yksilössä asuisi kaksi erilaista minää, jotka väittelevät jatkuvasti keskenään. Toinen niistä aistii maailmaa ja toinen ajattelee. Vastaavasti edellytetään kaksi eri maailmaa: havaittava maailma ja ajateltava maailma, vaikka välittömässä kokemuksessa, tosielämässä ne sulautuvatkin yhteen.

Yleisesti katsoen Kant kallistuu tähän käsitykseen: myös minä, ajattelun subjekti, on hänelle »olio sinänsä». Tästä johtuu, että kun yritetään luoda minän kaikkien määreiden järjestelmä, so. logiikka ajattelun loogisten parametrien järjestelmänä, tämä osoittautuu läpeensä ristiriitaiseksi, ts. itsetuhoon tuomitukseksi. Loppujen lopuksi, jos seurataan Kantia, logiikkaa ei ylipäänsä voida rakentaa tieteenä. Logiikkaa rakennettaessa on näet mahdotonta noudattaa niitä samoja sääntöjä, joiden se katsoo yleisinä ja välttämättöminä sitovan kaikkia muita tieteitä.

Mutta silloin ei ylipäänsä ole ajattelua yhtenä ja samana, joskin eri tavoin käytettävänä kykyinä, vaan on kaksi eri subjektia, kaksi eri minää, joista toista täytyy tarkastella irrallaan toisesta. Kyseessä on kaksi periaatteellisesti erilaatuista objektia, joista on kuitenkin käytettävä samaa nimitystä.

Puhumattakaan siitä, että tämä aiheuttaa nurinkurisen käsitesekaannuksen (itse Kantin on pakko sanoa toista minää fenomenaliseksi ja toista noumenaliseksi), ajatus logiikasta tieteenä menettää tässä kaiken mielekkyytensä. Sillä ajattelun tarkastelusta tehdyillä *ajattelua* (»oliona sinänsä», noumenonina) koskevilla johtopäätöksillä ei ole yhtään mitään tekemistä *havainnossa ja mielteessä annettuihin olioihin* kohdistuvan ajattelun kanssa. Näin ollen mitkään logiikan (ts. ajattelua koskevan ajattelun) väittämät eivät päde olioita koskevaan ajatteluun, so. luonnontieteilijän ajatteluun.

Tästä syntyikin Fichten ydinajatus, yleisen tietoisopin (eli tieteenopin, Wissenschaftslehre) perusajatus. Erotukseksi Kantin logiikasta tämän teorian piti esittää todella kaikkeen ajatuskyvyn käyttöön pätevät periaatteet. Kyseisen

tieteen tuli muotoilla sellaiset lait ja säännöt, jotka ovat yhtä obligatorisia sekä ajattelua koskevalle ajattelulle että olioita koskevalle ajattelulle. Ajattelua käsittelevän ajattelun eli logiikan tuli olla muille tieteille esikuvana ja esimerkkinä ajattelun yleisten periaatteiden (tieteellisyiden periaatteiden) noudattamisesta. Näiden periaatteiden täytyi pysyä *samoina* sekä silloin, kun ajattelu kohdistui ilmiöihin matematiikan, fysiikan tai antropologian alueella, että silloin, kun se kohdistui *käsitteisiin*, so. omaan itseensä. On *tieteellistä* tietoa jostakin esineestä vain sikäli, mikäli tämä esine on ilmaistu käsitteessä, ei muuten. Käsitteen määrittely ja esineen määrittely merkitsevät siten yhtä ja samaa.

Sen vuoksi Fichten tieteenopin lähtöperiaatteena ei ollut esineen ja tajunnan, objektin ja sen käsitteen vastakohtaisuus, vaan minän (das Ich) sisäinen vastakohtaisuus. Kahdesta eri puoliskosta, joilla ei ole mitään yhtymäkohtaa toisiinsa, on mahdotonta rakentaa yhtenäistä, eheää järjestelmää. Siihen ei tarvita dualismia vaan monismia, ei kahta prinssiippiä vaan yksi ainoa prinssiippi. Sillä siellä, missä on kaksi eri prinssiippiä, on myös kaksi eri tiedettä, jotka eivät koskaan sulaudu yhteen.

Fichte tulkitsikin esineen ja sen käsitteen yhden ja saman minän kahdeksi eri olemismuodoksi, tulokseksi siitä, että minä tekee eron omassa itsessään. Se, mitä Kant luuli esineeksi tai »olioksi sinänsä» (käsitteen objektiksi), on itse asiassa minän tajuttoman, ei-refleктоivan toiminnan tuotetta, koska minä tuottaa kuvitteluvoimallaan olion aistein havaittavan kuvan. Käsite on saman toiminnan tuotetta; erona on vain se, että minä on tässä tapauksessa *tietoinen* toimintansa kulusta ja mielekkyydestä.

Käsitteen ja esineen tai paremminkin aistein havaittavan maailman ja ajatus- eli käsitemaailman *lakien* alkuperäinen identtisyys sisältyy sen vuoksi jo niiden subjektin ykseyteen, niiden alkuperään. Ensin minä tuottaa kuvitteluvoimallaan jonkin tuotteen ja sitten alkaa tarkastella sitä jonakin itsestään poikkeavana, käsitteen objektina, ei-minänä. Tosiasiassa minä on ei-minässä edelleen tekemisissä oman itsensä kanssa; se katselee itseään ikään kuin sivusta, aivan kuin peilistä, ulkopuolellaan olevana objektina.

Ajattelun tehtävänä on siis käsittää omat toimintonsa havaintoja miellekuvan aikaansaamiseksi, *uusintaa* tietoisesti se, minkä se on aiemmin tuottanut tiedottomasti, tajuumatta selvästi, mitä se tekee ja miten. Siksi diskursiivisen (sääntöjä tietoisesti tottelevan) ajattelun lait ja säännöt eivät ole muuta kuin *intuitiivisen ajattelun*, so. subjektin eli minän luovan toiminnan, *tiedostettuja* — loogisissa kaavioissa ilmaistuja — *lakeja*. Minä luo havaintokuvien maailman, maailman sellaisena kuin se on annettu havainnossa.

Vain tältä kannalta katsoen käsitteen vertaaminen sen esineeseen muodostuu järkeenkäyväksi ja mielekkääksi toimitukseksi. Fichte osoitti, että minkään kautta välittymätön vastakohtaisuus olion itsessään ja sen käsitteen välillä (dualismi) johtikin Kantin täydelliseen dualismiin myös itse käsitteen, käsitejärjestelmän sisällä.

Fichte todisti omalta kannaltaan täysin johdonmukaisesti, että kun hylätään objektin ja sen käsitteen identtisyysperiaate logiikan ja loogisen ajattelun lähtökohtaperiaatteena, niin tämä merkitsee, että hylätään *myös identtisyysperiaate yleisessä muodossaan*, loogisena postulaattina. Toisin sanoen jos logiikka tieteenä katsoo identtisyysperiaatteen ja ristiriidan kiellon (jälkim-

mäinen on vain identtisyyden lain negatiivinen uudelleenmuotoilu) kaiken ajattelun eittämättömäksi oikeellisuusehdoksi, niin sen tulee noudattaa tätä periaatetta myös *ajattelua* koskevassa käsityksessä, erikoislaatuisen tutkimuskohteensa, so. käsitteen, määrittelyissä.

Tosiaankin, logiikassa *käsite onkin* tutkimuksen *kohde*, logiikan tulee vyöryttää esiin käsitteen käsite. Kun asia kerran on näin, niin logiikassa jos missään käsite ja sen esine ovat täydellisiä synonyymeja, sillä mikä tahansa toinen esine voi kiinnostaa logiikkaa vain sikäli, mikäli se on jo muutettu käsitteeksi, ilmaistu käsitteessä. Eihän logiikka ole tekemisissä aistein havaittavien olioiden kanssa.

Tämän vuoksi logiikassa, tuossa ajattelun määreiden tieteellisessä järjestelmässä, ei ole eikä voi ollakaan sijaa sellaisille sanontatavoille kuin »olio sinänsä», »esine ennen sen ilmaisemista käsitteessä». Logiikka ei ylipäänsä ole tekemisissä sellaisten esineiden kanssa, ne ovat sille transsendenteja, ts. logiikan ilmaisumahdollisuuksien tuolla puolen, sen pätevyysalueen ulkopuolella olevia olioita. Logiikan pätevyysalueen rajojen takana alkaa yliymmärryksellisen oivaltamisen, uskon, irrationaalisen intuition yms. kykyjen alue. Niillä ei kuitenkaan ole asiaa tieteen alueelle. Eikä Fichte tahtonut olla tekemisissä niiden kanssa, ainakaan tieteisopin rajoissa.

Tällaista on suurin piirtein se kritiikki, jota Fichte kohdisti Kantin yritykseen luoda logiikka. Se on klassisesti johdonmukainen (loogiselta kannalta katsoen) malliesimerkki »oikealta», subjektiivisen idealismin pohjalta lähtevästä dualismin kritiikistä. Ei ole sattuma, että koko nykypäivän uuspositivismi toistaa sanasanaisesti

Fichteä. Uuspositivistit poistavat Fichten lailla kysymyksen käsitteen suhteesta ulkokohtaiseen objektiin ja korvaavat sen kysymyksellä käsitteen suhteesta itse käsitteeseen (käsitteen suhteesta omaan itseensä). Tämän suhteen he määrittelevät luonnollisestikin »merkin» (entisen »käsitteen») ja »tarkoitteen» eli »designaatin» *identtisydeksi*. Identtisuuden laki (vastaavasti ristiriidan kieltö) supistuu silloin siihen, että saman merkin täytyy tarkoittaa samaa asiaa, että sillä pitää olla yksi ja sama merkitys, mieli.

Näin selittää identtisyysperiaatetta mm. Rudolf Carnap. Fichten tavoin hän on tarpeeksi johdonmukainen tajutakseen selvästi, että jos identtisuuden laki hyväksytään oikean ajattelun vankkumattomaksi aksiomaksi, niin sitä tulee noudattaa myös erikoismuodossaan, nimittäin käsitteen ja sen esineen kohdalla. Muuten osoitetaan, että sitä vastaan rikotaan itse loogisen rakennelman perustassa. Tämän vuoksi Carnap samastaa esineen ja käsitteen jo *Der logische Aufbau der Welt* (Maailman looginen rakenne)-nimisen teoksensa ensimmäisessä jaksossa. Sen alkuteesi kuuluu seuraavasti: »Näiden tutkielmien tarkoituksena on tuoda esille esineiden tai käsitteiden kognitiivis-looginen järjestelmä... Sanaa 'esine' käytän tässä mahdollisimman laajassa mielessä, nimittäin tarkoittamaan kaikkea sitä, mistä voidaan esittää lausuma. Tämän mukaisesti luen 'esineisiin' paitsi oliot myös ominaisuudet, relaatiot, tilat ja tapahtumat sekä edelleen sen, mikä on todellista, ja sen, mikä ei ole todellista.»²

Tällä tavoin Carnap päätyy toteamukseen: »Jokaiselle käsitteelle kuuluu yksi ja vain yksi esine, sen 'oma esine' (sitä ei pidä sekoittaa niihin esineisiin, jotka *saatetaan* käsitteen *alaisik-*

si).»³ Senpä vuoksi ei olekaan samantekevää, miten käsitteen määreitä tarkastellaan: käsitteen tarkoittaman olion predikaatteinako vai kyseisen merkin predikaattimääreinä. »Käsitteen» määrittely on sama kuin sen esineen määrittely, ja kääntäen, esinettä ei voida määritellä muuten kuin luettelemalla käsitteen predikaatit. »Me voimme kuitenkin mennä vielä pitemmälle ja — esittämättä tässä perusteluja — sanoa suoraan, että käsite ja sen esine ovat yksi ja sama. Tämä identtisyys ei kuitenkaan merkitse käsitteen substantialisoimista, vaan pikemminkin päinvastoin esineen funktionalisoimista.»⁴

Kyseessä on sama »oikealta» tuleva dualismin kritiikki. Ei ole ihme, että se toistaa klassisia ajatuskuvioita. Tässäkin identtisyyden laki esiintyy logiikan ja loogisen ajattelun korkeimpana postulaattina ja aksiomana, mutta yltämättä enää dialektiikkaan.

Palatkaamme kuitenkin Fichteen. Päätätään rakentaa logiikanjärjestelmän ja »maailman loogisen kuvan» hän asettui luonnollisesti opettajansa Kantin käsitystä vastaan. Kant suhtautui alusta alkaen torjuvasti hänen hankkeeseensa: »Täten ilmoitan, että pidän *Fichten tieteenoppia* täysin kestäättömänä järjestelmänä. Sillä puhdas tieteenoppi ei ole enempää eikä vähempää kuin pelkkää *logiikkaa*, joka kaikkine periaatteineen ei tavoita tiedon ainesta, vaan joka *puhtaana logiikkana* abstrahoituu tiedon sisällöstä; olisi turha vaiva ja siis koskaan toteutumaton hanke koettaa loihtia tästä logiikasta jokin reaaliobjekti: siinä tapauksessa, jos vain transsendentaalifilosofia pitää paikkansa, on ennen kaikkea siirtyminen metafysiikkaan väistämätöntä.»⁵

Kant torjui heti alkuun yrityksen luoda meta-

fysiikka. Ei siksi, että metafysiikan piti kuvata itsessään olevien olioiden maailma, vaan ainoastaan siksi, että Fichte aikoi luoda logiikan, jonka soveltaminen tekisi mahdolliseksi muodostaa yhtenäisen, antinomioista vapaan ja tieteen kaikki tärkeimmät johtopäätökset ja yleistyksen kokoavan käsitejärjestelmän. Kantin mielestä tämä oli mahdotonta, samantekevää, tulkittiinko tekelettä objektiivisesti (materialistisesti) vai subjektiivisesti (transsendentaalisesti), — kummassakin tapauksessa mahdotonta. Sen vuoksi Kantista tuntuikin aiheettomalta moite, että hän, Kant, »ei ole luonut järjestelmää», vaan on ainoastaan asettanut tehtävän ja varustanut tieteen järjestelmän rakentamiseen tarvittavilla tärkeillä (jos kohta epätäydellisesti ja epäjohdonmukaisesti kehitetyillä) periaatteilla: »Pyrkimys panna nimiini ajatus, että olen tahtonut antaa muka vain transsendentaalifilosofian *propedeutikan* enkä tämän filosofian *järjestelmää*, on minulle käsittämätön.»⁶

Fichte väitti kivenkovaan, ettei Kantilla sitenkään ollut filosofisten käsitteiden *järjestelmää*, vaan ainoastaan joukko sen rakentamiseen tarvittavia näkemyksiä ja periaatteita, joita kuitenkin rasitti epäjohdonmukaisuus. Kiista siirtyi täten uuteen tasoon: mitä on järjestelmä? Mitkä ovat ne periaatteet ja kriteerit, joiden perusteella *tieteellisten käsitteiden järjestelmä* voidaan erottaa joukosta arvostelmia, joista jokainen kenties pitääkin paikkansa, mutta ei silti ole yhteydessä muihin arvostelmiin.

Selittäessään omaa käsitystään »järjestelmästä» Fichte sanoi: »Minun esitykseni, *jollainen jokaisen tieteellisen esityksen tuleekin olla* (kursivointi minun. — *E. I.*), lähtee liikkeelle kaikkein epämääräisimmästä (von dem allerunbes-

timmsten) ja määrittää sitä edelleen lukijan silmien edessä; siksi jatkossa objekteille omistetaan tietysti aivan toisenlaisia predikaatteja kuin ne, jotka niille omistettiin alussa; edelleen, tämä esitys asettaa ja kehittää hyvin usein väittämiä, jotka se sitten kumoaa, ja etenee siten antiteesin kautta kohti synteesia. Täysin määritetty ja tosi tulos, johon esitys päättyy, saadaan vasta lopussa. Etsitte tosin tätä tulosta, mutta tietä, jota kulkien se löydetään, ei teille ole olemassa.»⁷

Fichten mukaan siis *järjestelmä* on kumottujen ristiriitojen tulos. Järjestelmän ulkopuolella vastakohdat pysyvät välittämättöminä ja sellaisinaan kieltävät toisensa. Sen vuoksi Kantilla ei olekaan järjestelmää, hänellä on pelkkiä väittämiä, jotka eivät ole minkään kehittelyn välittämiä; hän ottaa ne valmiina ja koettaa turhaan yhdistää ne muodollisesti; se on kuitenkin mahdotonta, koska ne kieltävät jo etukäteen toinen toisensa. Kantilla kokonaisuus syntyy nimenomaan palasista, jotka hän liittää perättäisesti yhteen.

Kun Fichte asetti kantansa Kantin näkökannan vastakohdaksi, hänellä oli täysi oikeus väittää: »Yleisyys, jonka minä tuon esille, ei missään tapauksessa ole syntynyt moninaisuuden alistamisesta ykseyden alaisuuteen, vaan pikemminkin sen ansiosta, että loputon moninaisuus johdetaan yhdellä silmäyksellä tavoitetusta ykseydestä.»⁸ Tieteellisessä järjestelmässä tulee ennen muuta asettaa lähtökohdaksi yleisyys (die Allgemeinheit), joka omaehtoisen jakautumisen muodossa eriytyy moninaisiksi erikoisseikoiksi.

Kantilla kokonaisuus sittenkin kuului niiden erikoisseikkojen läpi, joista se oli koostunut kuin palasista ikään. Nyt, Kantin jälkeen, tehtävänä voi olla vain palata tästä kokonaisuudesta

takaisin erikoisseikkoihin. Tarkoitus on tarkistaa ne kriittisesti, karsia pois kaikki tarpeeton ja satunnainen ja säilyttää järjestelmässä vain ne moninaiset määreet, jotka välttämättä tarvitaan kokonaisuuden rakentamiseen. Kokonaisuus (yleisyys) osoittautuu tässä kriteeriksi, jonka perusteella erikoisseikat valitaan; nyt on järjestelmällisesti, askel askeleelta, kehitettävä erikoisseikkojen kokonaisuus lähtökohtana yksi ainoa periaate. Silloin saamme tulokseksi tieteen, järjestelmän.

Toisin sanoen Kantin filosofian erittely ohjasi Fichten huomion heti alussa niihin ongelmiin, jotka Kant oli Puhtaan järjen kritiikissä koonnut jaksoon Transsendentaalinen dialektiikka, käsitteiden ja arvostelmien täydellisen synteessin ongelmiin yhtenäisjärjestelmäksi käsitetyn teorian yhteydessä. Tässä paljastuikin logiikan »kasvupiste». Fichte piti parempana käyttää uudesta ajatteluntutkimuksen alueesta nimitystä »tieteisoppi» tai »tieteenoppi»; sen tuli tutkia tieteellisten määritelmien järjestelmän yleisiä muotoja ja kehityslakeja. Näiden määritelmien piti tietysti olla invariantteja kaikille erityistieteille, olipa kyseessä matematiikka, fysiologia, taivaanmekaniikka tai antropologia. Niiden täytyi luonnehtia *jokaista objektia*, siis muodostaa tieteellisen tutkimuksen jokaisen mahdollisen kohteen yleisten (universaalien) määreiden järjestelmä, sen loogiset parametrit.

Tieteen siis täytyi olla selvillä omista toiminoistaan, tulla tietoiseksi omasta itsestään ja ilmaista itsetietoisuutensa samojen kategorioiden avulla, joiden avulla se käsittää kaiken muunkin, nimittäin kokemuksessa annetut objektit. Tieteenoppi onkin määritysjärjestelmä, joka hahmottelee pääpiirteittäin jokaisen mahdollisen objektin

ja samalla tätä objektia konstruoivan subjektin rakenteen. Loogiset muodot puolestaan ovat järjellisen tajunnan tiedostettuja, abstraktisesti ilmaistuja ja järjestelmäksi koottuja muotoja, eivät empiirisen yksilötajunnan vaan jokaisen ajatuskykyisen olennon toiminnan välttämättömiä ja yleisiä muotoja (kaavioita).

Se, mitä aiemmin sanottiin logiikaksi, onkin pelkästään abstraktinen kaavio, joka kuvaa tätä yleistä toimintaa minkä tahansa mahdollisen objektin konstruoimiseksi tajunnassa. Fichte eritteli nimenomaisesti »tieteenopin» ja »logiikan» välistä suhdetta. Logiikka osoittautuu tieteenopissa hahmoteltavan toiminnan pelkäksi abstraktiseksi kaavioksi. Tämän vuoksi »tieteisoppia on epäilemättä mahdotonta todistaa logiikasta käsin, eikä sen edellytykseksi voida asettaa pätevänä mitään loogista väittämää, *edes ristiriidan lakia* (kursivointi minun. — *E.I.*); päinvastoin, jokainen looginen väittäminen ja logiikka kokonaisuudessaan tulee todistaa tieteisopista käsin, tulee osoittaa, että viimeksi mainitussa esille tuodut muodot ovat todella tieteisopissa esiintyvän varman sisällön muotoja. Näin ollen logiikka saa pätevyytensä tieteisopista, eikä tieteisoppi logiikasta.

Edelleen, logiikka ei suinkaan ole tieteisopin *ehtona* ja *määrää* sitä, vaan päinvastoin, logiikka edellyttää tieteisoppia ja määräytyy siitä. Tieteisoppi ei saa logiikalta edes muotoaan, sillä on tämä muoto omassa itsessään, ja se vakiinnuttaa muotonsa vain pitäen silmällä mahdollista eristymistä vapauden kautta. Päinvastoin, tieteisoppi määrää logiikan väittämien pätevyyden ja sovellutusarvon.»⁹

Asian ydin on se, että teoreettinen »skematisointi» (ts. loogisten sääntöjen ja väittämien

ohjaamat suoritukset) ei suinkaan ole vailta välttämättömiä ja luonnollisia edellytyksiä. Niiden analyysi muodostuu tuiki tarpeelliseksi juuri silloin, kun ajattelu kohtaa jonkin *muutoksen*, joka pohjimmaltaan on kontradiktorisesti vastakkaisten määritysten yhtymistä.

Tässä kohdin Fichte oli samaa mieltä kuin Kant, joka käsitti oikein hyvin, että muutos »edellyttää samaa olemassaolevaa ja kaksi vastakkaista määritystä omaavaa subjektia»¹⁰ ja että *eri ajanhetkinä* sama olio voi milloin omata tietyn predikaatin *A*, milloin kadottaa sen, ts. olla *ei-A*. Kuitenkin jos olio voi menettää predikaatin *A* ilman, että se lakkaa olemasta oma itsensä ja muuttuu toiseksi olioksi (toisen käsitteen kohteeksi), niin tämä merkitsee Kantin mukaan, että hävinnyt predikaatti ei ole kuulunut kyseisen olion *käsitteeseen*, tämän olion yleisten ja välttämättömien määritysten joukkoon. Käsitteessä (erotukseksi empiirisesti yleisestä mielteestä) ilmaistaan vain olion kertakaikkiset ominaisuudet, *muutokset eivät kuulu teorialle*. Tämä vanha ennakkoluulo rasitti myös Kantin ajattelua. Kaikki muutokset ovat empiirisen katsomuksen, eivät teorian asia. Logiikan sääntöjen mukaisesti rakennetun teorian tulee antaa kuva objektista, mutta ei ajallisena vaan tavallaan ajattomana. Niitä määrittäviä, jotka ajan virta huuhtoo pois oliosta, teoria ei saa ottaa mukaan *käsitelmää* määritysten joukkoon. Sen vuoksi käsite on aina ristiriidan kiellon suojeluksessa.

Entä jos teoriassa (logiikan sääntöjen mukaisesti rakennetun teoriakaavan muodossa) kuvattavaa objektia ei enää käsitetä minään kertakaikkisena, muuttumattomana, vaan jonakin *syntyvänä*, vaikkapa pelkästään tajunnan piirissä,

niin kuin oli asian laita Fichtellä? Miten on meneteltävä ristiriidan kiellon suhteen, jos loogisen kaavan täytyy kuvata nimenomaan *muutosprosessia*, tajunnassa ja tajunnan voimalla tapahtuvaa synty- ja muodostusprosessia? Mitä on tehtävä, jos itse logiikka käsitetään abstraktiseksi kaavaksi, jonka mukaisesti kohde konstruoidaan lukijan silmien edessä, ts. kaavaksi, jonka mukaan alkukäsitettä rikastutetaan perättäisesti yhä uusilla predikaateilla? Kyseessä on prosessi, jossa aluksi esiintyy vain A ja johon sitten ilmaantuu välttämättömästi syntyvä B (joka ei ymmärrettävästi ole A tai on ei-A) ja edelleen C, D, E aina Ö:hön asti. Sillä yksinkertainenkin A:n ja B:n yhdistäminen on A:n ja ei-A:n yhdistämistä. Vai onko B sittenkin sama kuin A?

Fichten johtopäätös oli seuraava. On valittava jompikumpi: joko ristiriidan kiello on ehdoton, niin että mikään synteesi, mikään erilaisten määritysten ykseys ei ole mahdollista, tai sitten käsitelmääritysten kehittely ja synteesi puolustavat paikkaansa, ja ne rikkovat ehdotonta ristiriidan kielloa.

Fichte etsi muuta, kolmatta tietä. Hän lähti siitä, että *havainnossa* (toiminnassa, jonka tuloksena olion kuva hahmottuu) tapahtuu alituisesti sitä, mikä käsitteessä tuntuu mahdottomalta, nimittäin toisensa pois sulkevien määritysten yhdistämistä, synteesia. Tässä yhteydessä Fichte eritteli Zenonin kuuluisan paradoksin ja osoitti, että jokainen *äärellinen jana* on jaettavissa *äärettömän moniin osiin*. »Te näette nyt, että siitä, mikä käsitteessä on mahdotonta ja ristiriitaista, tulee tosi avaruuden havaitsemisessa (in der Anschauung des Raumes)»,¹¹ Fichte päätteli.

Jos siis olette loogisessa ilmaisussa törmännyt ristiriitaan, älkää kiirehtikö väittämään, että tuo on mahdotonta. Turvautukaa *havaintoon*, sen oikeudet ovat korkeammat kuin muodollisen logiikan. Ja jos havaitsemistapahtuman analyysi osoittaa teille, että teidän täytyy *välttämättömästi* siirtyä yhdestä määrityksestä toiseen, vastakkaiseen määritykseen liittääksenne jälkimmäisen edelliseen, jos te näette, että A muuttuu välttämättömästi ei-A:ksi, niin silloin teidän on uhrattava ristiriidan kielto. Tarkemmin sanottuna tätä kieltä ei voida katsoa ehdottomaksi totuuden mittapuuksi.

Fichte esitteli tätä dialektiikkaa käyttäen esimerkkinä tajunnan synty tapahtumaa, jolloin minä »asettaa» ei-minän, ihminen erottaa itsensä ajattelevana olentona omasta itsestään ajattelun kohteena. Voiko ihminen tajuta itsensä, oman tajuntansa aktit, oman konstruoivan toimintansa? Ilmeisesti voi. Ajatellessaan hän ajattelee myös omaa ajatteluaan, tekee itse ajattelutapahtumasta objektin. Tätä tutkistelua on aina sanottu logiikaksi.

Kuten edellä osoitettiin, lähtökohtana voi tässä tapauksessa olla vain minä (Ich, das Selbst), joka käsitetään sellaisen toiminnan subjektiksi, joka tuottaa jotain itsestään eriävää, nimittäin tuotteen, kiinteän tuloksen. Jo itse minään, joka aluksi on identtinen itsensä kanssa (minä = minä) ja jota tarkastellaan jonakin toiminnallisena, aktiivisena ja luovana, sisältyy ei-minäksi muuttumisen välttämättömyys. Me koemme ja tiedämme sen välittömästi, itseämme havainnoimalla. Sillä tajunta on yleensä mahdollista vain sikäli, mikäli siihen syntyy mielle jostakin toisesta, ei-minästä, oliosta, objektista. Tyhjää, sisällyksetöntä tajuntaa ei ole olemassa.

Minän muuttuminen ei-minäksi tapahtuu tietysti täysin riippumatta logiikan sääntöjen tutkimuksesta ja ennen sitä. Kyseessä on luontoperäinen, myötäsyttyinen ajattelu eli »alkuajattelu», loogisesti refleктоivan ajattelun perikuva. Loogisesti refleктоiva ajattelu paljastaa omassa itsessään, olioiden hahmoja konstruoidessaan, tietyn lainomaisuuden ja esittää sen sitten sääntökokoelman, logiikan muodossa voidakseen tästä lähtien noudattaa ja totella niitä tietoisesti (vapaasti).

Sen vuoksi kaikki loogiset säännöt tulee *johtaa*, saada esiin erittelemällä todellista ajattelua. Toisin sanoen niillä on perikuvansa, johon ne ovat verrattavissa ja rinnastettavissa. Tämä katsantokanta eroaa perin juurin Kantin näkemyksestä, jonka mukaan kaikkien loogisten periaatteiden ja kategorioiden tarvitsee vain olla sopusoinnussa itsensä kanssa, so. olla sisältämättä ristiriitaa predikaateissaan. Tämän vuoksi Kant *postuloi* logiikan lait ja kategoriat, kun taas Fichte vaati, että ne *johdetaan*, osoitetaan yleisiksi ja välttämättömiksi.

Tosin Fichte ei Kantin tavoin varsinaisesti kajonnut loogisten muotojen ja lakien sisältöön. Päinvastoin, hän tahtoi todistaa kaikkien eskantilaisen ja kantilaisen logiikan tuntemien loogisten kaavojen oikeellisuuden osoittamalla entistä tarkemmin niiden sovellutusehdot. Täten hän myös rajoitti näitä kaavoja. Fichte näet esitti, että ristiriidan kieltö pätee täysin vain yhteen määritykseen ja että se kumoutuu alin omaa kehittyvän järjestelmän sisällä, koska jokainen uusi määritys kieltää edellisen määrityksen ainoana ja ehdottomana.

Tällä tavoin Fichte koetti johtaa koko loogisten periaatteiden ja »synteesikaavioiden» (kate-

gorioiden) järjestelmän. Hänen pyrkimyksenään oli käsittää ne kokemusseikkojen perättäisesti käyttöön otettavina yleisinä yhdistämiskaavioina, käsitteen tuottamisen asteina tai vaiheina, jolloin jäsentymätön alkukäsite konkretisoituu sarjoiksi yleisiä ja välttämättömiä predikaatteja eli määritteitä. Tässä ei ole tarvis selittää, miksi Fichte ei onnistunut dedusoimaan koko loogisten kategorioiden järjestelmää, miksi hän ei kyennyt muuttamaan logiikkaa tieteenksi, ankaran tieteelliseksi järjestelmäksi. Tärkeää on itse ongelmanasettelu, ja Fichten käsityksen myöhempi kritiikki suuntautui nimenomaan hänen epäonnistumisensa syiden selvittelyyn. Analyysin kohteena olivat ne edellytykset, jotka asettuivat poikkiteloin hänen logiikan uudistamissuunnitelmansa tielle. Fichte tahtoi näet johtaa logiikan koko sisällön todellisen ajattelun tutkimuksesta ja tätä tietä kulkien yhdistää saman järjestelmän puitteisiin ne kategoriat, jotka välittömästi kielsivät toisensa (olivat muodollisen ristiriidan suhteessa toisiinsa) ja jotka Kant katsoi antinomisesti yhteensoveltumattomiksi saman ristiriidattoman järjestelmän rajoissa.

Myös Schellingiä askarrutti alusta alkaen ennen muuta *tietojärjestelmän* ongelma tai paremminkin kysymys tällaisen järjestelmän rakenteluyrityksissä väistämättömästi syntyvästä antinomisuudesta. Pulmana on tässä yksinomaan sen jokaiselle ajattelevalle olennolle välittömästi (intuitiivisesti) ilmeisen tosiasian loogis-systemaattinen esittäminen, että maailma on yksi ja että sen systemaattiseen kuvaukseen pyrkivä ajattelu on sinänsä niin ikään yksi. Loogiset säännöt ja älyn toimintalait ovat kuitenkin sellaisia, että niiden läpi tuleva yhtenäinen maail-

ma esittäytyy järjelle kaksijakoisena. Kumpikin puolisko vaatii itselleen yhtenäisen maailman ainoan oikean, täydellisen ja ehdottoman loogis-systemaattisen kuvan asemaa.

Kantin tavoin Schelling ei nähnyt ulospääsyä enää määritysten loogis-systemaattisessa konstruoinnissa, vaan sen järjestelmän käytännöllisessä toteuttamisessa, jonka ihmishenki katsoo parhaiten sopivan arvolleen, parhaiten soveltuvan itselleen ja parhaiten vastaavan synnynnäisiä pyrintöjään. On mahdotonta todistaa järjestelmää muodollis-loogisesti, so. esittää sen tueksi ristiriidattomia todisteita, siten, ettei sille voitaisi asettaa vastakohtaksi vastakkaista järjestelmää. Tällainen järjestelmä joudutaan yksinkertaisesti valitsemaan välittömän vakauksen johdatuksella ja sitä täytyy noudattaa tinkimättömästi. Schellingin valitsema järjestelmä on kiteytettynä periaatteeseen: »Minun kutsumukseni on kritisismi — *pyrkimys muuttumattomaan itseeseen (Selbstheit), ehdottomaan vapauteen ja rajoittamattomaan toimintaan.*»¹² Tämä järjestelmä ei koskaan voi olla suljettu, se on aina »avoin» tulevaisuutta kohti — tällainen on *toiminnan* käsite. Päättynyt, esineistynyt, tuotteekseen jähmettynyt toiminta ei enää ole toimintaa.

Näissä päättelyissä on helppo tuntea Fichten ylpeähenkinen periaate. Juuri toiminta on sitä täydellistä ja ehdotonta, mikä ei koskaan voi eikä saa *päättyä* kertakaikkisen järjestelmän luomiseen; sitä ehdottoman yleistä, jossa kuten äärettömässä avaruudessa tulee syntymään yhä uusia eroavuuksia, differentiaatioita, erikois- ja yksityisseikkoja ja jossa aiemmin todetut eroavuudet ja erikoisuudet sulautuvat yhteen (tulevat identtisiksi), ja niin loppumattomiin. Schel-

lingin mukaan tällainen kritisismien muoto sisältää dogmatismien omana momenttinaan, sillä se julistaa teesiä, jonka mukaan ihmiskunnan koko henkisen kulttuurin tulee tästä lähtien rakentua selvästi ja kategorisesti määritellylle pohjalle. Sellaisena pohjana on käsitys, että kaikkien mahdollisten predikaattien ainoana subjektina on minä, ääretön luova periaate, joka asuu jokaisessa ihmisolennossa ja joka asettaa vapaasti sekä oman itsensä että katselemansa ja ajattelemansa objektien maailman; että yhdelläkään saavutetulla tuloksella ei ole minulle ehdottoman, »objektiivisen» auktoriteetin voimaa, dogmin voimaa.

Jos löydetään vastakkainen järjestelmä, joka tarkastelee ihmistä ennalta määrättyjen ulko-kohtaisten voimien passiivisena vaikutuspisteenä, tomuhiukkasena maailman elementtien pyörteissä tai jumalan ja hänen maanpäällisten edustajiensa leikkikaluna, niin aidon kritisismien kannattajan tulee kumota tämä dogmaattinen järjestelmä aina lopulliseen voittoon asti, olkoonkin että kyseinen järjestelmä olisi muodolliselta kannalta sitovasti todistettu ja sisäisesti ristiriidaton.

Schelling samoin kuin Fichtekin oli kriittisesti »kirkastetun» uusdogmatismien kannalla: »Dogmatismi — yhteistutkimuksemme tulos — ei ole *teoreettisesti* kumottavissa, koska se itse jättää teorian alueen päättääkseen järjestelmänsä käytännöllisesti. Näin ollen se on kumottavissa käytännöllisesti, sillä tavoin, että me *toteutamme itsessämme* sille täysin vastakkaisen järjestelmän.»¹³

Käytännöllinen toiminta on se »kolmas», jonka alueella kaikki keskenään ristiriitaiset järjestelmät kohtaavat toisensa. Juuri tässä — eikä

puhtaan järjen spekulatioissa — syntyykin todellinen taistelu, joka voi ja jonka täytyy päättyä voittoon. Siinä on todiste, että yksi omaa periaatettaan tinkimättömästi ajava puolue ei valvo pelkästään omaa itsekästä yksityisetuaan, vaan sellaista etua, joka lankeaa yhteen maailmankaikkeuden yleisen tendenssin, so. täydellisen ja ehdottoman objektiivisuuden kanssa.

»Absoluuttisen (pelkästään teoreettisesti tajuttavan. — *E. I.*) alueella kritisismi ei voinut seurata dogmatismia eikä dogmatismi kritisismiä, koska siellä kummallekin oli mahdollista vain kertakaikkinen *myöntö* (ein absolutes Behaupten), myöntö, josta vastakkainen järjestelmä ei välittänyt ja joka ei ratkaissut sille *mitään*. Vasta nyt, kun molemmat ovat kohdanneet toisensa, kumpikaan niistä ei enää voi ignoroida toista; kun aiemmin (ts. puhtaasti teoreettisloogisella alueella. — *E. I.*) oli kysymys rauhallisesta omistuksesta, jonka hankkimiseksi ei tarvinnut murtaa vastarintaa, niin nyt omistuksen hintana on voitto.»¹⁴

Tämä on juuri se kohta, joka erotti Fichten ja Schellingin Kantista: ihmiskunnan henkinen kulttuuri ei voi ikuisesti olla Buridanin aasin asemassa, kun on valittava kahden loogisesti samanarvoisen käsityskannan välillä, jotka koskevat elämän tärkeimpiä asioita. Ihmiskunnan on pakko toimia käytännöllisesti, elää. Se ei kuitenkaan voi toimia samanaikaisesti kahden vastakkaisen suosituksen mukaisesti. On valittava jompikumpi järjestelmä ja toimittava tinkimättömästi sen periaatteiden hengessä.

Tosin myös itse Kant todisteli myöhäiskauden teoksissaan, että käytännöllisen järjen todistusperusteiden täytyy sittenkin saada vaakakuppi painumaan jommankumman järjestelmän puo-

lelle, vaikka teoreettisesti katsoen nämä järjestelmät ovatkin täysin samanveroisia. Kuitenkin Kantilla tämä ajatuskulku esiintyi vain yhtenä hänen ajattelunsa tendensseistä, kun taas Fichte ja Schelling tekivät siitä kaikkien päättelyidensä lähtökohdan. Siitä johtui myös teoreettisella alueella saavutettavaa voittoa koskeva tunnus. Jommankumman yhteen törmäävistä loogisista käsitystavoista täytyy sittenkin voittaa toinen, sille vastakkainen käsitystapa. Tämän vuoksi sitä on vahvistettava uusilla todisteluperusteilla, jotka eivät ole enää puhtaasti loogista eivätkä liioin skolastista laatua; sille on hankittava myös käytännöllisiä (moraalisia ja esteettisiä) etuja. Täten sille taataan voitto eikä pelkkä oikeus ja mahdollisuus käydä iänikuista akateemista väittelyä.

Kuten Fichtekin, Schelling näki teoreettisen järjestelmän pääongelman synteettisissä arvostelmissa ja niiden yhdistämisessä: »Juuri tämä arvoitus painaa kriittisen filosofin mieltä. Hänen pääkysymyksensä kuuluu: 'Miten ovat synteettiset arvostelmat mahdollisia' eikä 'Miten analyttiset arvostelmat ovat mahdollisia'.» »Selvintä on hänelle se, miten me määritämme jotakin pelkästään identtisyyden lain mukaisesti, arvoituksellisinta on hänelle se, miten me lainkaan voimme määrittää jotain astumalla ulos tämän lain puitteista.»¹⁵

Kärkevästi sanottu. Tosiaankin, jokainen arvostelmassa tapahtuva määritysten alkeissynteesi — vaikkapa »A on B» — edellyttää jomennemistä identtisyyden lain ulkopuolelle, ts. niiden rajojen ylittämistä, jotka ristiriidan kielto asettaa määrityksille. Sillä olipa A:han liitettävä B mitä tahansa, se ei ainakaan ole A tai on ei-A. Kyseessä on sen tosiasian looginen ilmaisu,

että kaikki uusi tieto rikkoo vanhan tiedon tiukasti laillistetut rajat, kumoaa sen ja alistaa sen tarkistuksen alaiseksi.

Kaikki dogmatismi, joka pitää itsepintaisesti kiinni jo saavutetusta, hankitusta tiedosta, torjuu aina suoralta kädeltä uuden tiedon sillä ainoalla perusteella, että se on ristiriidassa vanhan tiedon kanssa. Uusi tieto on todellakin muodollisesti ristiriidassa vanhan kanssa, koska se ei analyyttisesti sisälly tähän eikä sitä voida millään loogisilla hienouksilla loihtia esiin vanhasta tiedosta. Uusi tieto tulee *yhdistää* vanhaan tietoon, olkoonkin että se on muodollisesti ristiriidassa tämän kanssa.

Todellista synteesia ei siis suorita puhtaasti teoreettinen kyky, joka noudattaa tarkoin loogisia sääntöjä, vaan aivan toisenlainen kyky, jota eivät sido loogisten periaatteiden tiukat rajoitukset ja joka on jopa oikeutettu rikkomaan niitä siellä, missä se tuntee siihen pakottavaa tarvetta. »Tiedon järjestelmä on välttämättömästi joko pelkkä temppu, ajatusleikkiä... tai sitten siitä täytyy *tulla* tosi, ei kuitenkaan teoreettisen vaan käytännöllisen kyvyn, ei tietämiskyvyn vaan *tuottavan, toteuttavan* kyvyn avulla, ei *tietämisen* vaan *toiminnan* välityksellä.»¹⁶

Kant nimitti tällaista produktiivista kykyä kuvitteluvoimaksi (Einbildungskraft). Seuraten Kantia Schelling syventyi sen analyysiin, joka vei hänet toisille linjoille kuin mitä Fichten ajatuskanta oli, nimittäin objektiiviseen idealismiin. Tämä ei ainoastaan hyväksy teesiä ulkomaailman reaalisesta olemassaolosta, vaan myös rakentaa teorian maailman tiedostamisesta. Tosin Schellingin tietoteoria erosi kokonaan *logiikasta*, se kallistui pikemminkin estetiikan taidekuvaan, maailmanrakenteen salaisuuksien selvit-

tämiseen taiteen keinoin. Tieteenharjoittajille Schelling varasi työkaluksi samaisen vanhan logiikan, jonka hän Fichteen liittyen oli julistanut täysin riittämättömäksi tiedon välineeksi ja jonka hän oli katsonut puolustavan paikkaansa vain epäloogisin ja jopa loogisuutta vastaan sotivin keinoin hankitun aineiston ulkoisen systematisoinnin ja luokittelun kaanonina.

Kun Fichte antoi klassisen mallinäytteen oikealta tulevista Kantin ja hänen logiikkansa kriitikoista, joka lähtee johdonmukaisesti kehitetyn subjektiivisen idealismin pohjalta, niin nuoren Schellingin uudistuspyrkimyksissä alkoi kangastella toisenlainen motiivi, joka pohjimmaltaan vei materialismiin päin.

Niissä piireissä, joissa nuori Schelling liikkui ja kypsytteli ajatuksiaan, vallitsivat hieman toiset mielialat kuin ne, jotka ruokkivat Fichten filosofiaa. Fichten ajatukset askaroivat siinä sosiaalipsykologisessa kumouksessa, jotka vuosien 1789—1793 tapahtumat olivat aiheuttaneet ihmismielissä. Hänen ajattelunsa loistokausi oli yhteydessä noiden vuosien tapahtumiin ja ongelmiin, ja vallankumouksen hyökyaallokon asettuessa hänen filosofiansakin laski siipensä; uutta innoituksen lähdeä hän ei enää kyennyt löytämään. Schellingille taas vallankumouksen synnyttämä paatos oli vain ohimenevä vaihe, jossa hän esiintyi Fichten hengenheimolaisena ja jopa oppilaana. Samoin kuin kiihkeimpienkin jakobiinien oli lopulta pakko ottaa huomioon raa'an todellisuuden voimat, samoin myös Schellingille kävi selväksi, että minän äärettömän luovuuden ja siveellisen paatoksen voiman tähdentäminen itsepintaisen ulkomaailman edessä oli samaa kuin puskea päätään ymmärtämättömyyden muuriin, niin kuin lopulta kävikin Fichtelle.

Schelling, jolla oli kiinteitä yhteyksiä Goethen ja romanttisten kirjailijoiden piiriin, osoitti alusta alkaen paljon voimakkaampaa kiinnostusta kuin Fichte toisaalta luontoa (lue: luonnontiedettä), toisaalta yhteiskuntaelämän perinteisiä, traditionaalisia (tai, niin kuin Kant ja Fichte sanoivat, objektiivisia) muotoja kohtaan. Luonnontiede ja taide olivat alusta alkaen se ympäristö, joka muovasi hänen älyään, hänen tutkimuspyrkimyksiään.

Tosin Schelling lähti liikkeelle samasta kuin Fichtekin: hänkin selitti subjektin ja objektin vastakohtaisuuden ihmistajunnan sisäiseksi vastakohtaisuudeksi. Vastakkain olivat ihmisen »vapaasti» tuottamat ulkomaailman hahmot ja sellaiset hahmot, jotka ihminen tuottaa epävapaasti, tajuttomasti totellen hänelle tuntematonta välttämättömyyden voimaa. Fichten tavoin Schelling vastusti dogmatismia (jonka hän liitti sekä uskonnolliseen ortodoksiaan, joka omisti välttämättömyyden ulkoiselle jumalalle, että filosofiseen materialismiin, joka omisti välttämättömyyden ulkoisille olioille, »puhtaille objekteille»). Kritisismi tarkoitti Schellingin kielenkäytössä kantaa, jonka mukaan ihmispsyken objektiiviset (yleiset ja välttämättömät) määreet ovat sisäsyntyisiä ja paljastuvat psyyksessä sen toiminnallisen itseilmaisun edistyessä.

Tällä tavoin Schelling voitti — Fichten perästä — Kantin käsityksen dualismin. Kuitenkin Fichtellä dualismi sittenkin säilyi ja uusiintui vielä kärkevämmässä muodossa hänen oppinsa sisällä. Tosiaankin, hän palautti kaikki Kantin antinomat yhteen ainoaan, nimittäin saman minän kahden puoliskon väliseen ristiriitaan. Toinen minän puolisko loi tajuttomasti ulkokohtaisen hahmojen maailman syysuhteen, ajan ja ava-

ruuden lakien mukaan, ja toinen puolisko muutti tätä maailmaa transsendentaalisen ihanteen hengessä, »moraalisuuden» vaatimusten mukaisesti.

Jokaisessa ihmisessä edellytettiin yhä olevan ikään kuin kaksi eri minää, jotka ties miten ja miksi olivat yhteydessä toisiinsa. Vaikka Fichte yhdisti molemmat minät *toiminnan* käsitteeseen, uusiintui vastakohtaisuus jälleen minän sisällä kahden eri toimintaperiaatteen muodossa. Edelleen oli auki kysymys, mikä on ihmismielen puoliskojen sisäisesti välttämätön keskinäissuhde. Onko niillä yhteistä alkujuurta, yhteistä alkulähdettä, yhteistä »substanssia», jonka kah-tiajaosta molemmat puoliskot välttämättömästi syntyvät?

Toiminnan käsitteestä huolimatta ongelma jäi Fichteltä ratkaisematta. Välttämättömien mielteiden maailma muodostuu kaikkien minäolentojen sisällä täysin riippumatta »paremman» minän toiminnasta, jo ennen kuin tämä minä herää ihmisessä. Herätessään parempi minä kohtaa olemassaolevan maailman omassa itsessään. Se itse on käytännöllisen järjen puhdas muoto tai ihanne ja tulee välttämättömästi tuotettujen mielteiden maailmaan ikään kuin ulkoapäin, ties mistä putkahtaneena tuomarina, joka tuo muassaan olevaisen, so. minän aikaisemman työn tuotteiden, arviointi- ja uudelleenarviointikriteerin.

Inhimillisestä minästä tulee jälleen kahden alun perin erilaatuisen perustekijän iänikuinen taistelutanner. Absoluuttisen minän täytyy saattaa esillä olevat hajanaiset, irralliset ja keskenään ristiriitaisetkin mielteet sopusointuun itsensä ja toistensa kanssa. Tämä on mahdollista taaskin vain äärettömiin jatkuvana toimintana. »Ihmisen täydellinen sopusointu itsensä kanssa

ja — jotta hän voisi olla sopusoinnussa itsensä kanssa — kaikkien hänen ulkopuolellaan olevien olioiden saattaminen vastaamaan hänen olioita koskevia välttämättömiä käytännöllisiä käsitteitään, jotka määrittelevät, millaisia olioiden pitää olla,»¹⁷ (näin Fichte kiteytti ongelman ytimen) osoittautuu olemassaolevassa maailmassa mahdottomaksi.

Fichte pääsi eroon antinomioiden kantilaisesta muodosta, mutta uusinsi ne viimeistä piirtoa myöten »toiminnan» käsitteen sisäisinä ristiriitoina. Hän yksinkertaisesti siirsi ongelman yksilöllisen psyyken alueelle ja teki sen todella ratkaisemattomaksi. Tällainen oli Schellingin johtopäätös, ja hän ryhtyi yhdessä nuoren Hegelin kanssa etsimään ulospääsyä muualta. Fichten kritiikin edistyessä alkoivat uuden käsityksen ääriviivat vähitellen hahmottua.

Seuraavat kantilais-fichteläisen käsityskannan »kohdat» tyydyttivät Schellingiä ja Hegeliä yhä vähemmän:

aikakauden kaikkien konkreettisten päivänpolttavien ongelmien asettelu yksilöpsykologisessa muodossa;

tästä johtuva voimaton vetoaminen »omaantuntoon» ja »velvollisuuteen», jolloin filosofi julistaa kauniita ja yleviä tunnuslauseita, joita on kuitenkin mahdotonta toteuttaa;

koko aistimellisen kokemusmaailman tulkitseminen ellei vihollisena, niin ainakin »velvollisuuden» ja »ihanteen» tiellä olevana esteenä;

täydellinen välinpitämättömyys kaikesta, mikä ei kuulu puhtaan moraalin alaan, mm. ihmiskunnan ja luonnon historiasta, luonnontieteestä (se on fichteläisyyden pohjana);

kategorisen imperatiivin (ihanteen) kykenemättömyys voittaa ne »itsekkäät», »epämoraali-

set» ja »epämielekkäät» vaikuttimet, jotka hallitsevat ihmisen käyttäytymistä yhteiskunnassa, ja elävien ihmisten välinpitämättömyys korkealentoisista moraalisaarnoista (kuinka kevyitä ovatkaan vaakakupissa kirkon kehittämät ja tyhjentävin skolastisin selityksin tuetut armonväläkappaleet, kun vastakkaiseen vaakakuppiin on heitetty intohimot sekä olosuhteiden, kasvatuksen, esimerkin ja hallitusten voima... Koko uskonnonhistoria on kristillisen aikakauden alusta lähtien supistunut sen seikan todisteluun, että kristinusko voi tehdä ihmisistä hyviä vain jos he ovat jo hyviä, sanoi nuori Hegel tarkoittaen skolastisilla selityksillä kaikkea moraliteettiin suuntautuvaa filosofiaa, mm. kantilais-fichteistä filosofiaa);

periaatteellisesti ylipääsemätön ero olemisen ja pitämisen, välttämättömän ja vapaan toiminnan, ilmiömaailman ja toiminnallisen ihmisolemuksen ym. välillä.

Kaikki tämä johti samaan, nimittäin oivalukseen, että täytyy lopultakin löytää se ihmisolennon molempien puoliskojen »yhteinen alkujuuri», josta ne kasvavat esiin ja josta käsin ne ovat ymmärrettävissä. Silloin vasta ihmisyksilö lakkaa olemasta meille ulkoisten voimien (luonnon tai jumalan) passiivinen vaikutuspiste, ts. pelkkä objekti, ja esittäytyy jonakin itsenäisesti toimivana (das Selbst) *subjektina*.

Tästä saikin alkunsa identiteettifilosofian ajatus. Kuten jokainen *idea*, se esiintyi alun perin pelkkänä hypoteesina, yksityiskohdittain kehittämättömänä periaatteena, jonka hengessä tuli muokata kriittisesti käytettävissä oleva teoreettinen aineisto, etenkin Kantin ja Fichten käsityskanta.

Ensi aluksi nuori Schelling väitti vain, että

Kantin ja Fichten erilaatuiseksi ja erilähtöiseksi kuvaamalla ihmisolennon puoliskoilla (jotka he turhaan yrittivät yhdistää) on sittenkin »yhteinen juurensa», ts. että ne alun perin kuuluvat olennaisesti yhteen, ennen kuin ne erkanevat ja loittonevat toisistaan kiistassa, väittelyssä ja antinomiassa. Schellingin teesi kuului seuraavasti: minän molemmat toimintamuodot (taju-ton ja tajuisesti vapaa) tulee vihdoinkin käsittää vakavissaan saman rungon kahdeksi haaraksi. Ennen kaikkea täytyy paljastaa tämä runko ja seurata sen kasvua haarautumiskohtaan asti.

Sen lisäksi että tällaisen identiteetin *täytyy olla ja se on olemassa*, Schelling ei vielä esittänyt mitään konkreettista. Hän ei maininnut sanallakaan siitä, missä tämä alkuperäinen identiteetti piilee. Sen määreet olivat itse asiassa negatiivisia: se *ei* ollut tajuntaa, mutta *ei* myöskään materiaa, *ei* henkeä *eikä* ainetta, *ei* ideaalista *eikä* reaalista. Mitä se sitten oli?

Tässä Heinrich Heinen älykkään huomautuksen mukaan »herra Schellingillä päättyy filosofia ja alkaa runous, tarkoitan haihattelu», »tässä herra Schelling jättää filosofian tien ja pyrkii jonkinlaisen mystisen intuition avulla itse absoluutin katseluun; hän pyrkii katselemaan absoluuttia sen polttopisteessä, sen olemuksessa, jossa ei ole mitään ideaalista eikä mitään reaalista, ei ajatusta eikä ulottuvuutta, ei subjektia eikä objektia, ei henkeä eikä materiaa, jossa on... kukaties mitä!»¹⁸

Minkä vuoksi Schelling poikkesi tässä filosofian, tarkkojen määrittelyjen muodossa tapahtuvan ajattelun tieltä ja astui runouden, vertauskuvien ja omalaatuisen esteettisen tarkastelun tielle? Hän teki niin vain siksi, että hänen tuntemansa ja tunnustamansa logiikka ei sallinut

kontradiktorisesti vastakkaisten predikaattien yhdistämistä saman subjektin käsitteeseen. Kantin tavoin Schelling uskoi pyhästi siihen, että identtisuuden laki ja ristiriidan kieltö ovat käsitteelliselle ajattelulle ehdottoman ylipääsemättömiä lakeja ja että niiden rikkominen merkitsee yleensä ajattelun muodon, tieteellisyyden muodon rikkomista. Tässä kohdin hän oli samaa mieltä Fichten kanssa: kaikki se, mikä käsitteessä on mahdotonta (ristiriitaisuutensa vuoksi), käy mahdolliseksi havainnossa.

Schelling katsoi, että Kantin ja Fichten transsendentaalifilosofia antaa aukottoman ja tarkan kuvan ihmisen tietoisesti, logiikan sääntöjen mukaan suorittamista ajatustoimituksista. Tätä filosofian osaa hän piti kertakaikkisena. Hän ei suinkaan aikonut uudistaa sitä, hänen pyrkimyksenään oli vain laajentaa sen pätevyysaluetta, ulottaa sen periaatteet koskemaan niitä aloja, jotka olivat jääneet Fichten näköpiirin ulkopuolelle. Kyseessä oli mm. luonnontiede.

Käännö luonnontieteeseen ei ollut sattuma. Siihen johti suoraan yritys tutkia tarkemmin *tajuttoman toiminnan* aluetta, ts. sitä elintoimintaa, jota ihminen harjoittaa ennen kuin hän ryhtyy refleksioon, ennen kuin hän tekee itsestään erityisen tutkimuksen kohteen ja alkaa nimenomaisesti miettiä, mitä kaikkea ja millä tavoin hänessä itsessään tapahtuu. Kaikki toiminnot, joita ihminen suorittaa tässä vaiheessa, ovat ajan, avaruuden ja syysuhteen ehtojen alaisia ja kuuluvat luonnontieteiden tutkimuspiiriin (mikä seuraa jo Kantin käsityskannasta). Toisin sanoen tajuttoman toiminnan muodot ja tavat ovat tieteellisesti kuvattavissa nimenomaan fyziikan, kemian, fysiologian, psykologian jne. käsittein.

Tajuton toiminta näet ei ole muuta kuin *elämää, orgaanisen luonnon*, organismin olemistapa. Organismien (jokaisen biologisen yksilön) elämässä nivoutuvat yhteen mekaaninen, kemiallinen ja sähköinen liike, joten organismia voivat tutkia useat tieteet: mekaniikka, kemia, fysiikka ja optiikka. Luonto on koonnut elävään organismiin kaikki salaisuutensa ja määrityksensä, niiden synteessin. Kuitenkin sen jälkeen kun organismi on hajotettu osatekijöihinsä, jää epäselväksi pääseikka, nimittäin se, miksi osat liittyvät määrätavalla toisiinsa. Miksi tuloksena on juuri elävä organismi eikä röykkiö sen yhdysosia?

Puhtaasti mekanistisessa tarkastelussa organismi osoittautuu joksikin täysin käsittämättömäksi, sillä mekanismin periaate on valmiiden, etukäteen annettujen osien yhdistäminen (peräkkäinen synteesi). Elävä organismi sitä vastoin ei muodostu siten, että *osat yhdistyvät kokonaisuudeksi*, vaan *osien* (elinten) *syntyessä* jostakin alkuaan eriytymättömästä kokonaisuudesta. Tässä kokonaisuus käy osiensa edellä ja esiintyy suhteessa osiin eräänlaisena päämääränä, jota ne kaikki palvelevat. Tässä jokainen osa voidaan käsittää vain sen tehtävän perusteella, mikä sillä on kokonaisuuden yhteydessä, eikä sitä kokonaisuuden ulkopuolella yksinkertaisesti ole olemassa, ainakaan sellaisenaan.

Kant oli Arvostelukyvyn kritiikissään eriteltyt orgaanisen elämän («immanentin teleologian») ongelman elävän organismin rakenteen ja toimintojen *tarkoituksenmukaisuusongelmana*. Transsendentaalisen idealismin katsantokanta oli kuitenkin pannut hänet väittämään, että vaikka me emme voikaan käsittää organismia ymmärryksellämme muuten kuin tarkoitusperän käsit-

teen avulla, niin organismiin sinänsä ei pidä liittää minkäänlaista tarkoituspää. Sillä tarkoituspääisyys edellyttää tajuntaa (ja siis koko transsendentaalisen apperseption koneistoa), jota eläimellä ja kasvilla ei ole.

Elämän ongelma muodostuikin Schellingille siksi kompastuskiveksi, joka pakotti hänet pysähtymään ja tarkistamaan kriittisesti joitakin transsendentaalisen idealismin käsitteitä. Kantin tavoin Schelling vastusti jyrkästi yliluonnollisten syiden tuomista luonnontieteelliseen ajatteluun. Tällä perusteella hän hylkäsi päättävästi vitalismin, so. käsityksen, että epäorgaaniseen luontoon (mekaniikan, fysiikan ja kemian maailmaan) tulee jostakin ulkoapäin »korkein prinsiippi», joka järjestää fysikaalis-kemialliset hiukkaset elolliseksi olioksi. Sellaista prinsiippiä ei *tajunnan ulkopuolella* ole, väitti Schelling Arvostelukyvyn kritiikin tekijän perästä. Luonnontutkijan tulee etsiä organismien syntyyn johtavia syitä itse luonnosta. Elämä on selitettävä kokonaan puhtaasti fysikaalista tietä sotkematta asiaan mitään luonnon ulkopuolista tai yliluonnollista voimaa. »Vanha harhaluulo on, että organisaatio ja elämä eivät muka ole selitettävissä luonnon periaatteista käsin. Mikäli tällä tahdotaan sanoa, että orgaanisen luonnon alkuperää on mahdotonta selvittää *fysikaalisesti*, niin tällä todistamattomalla väitteellä ei ole muuta vaikutusta kuin tutkijan rohkeuden lannistaminen... Me astuisimme ainakin askelen kohti tarkoituksenmukaisuuden selitystä, jos voisimme osoittaa, että kaikki elolliset olennot käsiteltävä asteikko on syntynyt saman organisaation vähitellen tapahtuvan kehityksen tuloksena.»¹⁹

Ihminen, jolle on ominaista erikoislaatuinen, tajuttomaan toimintaan kykenevä organisaatio,

on elollisten olentojen muodostaman pyramidin huippu. Siinä tapauksessa meillä on täysi syy väittää, että luonnossa sinänsä on, ellei tarkoitusperä transsendentaalisessa mielessä, niin ainakin sellainen objektiivinen ominaisuus, jonka ymmärryksemme (transsendentaalisen luonteensa vuoksi) kokee tarkoitusperänä, »tarkoituserän muodossa».

Mitä tuo ominaisuus on, siihen ei Schelling katsonut voivansa vastata. Joka tapauksessa kysymys oli luonnossa itsessään piilevästä kyvystä synnyttää perättäisesti yhä monimutkaisempia korkeasti järjestyneitä eläviä olentoja aina ihmiseen asti, jossa herää »henki», tajunta. Hänessä syntyvät transsendentaaliset mekanismit, ts. kyky uusintaa tietoisesti (vapaasti) kaikki se, mikä luonnossa tapahtuu tiedottomasti, ilman päämäärää. Mutta silloin luontoa ei pidä ajatella siten kuin luonnontieteilijät — kuten matemaatikko ynnä fyysikko ynnä optikko ynnä kemisti ynnä anatomi — yhä vieläkin sitä ajattelevat: jokainen heistä toimii omalla erikoisalallaan eikä edes yritä yhdistää tutkimuksensa tuloksia naapurin tutkimustuloksiin. Luontoa pitää ajatella *alkuperäisenä kokonaisuutena*, jossa *erotetaan* erityistieteiden tutkimuskohteet. Tämän vuoksi kokonaiskuvaa ei pidä yrittää muodostaa erityistieteistä, niin kuin mosaiikki palasista, vaan päinvastoin, erityistieteet on koetettava ymmärtää saman alkuaan jäsentymättömän kokonaisuuden peräkkäisinä kehitysasteina. Vanhan ajan kreikkalaisille ja Spinozalle ominaisen käsityksen luonnosta kokonaisuutena Schelling esitti pääperiaatteena, jonka avulla vasta voitiinkin ratkaista tieteellisesti (turvautumatta yliluonnollisiin tekijöihin) antinomia mekanismin (so. puhtaasti kausaalisen selityksen) ja organismin

(»tajuntaan liittymättömän tarkoituksenmukaisuuden») välillä. »Niin pian kuin meidän tarkastelumme kohoaa ideaan luonnosta kokonaisuutena, häviää mekanismin ja organismin välinen vastakohtaisuus, joka on kauan haitannut luonnontieteen eteenpäinmenoa ja joka tulee vielä kauan estämään yrityksemme onnistumista monien silmissä.»²⁰

Schelling pyrki ratkaisemaan pulman kehittämällä mekaniikan ja orgaanisen elämän käsitteen samasta todella yleisestä periaatteesta. Täten hän johtui ajatukseen, että luonto on esitettävä kokonaisuutena, *dynaamisena tapahtumisena*, jonka kuluessa jokainen seuraava aste tai vaihe kieltää edellisen, ts. sisältää *uuden* ominaisuuden. Siitä johtuu, että prosessin korkeamman vaiheen määrittäminen on mahdotonta saada esiin pelkästään muodollisesti (analyytisesti) alemman vaiheen määrittämisestä; tässä tapahtuukin synteesi, uuden määrittäminen liittämisen. Ei ole ihme, että kun dynaamisen tapahtumisen korkeampi vaihe asetetaan välittömästi saman prosessin alemman vaiheen rinnalle, niitä tarkastellaan kahtena samanaikaisesti olemassaolevana »esineenä» (juuri sellaisina ne esittäytyvät empiirisessä havainnossa, minkä vuoksi Schelling määritteli luonnon »kivettyneeksi intellektiksi»). Silloin osoittautuu, että ne ovat välittömästi *ristiriidassa* keskenään.

Luonnonfilosofian päätehtävänä on siis osoittaa, miten dynaamisen tapahtumisen kuluessa *syntyy* alkumäärittämiselle *täysin vastakkaisia* määrittämiä. Toisin sanoen dynaaminen prosessi on ajateltavissa vain siten, että vastakohtat, *saman* kokonaisuudeksi käsitetyt luonnon keskinäisesti kieltävät määrittäykset synnyttävät alituisesti toisensa.

Schelling näki siinä luonnonkokonaisuuden perustavan universaalin lain, joka vaikuttaa samalla tavoin mekaniikassa, kemiassa, sähkömagnetismissa ja orgaanisessa elämässä. Tällainen on tosi yleinen (so. kaikille luonnonilmiöille sama) alkutilan kahtiajakautumisen, polarisointumisen laki. Massojen veto- ja poistovoima mekaniikassa, pohjois- ja etelänapa magnetismissa, positiivinen ja negatiivinen sähkö, hapot ja emäkset kemiallisissa reaktioissa — tämäntapaisia esimerkkejä tulvi Schellingille joka taholta, niitä tuottivat Voltan, Faradayn, Lavoisier'n ja Kielmeyerin löydöt. Mitä erilaisimpia tieteellisiä keksintöjä koettiin Schellingin ennustuksen toteutuksena, ja hänen maineensa kasvoi. Hänellä alkoi olla oppilaita lääkäreiden, geologien, fyysikkojen ja biologien keskuudessa. Eikä tämä ollut sattuma. Schellingin filosofia tarjosi sellaisen ajatusmuodon, johon teoreettisen luonnontieteen piirissä tunnettiin jo voimakasta tarvetta. Menestyksen innostamana Schelling jatkoi löytämänsä kultasuonen voimaperäistä hyödyntämistä.

Edellä kuvattu vastakohtien toisikseen muuttuminen esiintyy selvimpänä ja pelkistyneimpänä nimenomaan luonnonfilosofian ja transsendentaalisen filosofian yhtymäkohdassa: tässä tajuttomasta dynaamisesta prosessista (ei-minästä) syntyy minä, ihmisen transsendentaalis-henkinen organisaatio, ja päinvastoin, minän tajuisesta toiminnasta syntyy objektiivista tietoa ei-minästä. Tämä minän ja ei-minän määritysten vastavuoroinen toisikseen muuttuminen osoittaa puhtaimmassa ja yleisimmässä muodossa dynaamisen tapahtumisen yleisen lain — minän ei-minäksi muuttumisen, erilaistumattoman alkutilan kahtiajakautumisen lain — vaikutuksen.

Mutta miten on ajateltavissa alkuperäinen, itsensä kanssa identtinen, absoluuttinen tila, jonka polarisoituessa syntyy luonnonkokonaisuuden tärkein kahtiajako: minä ja ei-minä, subjektin vapaa tietoinen luomistyö ja »kuolleen», jähmettyneen luovan toiminnan valtava alue, objektien maailma?

Tässä alkaakin Schellingin omintakeinen filosofointi. Alkuperäistä identiteettiä ei näet voida *ajatella*, ts. ilmaista tarkan käsitteen muodossa. Niin pian kuin se koetetaan ilmaista *käsitteessä*, se osoittautuu antinomisesti jakautuneeksi. Käsitteessä (tieteessä) identiteetti toteutuu juuri sillä tavoin, että se on poissa, se toteutuu sellaisten vastakohtien välityksellä, joilla ei ole mitään muodollisesti yhteistä keskenään.

Me tulimme erittäin tärkeään kohtaan. Schelling nimitti järjestelmäänsä identiteettifilosofiaksi, mutta ei suinkaan siksi, että se olisi minälle ja ei-minälle yhteisten määritysten järjestelmä. Asia on juuri päinvastoin, sellaista *käsitejärjestelmää* Schelling piti periaatteessa mahdottomana. Hänen filosofiansa esiintyy kahden kaikilta määrityksiltään muodollisesti yhteen sopimattoman, muodollisesti vastakkaisen, mutta kuitenkin toisiaan edellyttävän käsitejärjestelmän muodossa. Toinen on minän määritysten järjestelmä (transsendentaalifilosofia), toinen objektin, ei-minän yhteen koottujen yleisten määritysten järjestelmä (luonnonfilosofia).

Edellinen selvittelee ja kuvaa muodollisesti ristiriidattomassa rakennelmassa ihmiselle ominaisia subjektiivisia toimintamuotoja, joita ei missään tapauksessa saa omistaa luonnolle, joka on olemassa ihmistajunnan ulkopuolella ja ennen sitä. Jälkimmäinen sitä vastoin pyrkii selvittämään puhtaan objektiviteetin, josta on

huolellisesti karsittu kaikki se, minkä ihmisen *tietoinen tahtoperäinen* toiminta on tuonut siihen, ja kuvaamaan objektin sellaisena kuin tämä on »ennen astumistaan tajuntaan».

Luonnonfilosofian (teoreettisen luonnontieteen) rajoissa teoretikko-tiedemies »ei pelkää mitään niin paljon kuin subjektiivisen sekoittamista tähän tiedonlajiin». Transsendentaalifilosofian (logiikan ja tietoteorian) rajoissa sitä vastoin hän »pelkää eniten objektiivisen sekoittamista puhtaasti subjektiiviseen tietoperiaatteeseen»²¹.

Summien summa on, että jos transsendentaalifilosofia on rakennettu yhtä oikein kuin luonnonfilosofiakin, niin kummassakaan ei ole eikä voikaan olla ainoatakaan niille yhteistä käsitettä tai teoreettista määritystä: sellainen määritys hän merkitsisi ilman muuta logiikan kahden korkeimman periaatteen — identtisyyden lain ja ristiriidan kiellon — rikkomista. Se ilmaisisi samalla sekä objektiivista että subjektiivista, siinä *samastuisivat* välittömästi *vastakohtat*. Tämän vuoksi noita kahta tiedettä ei voida yhdistää muodollisesti samaksi tieteeksi. On mahdotonta kehittää kahta sarjaa tieteellisiä (muodollisesti oikeita) määrityksiä yhdestä ja samasta käsitteestä, koska se olisi muodollisesti väärin, sitä ei voitaisi hyväksyä logiikan sääntöjen kannalta.

Siksi filosofia kokonaisuudessaan ei yhtenäisenä tieteenä ole mahdollinen. Schelling päätteli siitä, että filosofia kokonaisuudessaan »saa-vuttaa täyttymyksensä kahdessa perustieteessä, jotka periaatteessa ja suuntauksessa ilmenevästä vastakohtaisuudestaan huolimatta kaipaavat ja täydentävät toisiaan».²² Mitään »kolmatta» tiedettä, jossa tuotaisiin esille se, mikä on yhteistä tajunnassa esiintyvälle maailmalle ja tajunnan

ulkopuolella olevalle maailmalle, ja joka olisi kumpaankin maailmaan yhtäläisesti pätevien lakien ja sääntöjen järjestelmä, ei ole eikä voikaan olla. Tällaisia lakeja ja sääntöjä ei periaatteessa voida esittää *tieteen muodossa*, koska silloin tiede rakentuisi alusta alkaen identtisyiden lain rikkomisen varaan.

Maailmalle ja tiedolle yhteisiä lakeja on sitenkin olemassa, sillä muuten olisi ylipäättään mieleetöntä puhua tiedosta, objektiivisen ja subjektiivisen sopusoinnusta; itse *totuuden*, tiedon ja sen kohteen yhtäpitävyyden käsite olisi vailla mieltä. *Yhteiset* lait siis vaikuttavat, mutta eivät ehdottoman sitovina sääntöinä vaan tarkasti muotoilemattomina motiiveina. Nämä ovat sukua taiteilijan (runoilijan) pyrkimyksille, kun hän tuntee välittömästi olevansa pohjimmaltaan yhtä tiedon kohteen, luonnon kanssa. Taiteilijanero ja luonto luovat samojen lakien mukaan.

Subjektiivisen ja objektiivisen maailman lakien identtisyys on toteutettavissa ainoastaan luomistapahtumassa. Mutta luomistyö ei antaudu muodollisesti systematisoitavaksi, se jähmettyy. Siitä johtuu, että »ehdottoman yksinkertaista, identtistä ei voida tajuta tai ilmoittaa muille kuvauksen, yleensä käsitteiden avulla», tämä mahdollistuu vain havainnon, innoittuneen luovan oivalluksen, älyllisen ja esteettisen intuition ansiosta. Sen vuoksi Schellingin järjestelmä huipistui taidefilosofiaan.

Alkuperäinen identiteetti on siis tosiasia, joka ei kuitenkaan ole ilmaistavissa *käsitteessä*, se on kaikkinaisen käsitteen edellytys, jota ei voida määritellä käsitteiden avulla. Identiteetti koostuu tavallaan kahdesta koskaan yhtymättömästä tutkimussuunnasta: toinen osoittaa, mi-

ten objektiivinen muuttuu subjektiiviseksi (se on mekaniikasta kemian kautta biologiala ja antropologiaa, ts. ihmistä kohti etenevän teoreettisen luonnontieteen pätevyysalue), ja toinen osoittaa, miten subjektiivinen muuttuu objektiiviseksi (se on transsendentaalifilosofian pätevyysalue, sillä transsendentaalifilosofia lähtee tiedosta ja sen muodoista *tosiasiana* ja todistaa tiedon objektiivisuuden, so. yleispätevyyden ja välttämättömyyden).

Ongelma hahmottuu siis seuraavaan muotoon: vastakkain on kaksi kaikilta ominaisuuksiltaan vastakohtaista aluetta. Niiden identtisyys (niiden yhtäpitävyys on totuus) toteutuu juuri näiden alueiden toisikseen muuttumisen kautta. Kuitenkin muuttuminen, itse muuttumishetki on *irrationaalinen*, sitä ei voida ilmaista *ristiriidattoman käsitteen* avulla, koska juuri sinä hetkenä tapahtuukin A:n muuttuminen ei-A:ksi, toteutuu niiden yhtäpitävyys, *identtisyys*. Sen ilmaiseminen *käsitteessä* merkitsee käsitteen muodon rikkomista.

Schelling törmäsi tässä kantilaisen logiikan rajoittuneisuuteen, tämä logiikka kun oli korottanut identtisyyden lain ja ristiriidan kiellon käsitteellisen ajattelun absoluuttisiksi ehdoiksi. Niin, *vastakohtien toisikseen muuttuminen ei mahdu* näiden sääntöjen puitteisiin, se rikkoo nämä puitteet. Myöntäessään, että tässä ajatusmuoto rikkoo oman itsensä, Schelling päätyi tosiasiasa siihen tulokseen, että varsinaista totuutta ei voida oivaltaa ja ilmaista *käsitteen avulla*. Tämän vuoksi Schelling katsoi, että henkisen toiminnan korkeimpana muotona ei ole tiede vaan taide.

Jos yleisen logiikan säännöt ovat ehdottomia, niin tajunnan ja luonnon toisikseen muuttumi-

nen, jonka ansiosta subjektiivisen ja objektii-
visen alkuperäinen identtisyys vasta toteutuukin,
jää käsitteelle ilmaisemattomaksi. Näin
ollen tieto joutuu yhä uudelleen suorittamaan
hyppäyksen, irrationaalisen havainnon aktin,
se oivaltaa absoluuttisen idean, totuuden runou-
den turvin.

Toisin sanoen Schelling totesi aivan oikein,
että logiikka Kantin tulkitsemana asetti yli-
pääsemättömän esteen yrityksille käsittää, so.
ilmaista käsitteessä, tarkoin rajatuissa määrity-
ksissä, *vastakohtien toisikseen muuttuminen*, ja otti
askelen kohti luopumista *logiikasta yleensä*. Hän
ei edes ajatellut uudistaa *itse logiikkaa* siten,
että tämä kykenisi ilmaisemaan sen, mikä ha-
vainnossa on itsestään selvä tosiseikka. Päin-
vastoin, hän luuli olemassaolevan logiikan va-
javaisuutta ja riittämättömyyttä itse ajattelun
vajavaisuudeksi ja puisevuudeksi ja ryhtyi täy-
dentämään ja korvaamaan sitä täysin irratio-
naalisella kyvyllä, älyllisellä ja esteettisellä
intuutiolla, jota ei voinut oppia eikä opettaa.
Tämän taianomaisen voiman tuli yhdistää kaik-
ki se, mitä ymmärrys (ajattelu yleensä) ei kyen-
nyt yhdistämään, vaan kykeni ainoastaan hajot-
tamaan, erottamaan ja kuolettamaan.

Schellingin omat ajatusrakennelmat sisälsivät
runsaasti rohkeita ja jopa nerokkaita oivalluk-
sia ja ajatuksia, jotka vaikuttivat voimakkaasti
koko 1800-luvun luonnontieteen kehitykseen ja
joilla oli itse asiassa selvä dialektinen leima.
Kuitenkin hän otti vähän väliä jumalan innoit-
taman profeetan, neron asenteen pyrkien yh-
distämään rohkeasti käsitteitä, jotka aikalaiset
katsoivat pohjimmaltaan yhteensoveltumatto-
miksi. Kun nuorella Schellingillä oli tarpeeksi
tahdikkuutta ja asiantuntemusta luonnontietei-

den alueella osuakseen intuitiollaan useimmiten naulan kantaan, niin hänen oppilaansa ja seuraajansa, jotka olivat lainanneet häneltä pelkän kaavan ja joilta puuttui hänen asiantuntemuksensa ja lahjakkuutensa, veivät hänen menetelmänsä ja filosofoimistyylinsä siihen irvikuvamaiseen ilmaisuun, jota Hegel myöhemmin niin purevasti ivasi.

Joka tapauksessa Schelling paljasti kantilaisen logiikan rajoittuneisuuden. Vaikka hän itse ei asettanutkaan tavoitteekseen logiikan perinpohjaista uudistamista, niin hän muokkasi kuitenkin varsin perusteellisesti maaperän Hegelin järjestelmälle.

Logiikka sellaisenaan jäi Schellingin ajatusjärjestelmässä pelkäksi episodiksi, transsendentaalifilosofian vähämerkityksiseksi osa-alueeksi, puhtaasti muodollisten sääntöjen skolastiseksi kuvaukseksi. Näiden sääntöjen mukaan tuli ainoastaan *muotoilla* — luokitella ja systematisoida — tieto, joka oli hankittu aivan eri tavalla, aivan toisenlaisten kykyjen avulla. Logiikka ei siis missään tapauksessa ollut Schellingille *tiedonhankkimiskaavio*, vaan ainoastaan tapa kuvata tieto sanallisesti »muille», ilmaista se tarkoin ja ristiriidattomasti määriteltyjen termien järjestelmässä (näitä termejä Schelling sanoikin »käsitteiksi»). Loppujen lopuksi logiikan suositukset koskivat vain tiedon ulkoista, sanallisesti eksplisoitua muotoa, ei enempää.

Tiedon tuottamisesta, produsoimisesta vastasi itse asiassa kuvitteluvoima, jota Schelling analysoi varsin tarkkaavaisesti ja seikkaperäisesti erottaen toisistaan »intuition» eri muotoja. Tällä alueella, intuition ja mielikuvituksen vaikutuspiirissä, hän löysikin *dialektiikan* aitona kaaviona, joka luonnehti ihmisen tuottavaa, toi-

minnallis-subjektiivista kykyä tieteen mielteiden ja käsitteiden tajuamiseen ja muokkaamiseen.

Siten Schelling vakiinnutti dialektiikan teeteellisen tiedon varsinaisen teorian asemaan, mutta toisaalta katkaisi kaikki siteet, jotka yhdistivät sitä logiikkaan. Sen sijaan logiikan hänen ajatuskantansa palautti takaisin siihen surkeaan tilaan, jossa se oli ollut ennen Kantin ja Fichten yrityksiä uudistaa se ajan vaatimusten mukaisesti.

Schellingin jälkeen ongelmana oli jo *yhdistää dialektiikka* aitona kehittyvän tiedon kaaviona ja *logiikka* ajattelun sääntöjen järjestelmänä. Missä suhteessa logiikan säännöt ovat tiedon todellisiin kehityskaavioihin (kehityslakeihin)? Ovatko ne erilaisia toisiinsa liittymättömiä »olioita», vai onko logiikka yksinkertaisesti tieteen todellisen kehityksen tiedostettu ja tietoisesti sovellettava kaava? Jos asia on näin, niin vielä vähemmän sopii jättää logiikka tähänastiseen surkeaan tilaansa. Tässä vaiheessa Hegel tarttuikin viestikapulaan.

Viides essee

DIALEKTIKKA LOGIKKANA

Ratkaisulla, jonka Hegel esitti logiikan tutkimuskohdetta koskevaan kysymykseen, on ollut erityinen merkitys tämän tieteen historiassa. Hegeliläisen logiikan ymmärtämiseksi ei riitä, että asianomainen selvittää itselleen sen väittämien varsinaisen sisällön. Tärkeämpää, jos kohta myös vaikeampaa on nähdä Hegelin eriskummaisten sanontatapojen lävitse se reaalin kohde, josta tosiasiasa on kysymys. Tämä tekee

mahdolliseksi Hegelin kriittisen ymmärtämisen, todellisen asiain tilan oivaltamisen sen vääristyneen esityksen perusteella. Hegeliä on opittava lukemaan materialistisesti, niin kuin häntä luki ja kehotti lukemaan Lenin. Tämä merkitsee, että on opittava vertaamaan kriittisesti Hegelin esittämää esineen kuvaa *itse esineeseen* jäljitellen joka askeleella jäljennöksen poikkeamista alkuperäiskappaleesta.

Tehtävä olisi helppo, jos lukijalla olisi silmiensä edessä kaksi vertailun kohdetta, jäljennös ja jäljennettävä. Jäljennös kyllä on. Mutta missä on jäljennettävä? Sellaiseksi ei voida katsoa luonnontutkijoiden loogista tietoisuutta, koska se itse on alistettava loogisuustestaukseen, se edellyttää olemassaolevien loogisten muotojen kriittistä erittelyä sen kannalta, miten ne vastaavat tieteen todellisia kehitystarpeita. Vaikka Hegelin Logiikan tiedettä rasittavatkin idealismista johtuvat viat, se voi antaa teoreettisen tiedon todellisten muotojen ja lakien ymmärtämiseksi enemmän kuin »tieteen logiikka».

Aito tieteen logiikka ei ole meille välittömästi tarjona; se täytyy vielä selvittää, tajuta, minkä jälkeen siitä on tehtävä tietoisesti käytettävä välineistö käsitteillä operoimiseksi, niiden ongelmien looginen ratkaisumenetelmä, jotka eivät ole ratkaistavissa rutiininomaisin loogisin menetelmin. Siinä tapauksessa Logiikan tieteen kriittinen tutkiminen ei saa supistua sen väittämien pelkkään vertailuun siihen logiikkaan, jota luonnontutkijat pitävät tietoisesti ohjenuorana ja jonka he katsovat moitteettomaksi ja eittämättömäksi.

Näin ollen jäljennöksen (logiikan tieteen) vertailu jäljennettävään (teoreettisen tiedon todellisiin muotoihin ja lakeihin) osoittautuu mel-

ko vaikeaksi tehtäväksi. Vaikeus on siinä, että Hegelin piirtämää kohteen — tässä tapauksessa ajattelun — kuvaa ei ole verrattava sen valmiiseen, ennalta tunnettuun todellisuusvastineeseen, vaan sellaiseen kohteeseen, jonka ääri-
viivat alkavat ensi kerran hahmottua vasta idealististen rakennelmien kriittisen tarkastelun edistyessä. Tällainen rekonstruktio on mahdollista toteuttaa, jos tajutaan selvästi sen optiikan rakenne, jonka lävitse Hegel tarkastelee tutkimuksensa kohdetta. Tämä vääristävä, mutta samalla myös suurentava optiikka (hegeliläisen logiikan perusperiaatteiden järjestelmä) onkin antanut hänelle mahdollisuuden havaita, joskin idealistisesti takaperoisessa muodossa, ajattelun *dialektiikan*. Kyseessä on se sama logiikka, joka jää filosofisesti kouliintumattomalle hengelle, tavalliselle »terveelle järjelle» näkymättömäksi.

Ennen kaikkea on tärkeää tehdä selväksi, mikä on se *reaalinen kohde*, jota Hegel tutkii ja kuvaa Logiikan tieteessään. Tämä on tarpeen, jotta alusta alkaen voitaisiin säilyttää kriittinen välimatka hänen esitykseensä. »Että logiikan tutkimuskohtena on *ajattelu*, siitä ovat kaikki samaa mieltä»,¹ tähdentää Hegel Pienessä logiikassa. Tuntuu täysin luonnolliselta, että jatkossa hän määrittelee logiikan tieteenä *ajattelua koskevaksi ajatteluksi* (Denken des Denkens) tai »omaa itseään ajattelevaksi ajatteluksi».

Tässä määritelmässä ja sen ilmaisemassa käsitteessä ei vielä ole mitään varsinaisesti hegeliläistä eikä spesifisesti idealistista. Se edustaa pelkästään mahdollisimman selkeästi ja kategorisesti ilmaistua perinnäistä näkemystä logiikan tutkimuskohteesta. Logiikassa tieteellisen käsittelemisen kohteeksi osoittautuu itse ajattelu,

kun taas kaikki muut tieteet ovat ajattelua, joka kohdistuu johonkin muuhun kuin ajatteluun. Määritellesään logiikan ajattelua koskevaksi ajatteluksi Hegel osoittaa täysin tarkasti sen ainoan eroavuuden kaikista muista tieteistä.

Tässä herää kuitenkin heti kysymys, joka vaatii yhtä selvää vastausta: *mitä ajattelu on?* Itsestään selvää on, vastaa Hegel (ja hänen täytyy taaskin myöntää olevan oikeassa), että ainoa, mikä voi meitä tyydyttää, on vain itse asiasällön esittäminen, ts. konkreettisesti kehitetty teoria, *ajattelua käsittelevä tiede* eikä »definitio». (Vrt. Engelsin sanoja: »Elämän määritelmämme on tietysti varsin riittämätön... Kaikki määritelmät ovat tieteellisen arvonsa kannalta niukkoja. Jotta tietäisimme todella tyhjentävästi, mitä elämä on, meidän pitäisi läpikäydä kaikki elämän ilmenemismuodot alimmista korkeimpiin asti.»² Ja toisaalla: »Määritelmillä ei ole merkitystä tieteelle, koska ne osoittautuvat aina riittämättömiksi. Ainoana reaali-määritelmänä on loppujen lopuksi itse asiasällön esittäminen, mutta tämä ei olekaan enää määritelmä.»³)

Kuitenkin jokaisessa tieteessä, mm. logiikassa, täytyy silti alustavasti, vaikkapa suurin piirtein, merkitä, hahmottaa tutkimuskohteen rajat, ts. osoittaa niiden tosiasioiden alue, jotka kyseisen tieteen tulee ottaa huomioon. Muuten tosiasioiden valintaperuste jää epäselväksi, sen tilalle astuu mielivalta, joka ottaa varteen vain tiettyjä yleistyksiä tukevat tosiasiat ja jättää kaiken muun syrjään sillä tekosyyllä, ettei se muka kuulu asiaan, kyseisen tieteen tutkimuspiiriin. Ja Hegel antaa tällaisen *alustavan selvityksen* salaamatta lukijalta, mitä hän tarkoittaa sanalla »ajattelu».

Tämä kohta on erityisen tärkeä, sen oikeasta ymmärtämisestä riippuu kaikki muu. Ei ole suinkaan sattuma, että kaikki painavimmat vastaväitteet, jotka tähän asti on esitetty Hegeliä vastaan, kohdistuvat nimenomaan tähän seikkaan, olivatpa ne sitten aiheellisia tai aiheettomia. Esim. uuspositivistit moittivat Hegeliä yksimielisesti siitä, että hänen käsityksensä ajattelusta »laajentaa» luvattomasti logiikan tutkimuskohdetta ottamalla tarkastelun kohteeksi suuren joukon asioita, joita ei millään muotoa voida nimittää ajatteluksi sanan tavanomaisessa ja ankarassa mielessä. Kyseessä ovat ennen kaikkea ne käsitteet, jotka perinteisesti ovat kuuluneet metafysikkaan tai »ontologiaan», so. itse olioita tutkivaan tieteseen, *kategorioiden* eli tajunnan, ihmisen sielunkyvyksi käsitetyn »subjektiivisen ajattelun» ulkopuolella olevan todellisuuden yleisten määritysten järjestelmä.

Jos ajattelu ymmärretään näin, niin uuspositivistien Hegelille sinkoama moite on katsottava aiheelliseksi. Tosiaankin, Hegel tarkoittaa ajattelulla jotain ensi silmäyksellä arvoituksellista, jopa mystistä, kun puhuu ajattelusta, joka tapahtuu jossakin ihmisen ulkopuolella ja ohi ihmisen, hänen päästään riippumatta, »ajattelusta sellaisenaan», »puhtaasta ajattelusta». Juuri tätä »absoluuttista», yli-inhimillistä ajattelua hän pitääkin logiikan tutkimuskohteena. Väittääpä hän määritelmässään, että logiikan on katsottava »*kuvaavan jumalaa sellaisena kuin hän on ikuisessa olemuksessaan ennen luonnon ja minkään äärellisen hengen luomista*»⁴.

Tuonkaltaiset määritelmät voivat tietysti heti alussa eksyttää, johdattaa harhaan. Missään maailmankaikkeudessa ajattelu ei tietenkään esiinny yliluonnollisena voimana, joka luo itses-

tään luonnon, historian ja tajuamiskykyisen ihmisen. Onko sitten niin, että Hegelin logiikka kuvaa olematonta esinettä, kuviteltua, täysin fantastista kohdetta? Kuinka sitten Hegelin rakennelmien kriittinen muokkaus on mahdollista? Mihin reaaliseseen esineeseen pitää vertailla hänen teoreettisten määritelmiensä sarjoja, jotta voitaisiin erottaa niissä totuus erehdyksestä? Ihmisen todelliseen ajatteluunko? Itse Hegel sanoisi siihen, että hänen Logiikan tieteessään on kysymys aivan *toisesta* kohteesta ja että jos empiirisesti tunnettu inhimillinen ajattelu poikkeaa siitä, niin tämä ei ole mikään todiste *hänen* logiikkaansa vastaan. Sillä teorian kritiikissä on järkeä vain silloin, kun teoriaa verrataan siinä kuvattuun kohteeseen eikä mihinkään muuhun. Tosiasiallisiin, ihmispäissä esiintyviin ajattelutapahtumiin logiikkaa ei voida verrata jo siitä syystä, että ihmiset ajattelevat useinkin varsin *epäloogisesti*. He rikkovat alkeislogiikkaakin vastaan Hegelin tarkoittamasta korkeasteisemmasta logiikasta puhumattakaan.

Kun te siis huomautatte loogikolle, että ihmisen todellinen ajattelu tapahtuu toisin kuin teoria esittää sitä, niin hän vastaa teille aiheellisesti seuraavaa: sen pahempi *tälle* ajattelulle, joten tässä ei teoriaa pidä mukauttaa empiriaan, vaan todellinen ajattelu on koetettava saada loogiseksi, saattaa se sopusointuun loogisten periaatteiden kanssa.

Kuitenkin logiikalle tieteenä syntyy tässä eräs perusluonteinen vaikeus. Jos loogisia periaatteita voidaan verrata ainoastaan loogiseen ajatteluun, niin käy ylipäänsä mahdottomaksi tarkastaa, ovatko nämä periaatteet *oikeita*. On itsestään selvää, että nämä periaatteet tulevat aina olemaan sopusoinnussa sen ajattelun kans-

sa, joka on etukäteen saatettu vastaamaan niitä. Mutta tähän merkitsee, että loogiset periaatteet ovat sopusoinnussa vain itsensä kanssa, vain oman (empiiristen ajattelutapahtumien edustaman) toteutuksensa kanssa. Teoria joutuu tässä tapauksessa varsin arkaluonteiseen asemaan. Logiikka tarkoittaa vain loogisesti moitteetonta ajattelua, eikä loogisesti virheellinen ajattelu ole mikään todiste logiikan kaavoja vastaan. Kuitenkin logiikka suostuu pitämään loogisesti moitteettomana vain sellaista ajattelua, joka vahvistaa täsmälleen sen omat käsitykset ajattelusta. Samalla se arvioi jokaisen poikkeamisen loogisista säännöistä tutkimuspiirinsä ulkopuolella olevaksi tosiasiaksi ja tämän vuoksi pitää sitä »erehdyksenä», joka pitää »oikaista».

Missä tahansa toisessa tieteessä tuollainen vaateliaisuus herättäisi ihmetystä. Tosiaankin, mikä kumman teoria se on, jos se suostuu ottamaan lukuun vain ne tosiasiat, jotka tukevat sitä, eikä välitä sen kanssa ristiriidassa olevista tosiasioista, vaikka näitä olisi miljoonia ja miljardeja? Kuitenkin juuri sellainen on logiikan perinnäinen kanta, jonka sen puolustajat katsovat itsestään selväksi ja joka tekee logiikasta toisaalta täysin epäkriittisen itseään kohtaan ja toisaalta kykenemättömän kehitykseen.

Tästä muuten sai alkunsa Kantin kuvitelma, jonka mukaan logiikka teoriana on jo kauan sitten saanut täysin sulkeutuneen, viimeistellyn luonteen, joten se ei kaipaa eikä luonteensa vuoksi voikaan kaivata väittämiensä edelleenkehittelyä. Myös Schelling katsoi kantilaisen logiikan »käsitteellisen ajattelun» periaatteiden ja sääntöjen ehdottoman tarkaksi esitykseksi.

Hegel epäili sitä seikkaa, että juuri logiikan säännöt estävät ymmärtämästä käsitteen muut-

tumista esineeksi ja päinvastoin, subjektiivisen muuttumista objektiiviseksi (ja yleensä vastakohtien toisikseen muuttumista). Hänen mielestään tämä ei ollut todisteena ajattelun elimellisestä vajavaisuudesta, vaan ainoastaan kantilaisen käsityksen rajoittuneisuudesta. Kantilainen logiikka on vain tietyissä rajoissa oikea ajattelun teoria. Todellinen ajattelu, logiikan todellinen tutkimuskohde on itse asiassa jotain muuta. Sen vuoksi ajattelun teoria on saatettava sopusointuun tämän teorian todellisen tutkimuskohteen kanssa.

Perinnäisen logiikan kriittisen tarkistuksen tarve johtuu Hegelin mukaan ennen kaikkea siitä, että Kantin ehdottoman yleisinä ajatusmuotoina pitämät periaatteet ja säännöt ja ne reaaliset tulokset, jotka inhimillinen sivilisaatio on kehityksensä kuluessa saavuttanut, poikkeavat räikeällä, silmäänpistäväällä tavalla toisistaan. »Kun verrataan niitä hahmoja, joihin käytännöllisen ja uskonnollisen maailman henki ja tieteellinen henki ovat kaikkinaisessa reaalisessa ja ideaalisessa tajunnassa kohonneet, siihen hahmoon, jonka logiikka (hengen tietoisuus omasta puhtaasta olemuksestaan) kätkee sisäänsä, paljastuu niin suuri ero, että pinnallisessakin tarkastelussa pistää heti silmään, että viimeksi mainittu tietoisuus ei lainkaan vastaa noita huipentumia eikä ole niiden arvoinen.»⁵

Olemassaolevat loogiset teoriat eivät siis vastaa todellista *ajattelukäytäntöä*. *Ajatteluun kohdistuva ajattelu* (Denken des Denkens), so. logiikka, on siten jäänyt jälkeen *kaikkeen muuhun kohdistuvasta ajattelusta*, ajattelusta, joka toteutuu ulkomaailmaa tutkivana tieteenä, tiedon ja sen voimalla luotujen esineiden muotoon, koko sivilisaatio-organismin muotoon kiteytyneenä ta-

juntana. *Maailmaan kohdistuva ajattelu* on yltänyt sellaisiin saavutuksiin, että *ajatteluun kohdistuva ajattelu* on sen rinnalla jotakin vähäpätöistä, vajavaista, köyhää ja viheliäistä. Jos oletetaan, että inhimillinen ajattelu todellakin pitää ohjenuorana perinnäisen logiikan sisältönä olevia sääntöjä, lakeja ja periaatteita, niin kaikki tieteen ja käytännön edistysaskeleet osoittautuvat yksinkertaisesti selittämättömiksi.

Tästä johtuukin se paradoksi, että nykyaikaisen kulttuurin luonut ihmisäly pysähtyy ihmeisään oman luomuksensa edessä. Schelling on tuonut ilmi tämän »hengen» hämmästyksen. Tässä kohdin Hegelin ajatuslinja alkaa poiketa Schellingin linjasta.

Hegel katsoo, että ne säännöt, joita »henki» on tosiasiallisesti pitänyt ohjenuorana vastoin niitä kuvitelmia, joita se (ammattimaisten loogikkojen hahmossa) on luonut omasta itsestään ja tuonut esille logiikan oppikirjoissa, on mahdollista ja pitää selvittää ja esittää *käsitteen muodossa*, täysin järkipäisesti, säilyttämättä kaikkea sitä, mikä on tähän asti ollut käsittämätöntä, »intuutiolle» eli sellaiselle kyvyille, joka alusta alkaen on jotakin aivan muuta kuin ajattelu. Hegeliläisellä kysymyksenasettelulla on ollut erityinen merkitys siksi, että Hegel on ensimmäisen kerran analysoinut mahdollisimman huolellisesti kaikki logiikan tieteen peruskäsitteet, ennen kaikkea *ajattelun käsitteen*.

Ensi silmäyksellä (tästä »ensi silmäyksestä» lähdetäänkin tavallisesti lainaten se täysin kritiikitömästi arkipäiväisestä kielenkäytöstä) ajattelu esittäytyy yhtenä ihmisen subjektiivisista sielun-kyvyistä, sellaisten kykyjen rinnalla kuin aistimus, havainto, muisti, tahto jne. Ajattelulla tarkoitetaan erityislaatuista *toimintaa*, joka erotuk-

seksi käytännöstä tähtää mielteiden muuttamiseen, yksilön *tajunnassa* olevien mielikuvien muokkaukseen ja näiden mielteiden sanalliseen muotoiluun; puheessa (sanassa, termissä) ilmaistuja mielteitä kutsutaan käsitteiksi. Kun ihminen ei muuta mielteitä vaan ihmispään ulkopuolella olevia todellisia olioita, niin tätä ei enää pidetä ajatteluna vaan parhaassa tapauksessa sellaisena toimintana, joka on *sopusoinnussa ajattelun kanssa*, noudattaa ajattelun asettamia lakeja ja sääntöjä. Ajattelu samastetaan siten *mietiskelyyn*, refleksioon, ts. sellaiseen sieluntoimintaan, jonka kestäessä ihmisellä on tarkka selko siitä, mitä ja miten hän tekee, jolloin hän tajuaa kaikki ne kaavat ja säännöt, joiden mukaisesti hän toimii. Silloin logiikan ainoana tehtävänä on ymmärrettävästi pelkästään asianomaisten kaavojen ja sääntöjen järjestykseen asettaminen ja luokittaminen. Jokainen yksityinen ihminen voi itsekin havaita kyseiset säännöt ja kaavat omassa *tajunnassaan*, sillä hän on ennen logiikkaan perehtymistään pitänyt niitä täysin *tietoisesti* ohjenuorana (joskaan ei kenties järjestelmällisesti). Kuten Hegel aivan oikein huomauttaa, tällainen logiikka »ei toisi esille mitään sellaista, mitä ei voitaisi tehdä yhtä hyvin ilman sitäkin. Entinen logiikka on todella ottanut itselleen tämän tehtävän.»⁶

Edellä sanottu pätee täydessä määrin myös Kantiin. Siksi Hegel toteaaakin, että »kantilainen filosofia ei ole voinut millään tavoin vaikuttaa tieteelliseen tutkimukseen. Se jättää *kategoriat ja tavallisen tietoprosessin menetelmän täysin koskemattomiksi.*»⁷ Se on ainoastaan asettanut järjestykseen olemassaolevan tajunnan kaavat, ainoastaan koonnut ne systeemiksi (ja törmännyt tällöin siihen tosiasiaan, että erilaiset kaavat

ovat ristiriidassa keskenään). Kantilainen logiikka esittäytyy siten olemassaolevan tajunnan rehellisenä itsetilityksenä, sen systemaattisesti esitettyinä itsestään tietoisuutena, ei enempää. Tarkemmin sanottuna se on *itsetajuntaa*, esitystä siitä, mitä olemassaoleva ajattelu ajattelee omasta itsestään. Mutta niin kuin ihmistä on väärin arvioida sen perusteella, mitä ja miten hän ajattelee ja puhuu itsestään, samoin ajattelua ei voida arvioida sen itsekäsityksen perusteella. Paljon hyödyllisempää olisi katsoa, mitä ja millä tavoin se itse asiassa tekee, kenties kykenemättä selvittämään itselleen koko asiaa.

Asettaessaan näin kysymyksen Hegel osoittautui ensimmäiseksi ammattiloogikoksi, joka tietoisesti ja päättävästi hylkäsi vanhan ennakkoluulon, että ajattelu ilmenee tutkijalle ainoastaan puheen (ulkoisen tai sisäisen, suullisen tai kirjallisen puheen) muodossa. Kyseessä ei ole mikään satunnainen ennakkoluulo: ajattelu voi todellakin tarkastella itseään ikään kuin sivusta, ikään kuin itsestään eriävänä kohteena vain sikäli, mikäli se on ilmaissut, toteuttanut itsensä jossakin ulkonaisessa muodossa. Tosiaankin, vanhan logiikan tarkoittama täysin tietoinen ajattelu edellyttää kieltä, puhetta, sanaa ulkoisena ilmaisumuotonaan. Toisin sanoen nimenomaan kielen ansiosta ja kielessä ajattelu voi *tajuta* täysin toimintansa kaavat. (Tähän seikkaan viittaa jo logiikan nimi, joka johtuu kreikan sanasta »logos» = sana, puhe.) Tosin tästä eivät puhuneet ainoastaan Hegel ja hegeliläiset, vaan myös eräät Hegelin periaatteelliset vastustajat, esim. Adolf Trendelenburg, joka totesi, että perinnäinen (muodollinen) logiikka »on tiedostanut itsensä kielessä ja on monessa suhteessa itseensä syventynyttä kielioppia».⁸

Huomautettakoon sivumennen, että poikkeuksetta kaikki logiikan koulukunnat, jotka eivät ole välittäneet Hegelin vanhaan logiikkaan kohdistamasta kritiikistä, ovat tänä päivänäkin tuon ikivanhan ennakkoluulon vallassa. Uuspositivistit puolustavat sitä avomielisesti samastamalla ajattelun ilman muuta kielelliseen toimintaan ja logiikan kielianalyysiin. Hämmästyttävintä tässä kaikessa on se itsevarmuus, jolla he esittävät naiivin muinaisaikaisen ennakkoluulon 1900-luvun loogisen ajattelun uusimpana löytönä, viimeinkin maailmalle ilmoitettuna logiikan tieteellisen kehittelyn periaatteena, »tieteen logiikan» selviönä.

Kieli (puhe) ei kuitenkaan ole inhimillisen ajattelun *ainoa* empiirisesti havaittava ilmentymismuoto. Eikö ihminen ilmennä itseään *ajattelevana* olentona myös teoissaan, ympäröivän maailman reaaliossa muotoamisessa, esineiden tekemisessä? Onko niin, että ihminen esiintyy ajattelevana olentona ainoastaan puhumistapahtumassa? Kysymys on pikemminkin puhtaasti retorinen. Ajattelu, josta Hegel puhuu, ilmentää itseään ihmisten *teoissa* yhtä selvästi kuin sanoissa, termijonoissa ja puhekuvioissa. Voidaan sanoa enemmänkin: teoissaan ihminen tuo todellisen ajattelutapansa esille paljon adekvaatitsemmin kuin näitä tekoja koskevissa selostuksissaan.

Mutta jos asia kerran on näin, niin ihmisen *tekoja* ja niiden tuloksia, näiden tekojen aikaansaamia olioita, ei ainoastaan saa, vaan myös pitää tarkastella *hänen ajattelunsa ilmentyminä*, hänen ajatustensa, suunnitelmiansa ja tietoisten aikeidensa esineistymistapahtumina. Hegel vaatii alusta alkaen, että ajattelua tutkitaan *kai-kissa toteutumismuodoissaan*, ennen kaikkea ih-

mistoimissa, jotka saavat aikaan olioita ja tapahtumia. Ajattelu ei osoita voimaansa ja toiminnallisuuttaan ainoastaan puhunnassa, vaan myös kulttuurin, inhimillisen sivilisaation esineellisen ulkokuoren, koko »epäorgaanisen ihmisruumiin» (Marx) suurisuuntaisessa luomistapah- tumassa, joka sulkee piiriinsä työkalut ja kuvapatsaat, verstaat ja temppelit, tehtaat ja valtionlaitokset, poliittiset järjestöt ja lainsäädännön.

Juuri tämä seikka antaakin Hegelille aiheen tarkastella logiikan sisällä tajunnan, *ihmisyksilön psyyken ulkopuolella olevien* olioiden objektii- visia määreitä, vieläpä täysin riippumattomina tästä psyykestä. Mitään mystistä tai idealistista ei siinä toistaiseksi ole: kysymys on ajattelevan ihmisen toiminnan aikaansaamien olioiden muo- doista (»määreistä»), ts. ihmistoiminnan luonnon- aineksessa toteuttamista, siihen »sijoittamista» ajatusmuodoista. Niinpä talo koetaan kiveen puettuna arkkitehdin suunnitelmana, kone me- talliin valettuna insinöörin ajatuksena jne. ja sivilisaation koko valtava esineellinen ruumis »ajatteluna toisinolemisessaan», aistimellis-esi- neellisessä toteutuksessaan. Vastaavasti ihmis- kunnan historiaa kokonaisuudessaan tarkastel- laan ajatusvoiman »ulkonaisena paljastumispro- sessina», ihmisen ideain, käsitteiden, mielteiden, suunnitelmien ja päämäärien toteutumisproses- sina, *logiikan* eli tarkoitusperäisen ihmistoimin- nan kaavojen *esineistymisenä*.

Se että ajattelua pyritään ymmärtämään ja erittelemään huolellisesti tästä näkökulmasta (tutkimaan »toimivaa puolta», kuten Marx il- maisee asian Teeseissään Feuerbachista), ei vielä ole idealismia. Voidaan sanoa enemmänkin: tätä tietä kulkeva logiikka ottaa ratkaisevan

askeleen kohti todellista — »viisasta» — materialismia, kohti sen tosiseikan ymmärtämistä, että poikkeuksetta kaikki loogiset muodot ovat ihmistajunnassa heijastuneita ja käytännön vuosituhansien saatossa testaamia ajattelun ulkopuolisen todellisuuden yleisiä kehitysmuotoja. Tarkastellessaan ajattelua paitsi sen sanallisessa ilmaisumuodossa myös sen esineistymisprosesissa Hegel ei suinkaan astu ulos *ajattelun* analyysin puitteista, *logiikaksi* nimitetyn erityistieteen tutkimuskohteen puitteista. Hän yksinkertaisesti tuo tarkastelun piiriin ajattelun kehitystapahtuman sen reaalisen vaiheen, jota ymmärtämättä logiikka ei ole voinut tulla oikeaksi tieteeksi.

Hegelin kannalta katsoen ajatuksen muotojen ja lakien todellisena perustana on vain yleisissä ja välttämättömissä momenteissaan ymmärretty *ihmiskunnan älyllisen kehityksen* historiallinen prosessi kokonaisuudessaan. Logiikan tutkimuskohdetta eivät muodosta enää jokaisessa yksilöllisessä tietoisuudessa esiintyvät ja kaikille yksilöllisille tietoisuuksille yhteiset abstraktisesti yhtäläiset kaavat, vaan ihmisten kollektiivisesti luoma *tieteen ja tekniikan historia*, prosessi, joka on täysin riippumaton erillisen yksilön tahdosta ja tajunnasta, vaikka se toteutuukin jokaisessa renkaassaan juuri yksilöiden tietoisien toiminnan kautta. Hegelin mukaan tämä prosessi sisältää yhtenä vaiheenaan myös ajatuksen toteuttamisaktin esineellisessä toiminnossa ja — toiminnon kautta — tajunnan ulkopuolella olevien olioiden ja tapahtumien muodoissa. Hegel on tässä Leniniä lainatakseeni »tullut **aivan lähelle materialismia**»⁹.

Tarkastelemalla ajattelua todellisena produktiivisena tapahtumana, joka ei ilmene ainoastaan

sanojen liikehtimisessä vaan myös olioiden muuttumisessa, Hegel saattoi ensi kerran logiikan historiassa asettaa tehtäväkseen ajatusmuotojen nimenomaisen analyysin eli ajattelun analyysin muodon kannalta. Paradoksaalia kyllä ennen häntä tätä tehtävää ei ollut asetettu eikä voitukaan asettaa. Todettakoon ohimennen, että Marx kiinnitti huomiota tähän seikkaan Pääomassaan: »Ei ole ihme, että asian aineelliseen puoleen viehtyneiltä taloustieteilijöiltä on jäänyt huomaamatta suhteellisen arvonilmaisun muodollinen koostumus, kun ammattiloogikot eivät ennen Hegeliä tulleet kiinnittäneeksi huomiota edes arvostelma- ja päätelmäkuvioiden muodolliseen koostumukseen.»¹⁰

Ennen Hegeliä loogikot panivat todella merkille vain ulkonaisia kaavoja, joissa loogiset toiminnot, arvostelmat ja päätelmät, esiintyvät *puheessa*, ts. yleismielteitä tarkoittavien *termien* yhdistämiskaavoja. Näissä kuvioissa ilmaistu looginen muoto, kategoria, jäi tutkimuspiirin ulkopuolelle, käsitys tästä muodosta yksinkertaisesti lainattiin metafysiikasta, ontologiasta. Samoin kävi Kantillekin, vaikka hän näkikin kategorioissa nimenomaan *arvostelmien* (»objektii-visesti pätevien» arvostelmien) *periaatteet*.

Koska Marxin tarkoittama looginen muoto oli ymmärretty toimintamuodoksi, joka toteutui yhtä hyvin sekä sanojen (termien) liikkeessä että ajattelevan olennon käsittelemien olioiden liikkeessä, niin vasta tässä vaiheessa kävi ensi kerran mahdolliseksi analysoida nimenomaisesti tämä muoto *sellaisenaan* abstrahoituen sen erityisistä ilmauksista jossakin erikoisaineksessa (mm. niistä, jotka liittyvät kyseisen muodon spesifiseen toteutumiseen kielen aineksessa).

»Logoksessa», järjessä on ilmaistuna yhtäläises-

ti Sage und Sache'n,¹¹ puheen ja asian, looginen ulottuvuus (erotukseksi psykologis-fenomenologisesta ulottuvuudesta). (Tämä on muuten Hegelille varsin tunnusomainen sanaleikki, joka väläyttää kuitenkin sanojen ilmaisemien mielteiden synty-yhteyttä. »Sage» merkitsee 'sanominen', mistä johtuu sellainen merkitys kuin 'taru', 'satu'; »Sache» on ytimekäs sana, joka ei tarkoita niinkään yksityistä aistein havaittavaa esinettä kuin asian ydintä, asiaintilaa, asioiden (olioiden) tosiasiallista tilaa.) Logiikan tieteessä Hegel käyttää tätä etymologiaa hyväkseen ilmaistakseen erään hyvin tärkeän ajatusvivahduksen, joka Leninin — materialismin kannalta — tulkitsemana kuuluu seuraavasti: »'Sisällön joutuessa täten loogiseen tarkasteluun' objektiksi asettuu ei Dinge, vaan die Sache, der Begriff der Dinge (ei oliot, vaan asiasisältö, olioiden käsite.— *Toim.*) ei oliot, vaan niiden liikunnan lait, materialistisesti.»¹²

Yleisessä muodossaan tarkasteltuna ajattelevan olennon toimintana ajattelu ilmaistaan niissä skeemoissaan ja momenteissaan, jotka pysyvät *invariantteina* riippumatta siitä, missä erikoisaineksessa tämä toiminta kulloinkin tapahtuu ja minkä tuotteen se kulloisessakin tapauksessa saa aikaan. Hegeliläiselle katsantokannalle on aivan samantekevää, missä ajatustoiminta on toteutunut tai toteutuu: artikulaation synnyttämässä ilmavärähdyksissä ja niiden merkkivastineissa vai missä tahansa toisessa luonnonaineksessa: »Kaikissa ihmisen havainnoissa on mukana ajattelua; ajattelu esiintyy niin ikään yleisenä kaikissa mielteissä, muistoissa ja yleensä kaikessa henkisessä toiminnassa, jokaisessa tahtomuksessa, halussa jne. Ne kaikki ovat ajattelun spesifikaatioita. Jos me käsitämme ajattelun näin, se

joutuu kokonaan toiseen valoon kuin jos me sanoisimme: meillä on ajatuskyky muiden kykyjen kuten havainnon, mieltämisen, tahtomisen ym. rinnalla.»¹³

Sen vuoksi kaikkia ajattelevan olennon toiminnassa, mm. havainto- ja mielleainekseen kohdistuvassa toiminnassa, hahmottuvia universaalisia kaavoja tulee tarkastella ajattelun loogisina parametreina siinä missä ajattelun kielellisiäkin ilmaisukaavoja, vanhan logiikan tuntemia kuvioita. Ajattelu sanan laajassa mielessä eli toimintana, joka muuttaa sanoissa ilmaistuja ulkomaailman hahmoja yleensä (eikä sanoja sinänsä), ajattelu, joka »toimii kaikessa inhimillisessä ja antaa kaikelle inhimilliselle sen inhimillisyyden»¹⁴, kykynä, joka luo tietoa kaikissa muodoissa, mm. havaittavien hahmojen muodossa, ja joka »tunkee niiden lävitse», eikä pelkästään yksilöpsykologisena sanojen käsittelytoimituksena onkin logiikan, ajattelua käsittelevän tieteen, tutkimuskohde.

Nimenomaan ajattelulle kuuluu inhimillinen »tunteiden, havaintojen, kuvien, mielteiden, päämäärien, velvollisuuksien ym. sekä ajatusten ja käsitteiden *määreellisyys*»¹⁵ (Hegel käyttää tässä sanontaa »käsitteet ja ajatukset» vanhan, puhtaasti muodollisen logiikan tarkoittamassa mielessä). Ajattelu yleensä siis »ei esiinny aluksi *ajatuksen muodossa*, vaan tunteena (Gefühl), havaintona ja mielteenä, so. *muotoina*, jotka tulee erottaa ajattelusta *muotona*.»¹⁶ Ajatusmuoto sellaisenaan esittäytyy meille vasta *ajatteluun kohdistuvassa ajattelussa*, logiikassa.

Ennen kuin ihminen alkaa ajatella *ajattelua*, hänen täytyy jo *ajatella*, jos kohta tajuamatta vielä niitä loogisia kaavoja ja kategorioita, joiden puitteissa hänen ajatteluprosessinsa tapah-

tuu, mutta toteuttaen jo niitä tieteen, tekniikan, siveellisyyden ym. konkreettisten ajatusten ja käsitteiden muodossa. Näin ollen ajattelu toteutuu aluksi toimintana kaikessa ulkoisten ilmentymiensä moninaisuudessa. Ajatusmuoto on tässä vielä »uppoutuneena» konkreettisten ajatusten, aistimellisten kuvien ja mielteiden ainekseen, se on »kumoutuneena» niissä ja on sen vuoksi tietoista ajattelua vastassa ulkokohtaisen todellisuuden muotona. Toisin sanoen ajatteleva olento ei alun perin suinkaan koe ajattelua ja ajatusmuotoja oman toimintansa (»itseytensä», *das Selbst*) muodoiksi, vaan tämän toiminnan aikaansaaman *tuotteen* kuten konkreettisen tiedon, kuvien ja käsitteiden, havainnon ja mielteiden muodoiksi, työkalujen, koneiden, valtioiden yms. sekä tiedostettujen päämäärien, mielitekojen, tahtomusten yms. muodoiksi.

Ajatus ei voi »nähdä» itseään suoraan muuten kuin peilailemalla itseään omissa luomuksissaan, ulkokohtaisessa maailmassa *sellaisena kuin me tiedämme sen ajatustoiminnan ansiosta*. Näin ollen logiikassa esiintyvä ajattelu on sitä samaa ajattelua, joka on toteuttanut itsensä maailmaa koskevan tiedon, tieteen, tekniikan, taiteen ja siveellisyyden muodossa. Silti *muodoltaan* ne eivät ole läheskään yhtä ja samaa. Sillä »on eri asia omata sellaisia ajatuksen *määrittämiä* ja *läpitunkemia* tunteita ja mielteitä ja eri asia omata *ajatuksia niistä*»¹⁷.

Piittaamattomuus tästä tavattoman tärkeästä erottelusta johti vanhan logiikan kahtalaiseen erehdykseen. Toisaalta tämä logiikka määritteli ajattelun vain »yhdeksi yksilön subjektiivisista sielunkyvyistä» ja asetti näin käsitettyä ajattelua vastaan koko »havainnon, mieltämisen ja tahdon» alueen jonakin sellaisena, joka on ajat-

telun ulkopuolella ja jolla ei ole mitään yhteistä tämän kanssa, ajattelun ulkopuolella olevana refleksion kohteena. Toisaalta taas vanha logiikka, joka ei erottanut ajatusvoiman kahta mainittua ilmentymää *muodon osalta*, ei voinut myöskään sanoa, missä suhteessa *ajatusmuoto* sellaisenaan (itsessään ja itseään varten, an und für sich) eroaa havainnon ja mieltämisen muodosta, johon se alun perin pukeutuu ja naamioituu; kyseinen logiikka sekoitti nämä muodot yhteen toisiinsa: luuli käsittemuotoa havaintomuodoksi ja päinvastoin.

Tästä johtuikin, että vanha logiikka tarkasteli *käsitteen* nimikkeen alla pelkkää *mielletä*, sikäli kuin tämä oli ilmaistu puheessa, termissä, ts. tajuntaan puheen avulla tallennettua havaintokuvaa. Se tavoitti käsitteen vain siltä puolelta, jolta se ei todellakaan millään lailla eroa puheessa ilmaistusta mielteestä tai havaintokuvasta, vain sen abstraktisesti yleisen puolelta, joka tosiaan on ominaista yhtä hyvin käsitteelle kuin mielteellekin. Niin kävikin, että vanha logiikka luuli spesifiseksi käsittemuodoksi *abstraktisen identiteetin*, *abstraktisen yleisyyden* muotoa. Tämän vuoksi se saattoikin korottaa identtisuuden lain ja määrittämiä koskevan ristiriidan kiellon ajattelun ehdottomiksi perusperiaatteiksi, sen muotokriteereiksi.

Tälle käsityskannalle pysähtyikin Kant, joka tarkoitti käsitteellä *jokaista yleismiellettä*, sikäli kuin tämä on ilmaistu termissä. Tästä johtui hänen määritelmänsä: »Käsite... on yleismielle tai mielle siitä, mikä on yhteistä useille objekteille, siis mielle, joka voi sisältyä eri objekteihin».¹⁸

Hegel taas vaatii *käsitteen ja käsitteellisen ajattelun ongelman* vakavampaa ja syvällisempää ratkaisua. Hän tarkoittaa käsitteellä lähinnä

todellista asiasisällön *käsittämistä* eikä pelkää minkä tahansa yleisen, havaintokohteiden minkä tahansa yhtäläisyyden ilmaisua. Käsitteessä tulee esille olion todellinen luonne eikä olion yhtäläisyys muiden olioiden kanssa, joten käsitteen täytyy ilmaista paitsi abstraktinen yleisyys (tämä on vain yksi käsitteen momentti, joka on sillä yhteisenä mielteen kanssa) myös käsitteen objektin *erityisyys*. Tämän vuoksi käsitteen muodoksi osoittautuu yleisyyden ja erityisyyden dialektinen ykseys, joka *paljastuu* moninaisten arvostelma- ja päätelmämuotojen kautta ja tulee ilmi arvostelmassa. Ei ole ihme, että jokainen arvostelma rikkoo abstraktisen identtisyyden muodon, se on tämän muodon kouraantuntuvaa *kieltämistä*. Sen muoto on »A on B (ts. ei-A)».

Hegel pitää tarkoin erillään yleisyyden, joka dialektisesti mahduttaa itseensä, omiin määrittäksiinsä myös erityisen ja yksityisen koko rikkauden, ja pelkän abstraktisen yleisyyden, kaikkien tietyn lajin yksityisolioiden yhtäläisyyden. Yleinen *käsite* ilmaisee yksityisolioiden synnyn, kehityksen ja häviön *todellisen lain*. Tämä on jo aivan toinen näkökulma käsitteeseen, paljon oikeampi ja syvällisempi näkemys, sillä, kuten Hegel osoittaa lukuisten esimerkkien valossa, todellinen laki (yksityisolion immanentti luonne) ei läheskään aina esiinny ilmiöiden pinnalla pelkän yhtäläisyyden, yhteisen tunnusmerkin muodossa, identtisyyden muodossa. Jos asia olisi näin, niin mitään tiedettä ei tarvittaisikaan. Empiirisesti yleisten tunnusmerkkien toteaminen kaikkialla, missä ne tulevat eteen, ei ole työ eikä mikään. Ajattelun tehtävä on aivan toisaalla.

Hegelin logiikan keskeisenä käsitteenä on sen

vuoksi *konkreettisesti yleinen*, jonka eroavuutta mieltämisen alueella esiintyvistä pelkästä abstraktisesta yleisyydestä Hegel valaisee loistavasti kuuluisassa pamfletissaan Kuka ajattelee abstraktisesti? Abstraktinen ajattelu merkitsee sitä, että alistutaan orjallisesti yleisten sananparsien ja klišeiden, yksipuolisten ja laihojen määritysten valtaan, että reaalisissa, aistein havaittavissa olioissa nähdään vain murtoosa niiden todellisesta sisällöstä, vain ne olioiden määritykset, jotka ovat jo »jähmettyneet» tajuntaan ja toimivat siinä valmiina, kivettyneinä kaavoina. Tästä johtuu yleisten sananparsien »taikavoima»: ne erottavat todellisuuden ajattelevasta ihmisestä, sen sijaan että olisivat sen ilmaisumuoto.

Vasta näin tulkitusta logiikasta tuleekin *moninaisuudessa ilmenevään ykseyteen* kohdistuvan tiedostuksen todellinen logiikka eikä valmiiden mielteiden käsittelykaava, kriittisen ja itsekriittisen ajattelun logiikka eikä arkisten mielteiden epäkriittisen luokittelun ja turhantarkan systematisoinnin keino.

Lähdettyään liikkeelle tämäntapaisista edellytyksistä Hegel päätyy siihen tulokseen, että todellinen ajattelu tapahtuu toisissa muodoissa ja on toisten lakien alainen kuin ne, joita olemassaoleva logiikka pitää ajattelun ainoina määrityksinä. On ilmeistä, että ajattelua tulee tutkia kollektiivisena toimintana, yhteistoimintana, jossa tietoisien ajattelun kaavoja noudattava yksilö täyttää vain osatehtäviä. Niitä täyttäessään hänen on kuitenkin pakko suorittaa alituiseen toimintoja, jotka eivät millään tahdo mahtua tavanomaisen logiikan puitteisiin. Ollessaan mukana yhteistoiminnassa yksilö on koko ajan *yleisen ajattelun* muotojen ja lakien

alainen, vaikka hän ei tajuakaan niitä tästä näkökulmasta. Tästä johtuukin se nurinkurisuus, että todelliset ajatusmuodot ja -lait koetaan jonkinlaiseksi *ulkoiseksi pakoksi*, toimintojen *epäloogiseksi* määräytymiseksi pelkästään sillä perusteella, että niitä ei vielä ole todettu ja tiedostettu logiikassa, laillistettu loogisissa tutkielmissa.

On helppo havaita, että Hegel kritisoi perinteistä logiikkaa ja sen mukaista ajattelua sillä samalla »immanentilla tavalla», joka on yksi hänen pääsaavutuksistaan. Hän ei nimittäin aseta logiikan väitteiden, sääntöjen ja periaatteiden vastakohtaksi mitään muita — vastakkaisia — väitteitä, sääntöjä ja periaatteita, vaan sen omien periaatteiden käytännöllisen toteutumisprosessin todellisessa ajattelussa. Hän näyttää logiikalle sen omaa kuvaa ja osoittaa niitä logiikan kasvopiirteitä, joita se ei mielellään huomaa eikä tiedosta. Hegel vaatii logiikan mukaiselta ajattelulta vain yhtä, nimittäin tinkimätöntä johdonmukaisuutta ja rohkeutta asetettujen periaatteiden noudattamisessa. Ja hän osoittaa, että juuri periaatteiden johdonmukainen noudattaminen (eikä poikkeaminen niistä) johtaa vääjäämättömästi niiden *kieltämiseen* yksipuolisina, epätäydellisinä ja abstraktisina periaatteina.

Kyseessä on se sama ymmärryksen kritiikki itse ymmärryksen kannalta, jonka Kant pani alkuun. Tämä ymmärryksen ja sitä kuvaavan logiikan kritiikki (itsekritiikki) johtaa oivalukseen, että »dialektiikka kuuluu ajattelun luonteeseen, että ajattelun täytyy ymmärryksenä kieltää itsensä, ajautua ristiriitaan»¹⁹. Oikeastaan jo Kant päätyi samanlaiseen tulokseen. Kun ennen häntä logiikka saattoi olla epäkriittinen

itseään kohtaan *tietämättömyyttään*, niin nyt se voi säilyttää heikentyneet asemansa vain kääntymällä täysin tietoisesti pois sille vastenmielisistä asioista, vain tulemalla *tietoisesti epäkriittiseksi* itseään kohtaan.

Kantilaisen logiikan historiallisesti väistämätön vika on siinä, että vaikka tämä logiikka on pikkutarkasti skematisoinut ja kuvannut sen ajattelutavan, joka johtaa jokaiseen käsitteeseen sisältyvien ristiriitojen toteamiseen ja kärkekkääseen muotoiluun, niin se ei kuitenkaan ole osoittanut, miten nämä ristiriidat voidaan ja tulee ratkaista *loogisesti* säilyttämättä tätä vaikeaa tehtävää »käytännölliselle järjelle», »moraalipostulaateille» ym. logiikan ulkopuolella oleville tekijöille ja kyvyille. Hegel taas näkee Kantin, Fichten ja Schellingin teosten jälkeen logiikan eteen nousseen päätehtävän juuri siinä, että löydetään, selvitetään ja osoitetaan ajattelulle tapa ratkaista viisaasti ja konkreettisesti ne ristiriidat, joihin ajattelu väistämättä ajautuu, mikäli se pitää tietoisesti ohjenuorana perinteistä, puhtaasti muodollista logiikkaa. Tässä ilmeneekin hegeliläisen ajattelun- ja logiikan-käsityksen todellinen eroavuus kaikista aikaisemmista käsityksistä.

Kun vanha logiikka törmää loogiseen ristiriitaan, jonka se itse on synnyttänyt juuri siksi, että on pyrkinyt noudattamaan mahdollisimman tiukasti omia periaatteitaan, se aina perään-tyy, vetäytyy takaisin analysoidakseen ajatuksen tähänastisen liikkeen, josta se koettaa aina löytää ristiriitaan johtaneen virheen tai epätarkkuuden. Ristiriita muodostuu siten muodollisloogiselle ajattelulle ylipääsemättömäksi esteeksi, joka tekee mahdottomaksi ajatuksen etenemisen kohti asiasisällön konkreettista analyysia. Tästä

johtuukin, että »kun ajattelu on kadottanut toivonsa ratkaista *omin* avuin ristiriita, johon se on saattanut itsensä, se palaa takaisin niihin ratkaisuihin ja rauhoituksiin, jotka henki on saavuttanut muissa muodoissaan»²⁰. Toisin ei voi ollakaan, koska ristiriita ei aiheudu virheestä: mitään virhettä ei tähänastisesta ajattelusta ole voitu löytää. On pakko mennä yhä kauemmas taaksepäin, pelkän havainnon, aistimusperäisen mieltämisen ja esteettisen näkemyksen alueelle, ts. alemmanasteisten (ajattelun rinnalla) tajunnan muotojen alueelle, missä ristiriitaa ei todellakaan ole siitä yksinkertaisesta syystä, ettei sitä vielä ole saatu esiin ja ilmaistu selkeästi tarkassa käsitelmäärityksessä ja kielessä... (Tietysti on aina hyvä käydä läpi aikaisempi päätteilyn kulku ja tarkastaa, eikö siinä ole muodollista virhettä. Sellaistakin sattuu ja aika usein. Tässä yhteydessä muodollisen logiikan suositukset ovat täysin mielekkäitä ja arvokkaita. Tarkastuksessa voi käydä ilmi, että looginen ristiriita johtuu pelkästään virheestä tai huolimattomuudesta. Tätä tapausta Hegel ei tietenkään kiellä. Kantin tavoin hän tarkoittaa vain niitä antinomioita, jotka syntyvät ajattelussa muodollisesti täysin »oikean» ja moitteettoman päättelyn tuloksena.)

Hegelin mielestä ristiriitaa ei pidä ainoastaan paljastaa, vaan myös ratkaista. Sen ratkaiseminen kuuluu sille samalle loogiselle ajattelulle, joka on saanut sen esiin käsitelmäärityksiä kehitellessään.

Hegel selittää loogisten ristiriitojen alkupe-
rää ja ratkaisutapaa toisin kuin Kant. Hän on samaa mieltä Kantin kanssa siitä, että ristiriidat eivät synny suinkaan joidenkin ajattelevien yksilöiden huolimattomuudesta tai leväperäisyydestä. Mutta toisin kuin Kant hän tajuaa, että

ristiriidat voivat ja niiden täytyy ratketa, että niiden ei tarvitse jähmettyä ainiaaksi antinomioiden muotoon. Kuitenkin voidakseen ratkaista ristiriidat ajattelun on etukäteen tuotava ne selkeästi ja kärjekkäästi esille nimenomaan antinomioina, *loogisina* ristiriitoina, määrityksissä esiintyvänä *todellisina* eikä kuviteltuina ristiriitoina.

Sitä taas ei perinteinen logiikka opeta, vieläpä suoranaisesti estää sen oppimista. Tämä logiikka tekee sen resepteihin luottavan ajattelun sokeaksi ja kritiikittömäksi, se totuttaa tätä pitämään kiinni dogmeista, abstraktisista »ristiriidattomista» teeseistä. Hegel määrittelee vanhan, muodollisen logiikan täydellä syyllä *dogmaattiseksi logiikaksi*, itsessään dogmaattisesti ristiriidattomien määritysjärjestelmien konstruoimisen logiikaksi. Tästä »ristiriidattomuudesta» joudutaan kuitenkin maksamaan liian korkea hinta, sillä tällä tavoin rakennettu järjestelmä on kirkuvassa ristiriidassa muiden yhtä »loogisten» ja vaatelioiden järjestelmien kanssa. Tässä tulee ilmi vielä syvällisempi ristiriita todellisuuden ja totuuden konkreettisen kokonaisuuden kanssa. Sopusointuisinkin dogmaattinen järjestelmä sortuu ennemmin tai myöhemmin tähän ristiriitaan.

Dialektiikka onkin Hegelin mukaan se ajattelun muoto (tai menetelmä, skeema), joka käsittää sekä ristiriitojen toteamisen että niiden ratkaisemisen saman esineen järkiperäisen tiedostuksen korkeammassa vaiheessa, jolloin asiasältöä tutkitaan edelleen entistä syvällisemmin, ts. kehitetään tiedettä, tekniikkaa ja »siveellisyttä», koko sitä aluetta, josta Hegel käyttää nimitystä »objektiivinen henki».

Tällainen käsitys aiheuttaa heti alussa raken-

teellisiä muutoksia koko logiikanjärjestelmään. Kun Kantilla »dialektiikka» oli vain logiikan (ymmärryksen ja järjen muotoja koskevan opin) kolmas, viimeinen osa, jossa oikeastaan todettiin teoreettisen tiedon loogisesti ratkaisemattomat antinomat, niin Hegelillä asia joutuu kokonaan toiseen valoon. Loogisen alue jakautuu hänellä kolmeen osa-alueeseen eli ulottuvuuteen, siinä erottautuu kolme puolta:

- 1) abstraktinen eli ymmärryksellinen,
- 2) dialektinen eli negatiivisesti järjellinen ja
- 3) spekulatiivinen eli positiivisesti järjellinen.

Hegel korostaa nimenomaisesti, että mainitut kolme puolta eivät missään tapauksessa »muodosta kolmea logiikan osaa, vaan ovat *kaiken loogisesti reaalin*, ts. jokaisen käsitteen tai yleensä kaiken toden *momentteja*»²¹.

Ajattelun empiirisessä historiassa (samoin kuin ajattelun jokaisessa historiallisessa vaiheessa) nämä kolme puolta esiintyvät alituisen joko kolmen peräkkäisen »muodostuman» tai kolmen erilaisen ja rinnakkain olevan logiikanjärjestelmän hahmossa. Siitä johtuu kuvitelma, että ne ovat muka esitettävissä logiikan kolmena eri jaksonea (tai »osana»), jotka seuraavat toinen toistaan.

Logiikkaa kokonaisuudessaan on kuitenkin mahdotonta saada liittämällä yksinkertaisesti yhteen mainitut kolme puolta, joista jokainen otetaan samassa asussa, johon se on saatettu ajattelun historiassa. Siihen tarvitaan kaikkien kolmen aspektin kriittistä muokkaamista korkeampien, historiallisesti vasta myöhemmin saavutettujen, periaatteiden kannalta. Hegel luonnehtii Logiikkaan mukaan otettavia loogisen ajattelun kolmea »momenttia» seuraavasti: 1) »*Ymmärryksenä* ajattelu pysyy kiinteässä mää-

reellisyydessä ja sen eroavuudessa muista määreellisyyksistä; se pitää tätä rajoittunutta abstraktiota itsenäisenä olevana (für sich bestehend und seiend).»²² Tämän ajatustoiminnan »momentin» yksityisenä (eristyneenä) historiallisena toteutumana on *dogmatismi* ja sen loogisteoreettisena itsestä tietoisuutena »yleinen», ts. puhtaasti muodollinen logiikka.

2) »*Dialektinen* momentti merkitsee, että tällaiset äärelliset määritykset kumoavat itsensä ja muuttuvat vastakohtakseen.»²³ Historiallisesti tämä momentti ilmenee *skeptisminä*, ts. olotilana, jolloin ajattelu ei hämmennyksissään osaa valita vastakkaisten, toisiaan provosoivien yhtä »loogisten» dogmaattisten järjestelmien välillä, asettaa toista toisen edelle. Skeptismin vaihetta vastaava looginen itsetajunta on kiteytynyt kantilaiseksi käsitykseksi dialektiikasta dogmaattisten järjestelmien välisten antinomoiden ratkaisemattomuustilana. Skeptisismi (Kantin tyylinen »negatiivinen dialektiikka») on historiallisesti ja asiallisesti dogmatismien yläpuolella, sillä ymmärrykseen sisältyvä dialektiikka on tässä jo *tiedostettu*, se ei ole ainoastaan »itsessään» vaan myös »itseään varten».

3) »*Spekulatiivinen* eli *positiivisesti järjellinen* momentti tavoittaa määritysten ykseyden niiden vastakohtaisuudessa, sen *myönteisen* (das Affirmative), joka sisältyy niiden ratkeamiseen ja niiden muuttumiseen.»²⁴ Viimeksi mainitun momentin systemaattisessa kehittälyssä ja kahden ensimmäisen momentin kriittisessä tarkastelussa kolmannen momentin kannalta Hegel näkee logiikan ajankohtaisen tehtävän ja siis myös teoksensa varsinaisen tehtävän ja tarkoituksen.

Niin pian kuin kyseiset momentit tajutaan kriittisesti vasta tässä vaiheessa selvitettyjen

periaatteiden valossa, ne lakkaavat olemasta logiikan itsenäisiä osia ja muuttuvat saman loogisen järjestelmän kolmeksi abstraktiseksi ulottuvuudeksi. Silloin syntyy logiikka, jota noudattaen ajattelu tulee jo täydessä määrin itsekriittiseksi eikä enää ole vaarassa vajota dogmatismiin tylsyyteen enempää kuin skeptisen puolueettomuuskannan hedelmättömyyteenkään.

Tästä johtuu myös logiikan ulkonainen, muodollinen jako 1) oppiin olemisesta, 2) oppiin olemuksesta ja 3) oppiin käsitteestä ja ideasta.

Logiikan jako objektiiviseen logiikkaan (kaksi ensimmäistä osa-aluetta) ja subjektiiviseen logiikkaan näyttää ensi silmäyksellä lankeavan yhteen filosofian vanhan jaon kanssa, jonka mukaan erotetaan toisistaan ontologia ja varsinainen logiikka. Hegel tähdentää kuitenkin, että tällainen jako olisi varsin epätarkka ja sovinnainen, koska logiikassa »subjektiivisen ja objektiivisen välinen vastakohtaisuus (sen tavanomaisessa merkityksessä) raukeaa»²⁵.

Hegelin kanta tähän kysymykseen vaatii taaskin tarkkaa selvitystä, koska Hegelin käsitystä logiikasta ja sen tutkimuskohteesta on tähän asti kritisoitu useimmiten pinnallisesti väittämällä, että hegeliläinen kanta *sivuuuttaa* subjektiivisen ja objektiivisen (ajattelun ja olemisen) välisen vastakohtaisuuden ja tämän vuoksi muka esittää sofistisesti varsinaiset loogiset ajatuskaavat ajattelun ulkopuolisten olioiden ontologisina määrityksinä ja kääntäen ajattelun ulkopuolisen todellisuuden yleiset määritykset loogisen prosessin kaavoina. Se syyllistyy muka kahteen syntiin: toisaalta se hypostatsoi loogiset muodot, toisaalta taas logisoi todellisuuden.

Jos hegeliläisyyden perisyntinä olisi todellakin pelkästään naiivi kykenemättömyys nähdä

ajattelun ja todellisuuden, käsitteen ja sen esi-
neen välinen vastakohtaisuus, niin kantilainen
dualismi olisi filosofisen viisauden korkein huip-
pu. Itse asiassa Hegelin »erehdys» ei ole lähes-
kään niin yksinkertainen, eikä sitä suinkaan
voida kuitata edellä esitetyllä arvioinnilla. Ta-
junnan ulkopuolisen oliomaailman ja ajatus-
maailman (ajattelussa, tieteessä, *käsitteessä* esiin-
tyvän maailman) erilaisuuden ja, mikä on vielä
tärkeämpää, niiden välisen ristiriidan (vasta-
kohtaisuuden) Hegel näki ja tajusi paljon selvem-
min kuin hänen naiivit kantilaiset kriitikonsa.
Joka tapauksessa hän piti tätä vastakohtaisuutta
logiikalle paljon merkityksellisempänä kuin kaik-
ki positivistit yhteensä (jotka logiikassa samas-
tavat nimenomaisesti käsitteen ja käsitteen esi-
neen).

Asian ydin on aivan toisaalla. Hegelin näkemys
johtuu siitä, miten hän käsittää ajattelun ja siis
ratkaisee kysymyksen ajattelun suhteesta olio-
iden maailmaan.

Tämä selittää, miksi Hegel muotoillessaan
ohjelmaa logiikan kriittiseksi uudistamiseksi tie-
teenä asettaa tehtäväksi saattaa logiikka (ts.
ajattelun tietoisuus oman toimintansa yleisistä
kaavoista) sopusointuun sen reaalisen tutkimus-
kohteen, nimittäin todellisen ajattelun, reaali-
sesti yleisten ajatusmuotojen ja -lakien kanssa.

Nämä muodot ja lait eivät esiinny ajattelussa
ainoastaan — eivätkä niinkään paljon — *tietoisen*
ajattelun kaavoina ja sääntöinä, vaan *objektii-
visen* ajattelun yleisinä kaavoina. Tämä ajattelu
ei todellistu niinkään subjektiivisena sieluntoi-
mintona kuin tiedettä, tekniikkaa ja siveellisyyt-
tä luovana tuottavana prosessina.

Puolustaessaan näin ymmärrettyä loogisten
muotojen objektiivisuutta Hegel on tietysti

monessa suhteessa oikeassa. Hänen loogisen subjektiivis-idealistiseen tulkintaan (Hume, Kant, Fichte) kohdistamansa kritiikki on ajan-kohtaista monia heidän nykyisiä seuraajiaan, mm. uuspositivisteja, vastaan taisteltaessa. Sosiaalisina muodostumina tiede ja tekniikka (»tiedon esineistynyt voima», kuten Marx sen määrittelee) ovat olemassa ja kehittyvät tietysti yksilöllisen tajunnan ulkopuolella. Muunlaista tajuntaa taas ei Hegelin mukaan ole eikä voi ollakaan. Tieteen ja tekniikan kehityksen loogiset muodot ovat todellakin yksilön tajuntaa ja tahtoa vastassa hänen yksilöllisten toimintojensa täysin objektiivisina, vieläpä *ulkoapäin määrättyinä* puitteina. »Näiden määritelmien mukaan ajatuksia voidaan sanoa *objektiivisiksi* ajatuksiksi. Niihin on luettava myös muodot, joita tarkastellaan ennen muuta tavanomaisessa logiikassa ja joita tavallisesti pidetään ainoastaan *tietoisen* ajattelun muotoina. *Logiikka* lankeaa siten yhteen *metafysiikan, ajatuksissa tajuttavia olioita käsittelevän* tieteen kanssa...»²⁶ sanoo Hegel.

Tällaisessa näkemyksessä ajatusmuotojen objektiivisuudesta ei tietysti vielä ole rahtuakaan spesifisesti hegeliläistä, so. *objektiivista*, idealismia. Hegeliä ei voida moittia myöskään siitä, että hänen tulkintansa avartaisi luvattomasti logiikan tutkimuskohteen rajoja niin paljon, että logiikan tutkimuspiiriin joutuvat sekä ajattelu että oliot. *Olioista sellaisinaan* Hegel (sen paremmin kuin Kantkaan) ei ylipäänsä puhu; hän tarkoittaa yksinomaan *ajatuksissa tajuttavia* olioita. Juuri tässä mielessä Hegel väittääkin, että »logiikassa ajatukset ymmärretään siten, että niillä ei ole mitään muuta sisältöä kuin ajattelulle itselleen kuuluva ja sen esille tuoma sisältö»²⁷.

Toisin sanoen logiikka ei tarkoita olioita, vaan ajatustoiminnan asettamia *olioiden määrityksiä*, so. *tieteellisiä* määrityksiä.

Näin ollen Hegel pysyttelee puhtaan ajattelun tarkastelun puitteissa paljon tiukemmin ja johdonmukaisemmin kuin aikaisempi logiikka. Tätä logiikkaa hän moittii aiheellisesti siitä, että se ei ole osannut pysyä tarkoin tutkimuskohteensa rajoissa, vaan on tuonut tutkimuksensa piiriin sellaista ainesta, jota ajattelu ei vielä ole sulattanut, jota ajatustoiminta ei ole uusintanut.

Hegelin vaatimus, että logiikkaan tulee ottaa mukaan kaikki kategoriat (vanhan metafysiikan, ontologian tutkimuskohde), ei suinkaan merkitse, että on astuttava ulos ajattelun puitteista. Se on sama kuin vaatimus analysoida kriittisesti *ne ajatustoimitukset*, jotka ovat tuottaneet vanhan metafysiikan määritykset, selvittää ne ajatusmuodot, joita niin logiikka kuin metafysiikkakin ovat soveltaneet täysin kritiikittömästi, tiedostamattomasti, tekemättä selkoa siitä, mitä ne pitävät sisällään. Hegel ei lainkaan epäile, että »ajatusmuotoja ei pidä käyttää tutkimatta niitä», että »itse ajatusmuodot tulee ottaa tiedostuksen kohteeksi»²⁸. Tällainen tutkimus on kuitenkin jo ajattelua, toimintaa, joka tapahtuu samoissa muodoissa, se on näiden muotojen soveltamisakti. Mikäli logiikkaa tarkastellaan ajatusmuotojen tutkimuksena (tiedostuksena), niin tässä tutkimuksessa, sanoo Hegel, »ajatusmuotojen toiminnan ja niiden kritiikin täytyy yhtyä». »Ajatusmuotoja on tarkasteltava itsessään ja itseään varten, ne ovat esine ja tämän esineen toiminta. Ne tutkivat itseään, niiden tulee itse määrittää rajansa ja paljastaa puutteen-
sa. Silloin on kyseessä se ajattelun toiminta, jota

jäljempänä käsittelemme nimenomaisesti *dialektiikkana.*»²⁹

Logiikan tutkimuskohteeksi osoittautuvat tässä ne todella *yleiset* muodot ja lainalaisuudet, joiden puitteissa ihmiskunnan kollektiivitajunta toteutuu. Sen kehitysprosessi, joka empiirisesti ilmenee tieteen ja tekniikan historiana, on se »kokonaisuus», jonka etuja yksilön kaikki yksittäiset loogiset suoritukset loppujen lopuksi palvelevat.

Koska yksilö on mukana yhteisessä työssä, *yleisen* ajattelun toiminnassa, hänen on koko ajan pakko suorittaa »kokonaisuuden eduista» johtuvia toimintoja, jotka eivät luonnu »yleisen» logiikan kaavoihin. Näissä toiminnoissaan hän ei luonnollisestikaan tee selkoa loogisista käsitteistä, olkoonkin että kyseessä ovat *hänen omat ajatustoimintonsa*. *Yleisen ajattelun* kaavat (muodot ja lait) todellistuvat hänen psyykensä kautta *tajuttomasti* (eivät kokonaan »tajuttomasti», vaan ilman niiden *loogista* tajuaamista ja ilmaisemista loogisissa käsitteissä ja kategorioissa).

Tässä yhteydessä Hegel ottaa käyttöön keskeisimpiin kuuluvan erottelunsa. Hän erottaa toisistaan ajattelun »itsessään» (an sich), joka muodostaa logiikan tutkimuskohteen, ja ajattelun »itseään varten» (für sich selbst), ts. ajattelun, joka on jo tiedostanut toimintansa kaavat, periaatteet, muodot ja lait ja joka noudattaa niitä jo täysin tietoisesti selvittäen itselleen tyhjentävästi, mitä ja millä tavoin se tekee. Logiikka on käsitteiden ja kategorioiden avulla ilmaistua tietoisuutta niistä laeista ja muodoista, joiden mukaisesti ajatusprosessi »itsessään» (an sich) tapahtuu. Logiikassa siis ajattelusta *itsessään* tulee *oma kohteensa*.

Ajattelun täytyy siis tulla logiikassa »itseään

varten» samaksi, mitä se aikaisemmin oli vain »itsessään».

Siksi Hegel asettaakin tehtäväksi logiikan saattamisen sopusointuun *todellisen tutkimuskohteen, todellisen ajattelun*, tieteen, tekniikan ja siveellisyyden kehityksen reaalisesti yleisten muotojen ja lakien kanssa.

Toisin sanoen Hegel tahtoo tehdä ajattelun subjektiivisen itsestään tietoisuuden *identtiseksi* sen kohteen — yleisen (ei yksilöllisen) ajattelun todellisten yleisten ja välttämättömien (objekttiivisten) muotojen ja lakien kanssa. Tämä merkitseekin, että logiikassa tulee noudattaa korkeimpana periaatteena *subjektiivisen ja objektivisen identtisuuden* periaatetta, että todelliset ajatusmuodot ja -lait on esitettävä logiikassa tarkasti, adekvaatisti ja oikein. Mitään enempiä subjektin ja objektin identtisyysperiaate ei tarkoita, siinä ei ole mitään subjektiivisen ajatuksen muotojen hypostatisointia. Sillä *yksi ja sama ajattelu* on logiikassa sekä objektina että subjektina, joten kysymys on tämän ajattelun (tietoisesti suoritettavan toiminnan) sopusoinnusta, yhteenkäymisestä, samuudesta itsensä kanssa itsetiedottomasti suoritettavana toimintana tai toimintana, joka tähän asti on tajuttu väärin.

Tähdentäessään loogisten muotojen *objektiivisuutta* Hegel on tietysti päättään ylempänä (ja lähempänä materialismia) kaikkia niitä, jotka vieläkin syyttävät häntä loogisten muotojen hypostatisoinnista voidakseen puolustaa surkeaa oppiaan ajatuksen ja esineen samuudesta puhtaasti sopimusluonteisena periaatteena, merkin ja tarkoitteen, käsitteen ja siinä ajateltavan asian identtisyysperiaatteena. Hegel on sataprosenttisesti oikeassa kritikoidessaan subjektiivis-idealistista näkemystä loogisesta ja sen objektiivis-

suudesta (pelkkänä kaikkien ajattelevien yksilöiden yksimielisyytenä, niiden kaavojen samuutena, lue: *yhtäläisyytenä*, joiden mukaisesti jokainen erillinen minä toimii). Hänen kritiikkinsä kohdistuu paitsi Kantia, Fichteä ja Schellingiä myös kaikkia nykypäivän positivisteja vastaan.

(Sivumennen sanoen myös Marx määrittelee kansantaloustieteen kategoriat »objektiivisiksi ajatusmuodoiksi»: »Ne ovat... yhteiskunnallisesti päteviä ja siis objektiivisiä ajatusmuotoja.»³⁰)

Näin ollen väite, että logiikalle ei ole olemassa eroa subjektiivisen ja objektiivisen välillä, ei Hegelin suussa tarkoita muuta kuin että logiikan tulee itsessään, omassa teoriassaan käydä läpi ja koota yhtenäiseksi järjestelmäksi todella *kaikki* ajatustoiminnan loogiset kaavat kategorioista aina arvostelma- ja päätelmäkuvioiden asti. Logiikan täytyy sulkea piiriinsä sekä ne kaavat, joita ennen Kantia pidettiin yksinomaan tajunnan ulkopuolisten olioiden määrityksinä, että ne, jotka tavallisesti katsotaan tajunnalle »spesifisiksi» ja joilla ei muka ole *mitään* tekemistä tajunnan ulkopuolisten olioiden kanssa.

Kaukana siitä, että Hegel kieltäisi kategorioiden määrityksissä annettujen kategoriaalisten kaavojen ja muodollis-loogisten kuvioiden välisen eron. Hän vaatii kuitenkin selittämään tämän eron ja tuomaan sen esille itse logiikan sisällä, sen sijaan että se edellytettäisiin ennakoita lainaten epäkriittisesti vanhasta metafysiikasta ja vastaavasti logiikasta. Hän vaatii, että kumpikin otettaisiin kriittisesti ymmärrettyinä mukaan logiikkaan. »Käsitteen, arvostelman ja päätelmän kaltaisten muotojen suhde muihin muotoihin, sellaisiin kuin kausaliteetti ym., voi tulla selville vain itse logiikassa.»³¹

Hegel ei siis ota logiikkaan olioiden määrityksiä sellaisina kuin ne ovat tajunnan ulkopuolella tai järkeilemättömässä (arki-) tajunnassa, vaan yksinomaan ne määritykset, jotka esittäytyvät tajunnalle *tieteessä*, teoreettisessa tietoisuudessa, jotka ovat *ajattelun itsensä* »asettamia» tai muotoilemia. Koska tiede on todellistunut ajatusvoima (-kyky), esineistynyttä henkis-teoreettista työtä, niin Hegel näkee olioiden määreet lähinnä »objektivoituina» *ajatusmääreinä*.

Sen vuoksi vaatimus kaikkien *kategorioiden* sisällyttämisestä logiikkaan on sama kuin vaatimus eritellä kriittisesti vanhan metafysiikan käsitteissä esineistyneet *ajatusoiminnot*, selvittää aiemmin erilaisten »maailmanskematiikkojen» muodossa todellistunut *ajattelun logiikka* ja käsitteittää siten *kriittisesti* kaikki ne kategoriat, jotka vanha logiikka on täysin kritiikittömästi omaksunut ontologisista järjestelmistä.

Hegel ei siis suinkaan astu ulos logiikan tutkimuskohteen puitteista, vaan ainoastaan entisten loogikkojen näitä puitteita koskevien käsitysten puitteista. Pysytellessään ajatteluun ja vain ajatteluun kohdistuvan tutkimuksen rajoissa hän näkee kuitenkin näiden rajojen sisällä enemmän kuin kaikki vanhat loogikot yhteensä, nimittäin kehittyvän ajattelun loogiset (yleiset) kaavat, joita vanha logiikka ei suinkaan pitänyt yleisinä eikä tästä syystä ottanut mukaan teoriaan. Hän ohjaa siten logiikan etsimään ja tutkimaan yksilöiden subjektiivista toimintaa hallitsevia *objektiivisia* lakeja ja niitä muotoja, joissa yksilöiden täytyy — tahtoen tai tahtomattaan, olivatpa he siitä tietoisia tai eivät — ilmaista, mikäli he ylipäänsä ajattelevat, subjektiivisten ponnistustensa tulokset.

Juuri siinä Hegel näkeekin todellisen eron

ajattelun varsinaisten *lakien* ja vanhan logiikan laeiksi korottamien sääntöjen välillä. Ihminen ei voi rikkoa lakeja, mutta kylläkin sääntöjä, ja hän tekee sen joka askeleella todistaen siten, että säännöt eivät ole mitään lakeja. Sillä lakia ei voida rikkoa: se on juuri se esineen määreellisyys, joka ei voi olla poissa ilman että itse esine, tässä tapauksessa *ajattelu*, lakkaisi olemasta.

Kun ihminen ajattelee, hänen toimintonsa ovat lain alaisia eivätkä voi ylittää sen rajoja, vaikka hän rikkoisi tällöin sääntöjä räikeällä tavalla. Laki on rikottavissa yhdellä ainoalla tavalla, nimittäin lakkaamalla ajattelemasta, ts. poistumalla siitä valtakunnasta, jota ajatuslait hallitsevat ja jossa ne vaikuttavat yhtä vääjäämättömästi kuin gravitaatiolaki paikallisesti määräytyneiden kappaleiden maailmassa. Ihmiselle tällainen »poistuminen» merkitsisi samaa kuin luopuminen ihmisenä olemisesta yleensä.

Hegel osoittaa, että määritysten todellinen kehitys, ts. ajatuksen reaalin eteneminen, tapahtuu yksinkertaisimmissakin tapauksissa tieteen, tekniikan ja siveellisyyden kehitysprosessista puhumattakaan nimenomaan vanhan logiikan ajattelulle säätämien sääntöjen rikkomisen (kumoamisen) kautta, niiden dialektisen kieltämisen kautta. Tietoisen ajattelun itselleen asettamien sääntöjen alituinen *kieltäminen* jää kuitenkin ajattelulta itseltään havaitsematta, tiedostamatta, se osoittautuu *ajattelun ulkopuoliseksi* tosiasiaksi, vaikka esiintyykin ajattelussa itsessään. Ajattelu kätkee tämän tosiasian sisäänsä »itsessään» mutta ei »itseään varten».

Niin pian kuin tämä tosiasia tiedostetaan yleiseksi ja välttämättömäksi — loogiseksi — ajatusmuodoksi, siitä tulee myös *tajunnan tosiasia*, tietoisen ajattelun tosiasia, ja ajattelu muo-

dostuu jo *tietoisesti* dialektiseksi. Ennen se oli sellainen vain »itsessään», ts. vastoin itsestään tietoisuuttaan. Nyt se on tullut »itseään varten» juuri siksi, mitä se aikaisemmin oli vain »itsessään».

Logiikan tutkimuskohteena eivät siis voi olla ainoastaan ne muodot, jotka on jo tajuttu, jotka ovat edustettuina olevassa tajunnassa (logiikan ja metafysiikan oppikirjoissa). Niitä ei pidä ottaa ja luokitella *valmiina*. Ne tulee saada esiin niitä koskevan päättelyn, ajatteluun itseensä kohdistuvan ajattelun edistyessä.

Kun Kant tarkastelee ajatusmuotoja jonakin valmiina, jo esitettynä (tajuttuna, käsitettynä) esineenä, niin hänen logiikkansa on pelkästään tavanomaisten ajattelua koskevien käsitysten epäkriittistä luokittelua.

Tieteenä logiikan täytyy olla kriittis-systeemattista tutkimusta, joka ei hyväksy sokeasti ainoatakaan määritystä, jota ajattelu ei ole testannut, ts. uusintanut täysin tietoisesti. Tällaisessa tutkimuksessa tietoisien ajattelun tuntemien ajatusmuotojen *kritiikki* on mahdollista ja ajateltavissa ainoastaan *itsekritiikkinä*. Ajattelun kaavoja, sääntöjä, muotoja, periaatteita ja lakeja ei kritisoida tässä vertaamalla niitä ulkopuoliseen kohteeseen, vaan yksinomaan selvittämällä niihin itseensä sisältyvä dialektiikka, joka tulee esiin heti kun me alamme ajatella täysin tietoisina siitä, mitä ja miten me tällöin teemme.

Siten toteutuu tietoisien ajattelun muotojen identtisyys itsetiedottomasti suoritettavien älyn-toimintojen muotojen kanssa, joiden alaiseksi ajattelu välttämättä joutuu toteutuessaan historiallisesti tieteen, tekniikan, taiteen ja siveellisyyden muodossa. Logiikka onkin (tai paremminkin sen tulee olla) niiden muotojen ja lakien

oikeaa tiedostusta, joiden puitteissa ihmisten todellinen ajattelu tapahtuu. Mitään muuta ei ajattelun ja ajateltavan identtisyys loogisen kehityksen ja logiikan rakentamisen periaatteena merkitse.

Kysymys on vain siitä, että *tietoisen ajattelun* (so. yksityisen ihmisen tajunnassa tapahtuvan prosessin) kaavat olisivat yhtäpitäviä sen tieteen rakentamiskaavojen kanssa, jonka liikkeessä yksilö on mukana, ts. tämän tieteen sisällöstä määräytyvän »logiikan» kanssa. Mikäli teoreetikon toimintakaava lankeaa yhteen hänen oman tieteensä kehityskaavan kanssa ja mikäli siis itse tiede kehittyy tämän teoreetikon toimintojen kautta, Hegel puhuu hänen toimintojensa *loogisuudesta*, hänen ajattelunsa *identtisyydestä* sen persoonattoman, yleisen prosessin kanssa, jota me sanomme tieteen kehitykseksi. Logiikka katsoo tällaisen teoreetikon toiminnot loogisiksi siinäkin tapauksessa, että ne eivät muodollisesti ole täysin moitteettomia vanhan logiikan kaanonien kannalta katsottuina.

Tästä johtuu, että Hegel alkaa tarkastella kaikkia kategorioita (kvaliteetti, kvantiteetti, mitta, syysuhde, todennäköisyys, välttämättömyys, yleinen, erityinen ym.) kokonaan uudesta näkökulmasta. Hänelle ne eivät suinkaan ole jokaiselle yksilölle havainnossa tai välittömässä kokemuksessa annettujen olioiden mahdollisimman yleisiä määreitä eivätkä jokaiselle yksityiselle tajunnalle välittömästi ominaisia (so. myötäsyttyisiä) transsendentaalisia synteesikaavioita (niin kuin Kant, Fichte ja Schelling selittivät niitä). Yksityisessä, erillisessä tajunnassa, yksityisen minän sisällä näitä ajatusmuotoja on mahdotonta paljastaa. Yksityisessä tajunnassa ne ovat parhaimmillaankin vain »itsessään», vain

»vaistonomaisina pyrkimyksinä», joita ei ole millään tavoin saatettu tietoisuuteen. Kategoriat ilmentyvät ja tuovat määrityksensä esiin vain ihmissuvun historiallisesti kehittyvän tieteellis-teknisen ja siveellisen »täydellistymisen» kautta, koska vain siinä (eikä erillisen yksilön kokemuksessa) ajattelu tulee itseään varten siksi, mitä se oli itsessään.

Yksilön kokemuksessa taas kategoriat eivät ilmenny (tule esiin toiminnoissa, havaintoaineksen käsittelyssä) sisältönsä ja yhteytensä koko täyteydessä ja dialektisessa monivivahteisuudessa, vaan ainoastaan abstraktisina, so. yksipuolisina, näkökohtina. Tämän vuoksi niitä on mahdotonta johtaa erillisen yksilön kokemuksen analyysistä ja tuoda tietoisuuden piiriin. Ne paljastuvat vasta lukuisten keskusteluissa ja yhteentörmäyksissä toisiaan muokkaavien ja oikaisevien yksilöllisten tajuntojen tavattoman monimutkaisessa vuorovaikutustapahtumassa, ts. selvästi dialektisessa prosessissa, joka valtavan suodattimen tavoin erottaa lopulta puhtaasti objektiiviset ajatuskaavat puhtaasti subjektiivisista (yksilöllisen mielivallan synnyttämistä) toimintakaavoista ja kiteyttää lopputuloksena logiikan, puhtaasti yleisen, persoonattoman ja yksilöimättömän ajattelun määritejärjestelmän.

Kategoriat ovat tämän vuoksi ihmiskunnan tieteellisessä kokonaistajunnassa vähitellen hahmottuvia universaaleja muotoja, joissa mikä tahansa objekti syntyy *ajattelussa*. Ne ovat objektin yleisiä määreitä, jotka luonnehtivat objektia *sellaisena kuin* se ilmenee tieteelle, »yleisen ajattelun» eetterissä. Hegel hyväksyy olion määreiksi vain tieteen, toiminnallisen ajattelun kehittämät määreet. Ne eivät sen vuoksi ole muuta kuin konkreettisesti aineksessa

todellistuneita ajatusmuotoja, esineessä eli ulko-kohtaista oliota koskevassa tieteellisessä käsitteessä toteutuneita ajatusmääritteitä. Siksi ja vain siksi Hegel puhuu ajatuksen ja esineen samuudesta ja määrittelee esineen aistimellisessa luonnonaineksessa todellistuneeksi käsitteeksi.

Kategorioiden määritykset voivat tietysti esiintyä myös olioiden määrityksinä yksilön havainnossa (kokemuksessa), mutta eivät kenen tahansa yksilön vaan ainoastaan sellaisen, joka sivistystä hankkiessaan on omaksunut ihmiskunnan historiallisen kokemuksen, »uusintanut» yksilöllisessä tajunnassaan inhimillisen ajattelun kulkeman taipaleen, tietysti vain pääpiirtein, ratkaisevien kaavojen osalta. Kategoriat ovatkin tämän (Hengen fenomenologiassa kuvatun) kokemuksen järjestysmuotoja.

Niin muodoin kategoriat ovat ajattelevien olentojen aikaisempien sukupolvien ponnistuksin ja näiden olentojen kollektiivisen — persoonattoman — ajattelun voimalla luotujen objektien *yksilön tajunnassa* tapahtuvan rekonstruoinnin, uusintamisen yleisiä muotoja. Toistamalla yksilöllisellä tavallaan ihmiskunnan kokemusta, joka on luonut häntä kehdestä asti ympäröivän henkisen ja aineellisen kulttuurin maailman, yksityinen ihminen toistaa sen, mitä »yleinen henki» on tehnyt ennen häntä ja häntä varten, ja siis toimii samojen lakien mukaan ja samoissa muodoissa kuin ihmiskunnan persoonaton »yleinen henki». Täten kategoriat esiintyvät samalla sivistyksensä nolatasolta aikakauden henkisen kulttuurin ylimpiin kerroksiin kohoavan yksilöllisen tajunnan tieteellisen kouliutumisen yleisinä kaavoina, koko sen kuvamaailman yksilöllisen omaksumisen (uusintamisen) kaavoina, jonka aikaisempien sukupolvien ajattelu

on luonut ja joka on yksilöä vastassa täysin objektiivisena henkisen ja aineellisen kulttuurin maailmana, tieteen, tekniikan ja siveellisyyden käsitemaailmana.

Tämä maailma on ihmiskunnan esineistynyttä — tuotteessa todellistunutta — ajattelua, vieraantunutta ajattelua yleensä. Yksilön pitää poistaa ajattelun esineistyneisyys omaksumalla ajattelussa todellistuneet toimintatavat, mikä onkin sivistyksen sisältönä. Sivistyneessä tajunnassa kategoriat todellakin esittäytyvät ajatus-toiminnan aktiivisina muotoina, aistimellisen aineksen käsitteellistämisen muotoina. Silloin kun kategoriat esiintyvät yksilön kokemuksessa, kun hän tekee niistä oman toimintansa muotoja, hän hallitsee ne, tietää ja tajuaa ne *ajatusmuodoiksi*. Päinvastaisessa tapauksessa ne jäävät pelkääntään havainnossa ja mieltämisessä annettujen *olioiden yleisiksi muodoiksi*, jotka asettuvat ajattelun vastakohdaksi sen ulkopuolella olevana ja siitä riippumattomana todellisuutena.

Tästä johtuukin se naiivi fetisismi, joka ilman muuta pitää tieteen *olevia* käsitteitä ja mielteitä olioista, moraali- ja oikeussääntöjä, valtiomuotoja ym. ihmisajatuksen tuotteita, joissa ihmiset ovat esineistäneet tietoisensa toimintansa, itsessään olevien olioiden puhtaasti objektiivisina määreinä. Se luulee niitä sellaisiksi vain siksi, *ettei tiedä* ajattelun olleen mukana niiden luomisessa eikä liioin, *miten* ajattelu on tuottanut ne. Se ei voi uusintaa, toistaa sitä ajatusprosessia, joka on saanut ne aikaan, ja siksi pitää niitä luonnollisestikin itsessään olevien olioiden ikuisina ja muuttumattomina määreinä, olioiden olemuksen ilmauksena. Se uskoo aivan kritiikitömästi todeksi kaiken, mitä sille sanotaan näistä olioista tieteen, valtion ja jumalan nimis-

sä. Se uskoo, että nämä oliot eivät ainoastaan *näytä* sellaisilta tänä päivänä ajattelevan ihmisen silmissä, vaan ovat myös todellisuudessa sellaisia.

Hegeliläiseen käsitykseen ajattelusta (logiikan tutkimuskohteeseen) kuuluu siis välttämättömästi myös »ajattelun esineistymisprosessi», ts. toiminnan kautta tapahtuva ajatuksen aistimellis-esineellinen, käytännöllinen toteuttaminen aistimellisessä luonnonaineksessa, aistein havaittavien olioiden maailmassa. Käytäntö, aistimellis-esineellinen toiminta, joka muuttaa olioita käsitteen, subjektiivisen ajattelun piirissä muotoutuneiden suunnitelmien mukaisesti, esittäytyy tässä yhtä tärkeänä ajattelun ja tiedon kehitysteena kuin puheena ilmenevä subjektiivinen sieluntoiminto, sääntöjen mukainen päättelemisakti.

Hegel tuo siten käytännön suoraan logiikkaan, mikä merkitsee valtavaa edistysaskelta ajattelun ja sitä käsittelevän tieteen ymmärtämisessä.

Koska ajattelu ilmaisee itsensä ulkokohtaisesti (»sich entäussert», »sich entfremdet», ts. »ulkoistaa itsensä», »tekee itsensä joksikin itselleen vieraaksi» — näin voidaan tulkita Hegelin ytimekkäät termit) — ei ainoastaan puheen muodossa vaan myös ihmisten reaalisissa toiminnoissa, niin ajattelusta saadaan paljon oikeampi kuva silloin kun sitä arvioidaan »hedelmiensä» perusteella eikä niiden käsitysten perusteella, joita se luo itsestään. Tämän vuoksi ihmisten reaalisissa teoissa toteutuva ajattelu osoittautuu niiden subjektiivisten sieluntoimintojen oikeellisuuden kriteeriksi, jotka ilmaisevat itsensä ulkokohtaisesti ainoastaan sanoissa, puheissa ja kirjoissa.

Kuudes essee

VIELÄ LOGIIKAN RAKENTAMISPERIAATTEESTA. IDEALISMI VAI MATERIALISMI?

Tähän asti olemme puhuneet miltei yksinomaan Hegelin myönteisistä aikaansaannoksista, jotka ovat muodostuneet käännteentekeviksi logiikan kehityksessä tieteenä. Seuraavassa koskettelemme historiallisesti väistämättömiä »haittapuolia», jotka johtuvat Hegelin idealistisesta asennoitumisesta ajatteluun, niitä hegeliläisen logiikan vajavaisuuksia, jotka tekevät mahdottomaksi hyväksyä hänen käsityksensä kokonaan ja jotka ovat voitettavissa vain kehittämällä materialistista filosofiaa.

Historiallisesti katsoen Feuerbach oli Saksassa ensimmäinen, joka alkoi puhua vakavissaan hegeliläisen idealismin »haitoista».

Kuten kaikki materialistit, Feuerbach vastusti ajattelun ja olemisen dualistista vastakkainasettelua filosofian lähtöperiaatteena. Tämän vuoksi hän luonnollisestikin toisti päättelyssään ne ratkaisevat perustelut, jotka Spinoza oli esittänyt kartesiolaista dualismia vastaan. Tosin tämä polemiikin kohde on todettavissa vain analyysin tietä, koska Feuerbach ei tarkoittanut ainoastaan dualismia sen puhtaassa muodossa, jossa Kant sitä edusti, vaan myös Fichten, Schellingin ja Hegelin filosofiaa, ts. järjestelmällisesti toteutettua yritystä voittaa dualismi »oikealta», idealistisen monismin muodossa. Feuerbach pyrki osoittamaan, että dualismin voittaminen jää tässä tapauksessa väistämättömästi kuvitteelliseksi, muodolliseksi, verbaaliseksi, että idealismi ei ylipäänsä kajoa eikä voikaan kajota kantilaisen järjestelmän perusedellytyksiin. Hän näki Schellingissä ja Hegelissä ennen kaikkea voitta-

matta jääneen Kantin: »Hegelin filosofia poistaa ajattelun ja olemisen välisen vastakohtaisuuden, sellaisena kuin erityisesti *Kant* on tuonut sen esille, mutta — pantakoon tämä merkille — se poistaa kyseisen vastakohtaisuuden... *yhden* elementin, *nimittäin ajattelun, sisällä.*»¹

Niin sanottu absoluuttisen identiteetin filosofia on itse asiassa *itsensä kanssa identtisen ajattelun* filosofiaa; ajattelun ja sen ulkopuolisen olemisen välillä ammottaa yhä silloittamaton juopa. Ongelma ratkaistaan tässä vain näennäisesti siten, että todellinen oleminen korvataan kaikkialla ajateltavalla olemisella, ts. olemisellä sellaisena kuin se on ilmaistu ajattelussa. Näin ollen hegeliläisen filosofian suurenmoisen syvämietteinen rakennelma paljastuu tyhjäksi tautologiaksi: me ajattelemme ympäröivää maailmaa sellaisena kuin ajattelemme sitä.

Itse asiassa Schellingin ja Hegelin filosofia ei ole todennut absoluuttista enempää kuin muunkaanlaista ajattelun ja olemisen identiteettiä, sillä »olemista sellaisenaan», vapaata, itsenäistä, itseriittoista olemista, ajattelun ulkopuolista ja siitä riippumatonta olemista ei tässä yksinkertaisesti oteta lukuun, se jää joksikin kokonaan tuonpuoleiseksi ja määräämättömäksi.

Kantilaisen dualismin peruseriaate jää siten koskemattomaksi. Ajattelevaa henkeä tarkastellaan alusta alkaen kaiken aistimellisen ja aineellisen täydellisenä vastakohtana, erityisenä immateriaalisena olentona, joka on itsessään järjestynyt ja muotoutunut immanenttien loogisten lakien ja kaavojen mukaan, jonakin itsenäisenä ja omavaraisena. Hegelin Logiikka esittää ajattelun juuri sellaisen ylikuonnollisen ja luonnon ulkopuolisen subjektin toimintana, jonka myöhemmässä vaiheessa on pakko ryhtyä ulkoapäin

erityisiin »välityssuhteisiin» luontoon ja ihmiseen muodotakseen ne omaksi kuvakseen.

Tällainen käsitys ajattelevasta hengestä edellyttää samalla välttämättömästi, että luonto ja ihminen hengen »vastakohtana», hengen muotoavan toiminnan kohteena ja aineksena kuvataan joksikin itsessään muodottomaksi, passiiviseksi, savimaiseksi. Vasta ajattelevan hengen muotoa antavan toiminnan ansiosta luonto ja ihminen tulevat siksi, mitä ne ovat, saavat kaikkien tuntemat konkreettiset muodot. Hengen toiminnan tuotteena esitetään tässä kokemusperäisesti tunnettu tosimaailmassa vallitseva asiaintila, ja koko »välitystaiian» ainoana tarkoituksena on palauttaa luonnolle ja ihmiselle »jumalan lahjan» muodossa ne samat määreet, jotka niiltä on riistetty abstrahoimalla. Ilman tällaista etukäteen suoritettua luonnon ja ihmisen »ryöstöä» spiritualistinen filosofia ei voisi omistaa ajattelevalle hengelle lainhintakaan määrettä.

Feuerbach näki tällaisen ajattelun ja olemisen suhdetta koskevan kysymyksen tulkinnan lähinnä skolastiseen muotoon puettuna, »rationalisointuna» jumaluusoppina. Spiritualismin absoluuttinen ajatteleva henki, samoin kuin raamatun jumalakin, on fantastinen olento, se on konstruoitu ihmisestä abstraktiotoimituksella erilleen otetuista määreistä. Ajattelu, josta Hegelin logikassa on kysymys, on tosiasiasa inhimillinen ajattelu, joka on kuitenkin abstrahoitu ihmisestä ja asetettu hänen vastakohtakseen erityisen, ihmisen ulkopuolella olevan olennon toimintana.

Lähtökohtanaan tämä kokonaisuutena katsoen täysin oikea käsitys hegeliläisen idealismin perusvioista (ja yleensä idealismin perusvioista, koska Hegelin järjestelmä on idealistisen katsantokannan johdonmukaisinta ilmausta) Feuerbach

käsitti uudella tavalla myös ajattelun ja olemisen suhdetta koskevan kysymyksen asettelun. Hän osoitti, ettei voida kysyä, miten »ajattelu yleensä» suhtautuu »olemiseen yleensä». Sillä tässä edellytetään jo, että ajattelua tarkastellaan ihmisestä vieraantuneessa muodossaan jonakin itsenäisenä, olemisen ulkopuolella ja sitä vastassa olevana. Oleminehan, jota ei käsitetä hegeliläisittäin, abstraktis-loogisena kategoriana, ei olemisena ajattelussa vaan luonnon ja ihmisen aistimellis-esineellisenä maailmana, sulkee sisäänsä myös ajattelun. Olemisen piiriin kuuluvat paitsi kivet, puut ja tähdet myös ajatteleva ihmisruumis. On siis väärin kuvitella olemineen joksikin ajatuksettomaksi: ajatuskykyinen ihminen suljetaan täten jo ennakoita pois olemisesta. Tämä merkitsee, että olemiselta riistetään yksi sen tärkeimmistä »predikaateista», että olemista ajatellaan »epätäydellisellä tavalla». Tämä päättely toistaa sanasanaisesti Spinozan ajatuskulun, se pukee Spinozan oivalluksen uudenaikaiseen filosofiseen terminologiaan.

Asian ydin on siis siinä, että ratkaistaan, voidaanko ylipäänsä erottaa ajattelu ihmisestä aineellisena, aistimellis-esineellisena olentona, jolloin sitä alusta alkaen tarkastellaan jonakin täysin itsenäisenä, kaiken aineellisen, aistimellisen ja materiaalisen vastakohtana, vai pitääkö ajattelu käsittää ihmisen erottamattomaksi ominaisuudeksi (»predikaatiksi»). Feuerbach piti luonnontieteen, lääketieteen ja fysiologian perusteluja, »ihmisen lääketieteellistä aspektia» ratkaisevana todisteena materialismin puolesta. Lääketieteeseen nojaava materialismi on »Arkhimedeen tukipiste materialismin ja spiritualismin välisessä kiistassa, sillä tässä ei viime kädessä ole kysymys materian jaollisuudesta tai jaotto-

muudesta, vaan ihmisen jaollisuudesta tai jaottomuudesta, ei jumalan olemisesta tai olemattomuudesta, vaan ihmisen olemisesta tai olemattomuudesta, ei materian ikuisuudesta tai katoavaisuudesta, vaan ihmisen ikuisuudesta tai katoavaisuudesta, ei ihmisen ulkopuolella levittäytyvästä, taivaalle ja maan päälle sirottuneesta materiasta, vaan ihmisen pääkoppaan puristetusta materiasta. Lyhyesti: tässä kiistassa, jos vain sitä ei käydä päättömästi, on kysymys yksinomaan ihmisen päästä. Se yksin muodostaa kiistan lähtökohdan ja sen lopullisen päämäärän.»² Feuerbach katsoi, että vain tällä tavalla filosofian peruskysymys saatetaan tosiasioiden vanhalle pohjalle ja ratkaistaan tässä luonnollisestikin materialismin hyväksi.

Ajattelu on elävien aivojen toiminto, joka ei ole erotettavissa aivoaineesta. On suorastaan nurinkurista kysyä, millä tavoin ajattelu »liittyy aivoaineeseen, miten toinen yhdistyy toiseen ja »välittyy» tämän kautta, sillä tässä ei yksinkertaisesti ole kysymys kahdesta tekijästä, vaan yhdestä ja samasta tekijästä: *elävien aivojen reaalin olemisen onkin ajattelu, ja reaalin ajattelu on elävien aivojen olemisen.*

Tämä filosofisissa kategorioissa ilmaistu tosiasia on »sielun ja ruumiin *välitön* ykseys, joka ei salli mitään välirengasta materiaalsen ja immateriaalsen olemuksen välillä, minkäänlaista näiden olemusten erottelua tai vastakkainasettelua, ts. se kohta, jossa materia ajattelee ja ruumis on henki ja jossa kääntäen henki on ruumis ja ajattelu on materia»³. Näin ymmärretystä ajattelun ja olemisen »identiteetistä» täytyy Feuerbachin mukaan tulla »toden filosofian aksiomi», so. tosiasia, joka ei kaipaa skolastisia todistuksia ja »välityksiä».

Feuerbach ei moittinut Schellingiä ja Hegeliä suinkaan siitä, että he ylipäänsä tunnustavat ajattelun ja olemisen ykseyden («identiteetin») *ajattelevassa ihmisessä*, vaan siitä, että he koettivat kuvata tämän ykseyden »vastakohtien välitystaiian» tulokseksi, loppuratkaisuna olevaksi vastakohtien ykseydeksi, aineettoman ajattelevan hengen ja ajattelemattoman ruumiin yhdistymisen tuotteeksi. Feuerbach arvosteli siis heitä sen vuoksi, että he yrittivät esittää tosiasian kahden yhtä väärän abstraktion avulla, etenivät kuvitelmista tosiasiaan, abstraktioista todellisuuteen.

Materialistin taas tulee kulkea vastakkaiseen suuntaan, Feuerbach tähdensi. Hänen on lähdettävä liikkeelle välittömästi annetusta tosiasiasta selittääkseen tästä tosiasiasta käsin niiden väärin abstraktioiden synnyn, joita idealistit pitävät kritiikittömästi tosiasioina.

Schelling ja Hegel lähtevät ruumiittoman ajatuksen ja ajatuksettoman ruumiin alkuperäisestä vastakohtaisuudesta päätyäkseen lopulta vastakohtien ykseyteen. Tämä onkin spiritualismin väärä tie. Materialistin sitä vastoin on lähdettävä ihmisyksilön tosiasiallisesta, välittömästä ykseydestä (kokonaisuudesta), jotta hän voisi ymmärtää ja osoittaa, miten ja miksi tämän yksilön päässä syntyy kuvitelma ajattelun ja lihallisen olemisen vastakohtaisuudesta.

Harhakuvitelma ajattelevan hengen ja aineen vastakohtaisuudesta on siis puhtaasti subjektiivinen tosiasia, ts. vain ihmisyksilön päässä esiintyvä tosiasia, puhtaasti psykologinen tosiasia. Tämä kuvitelma syntyy täysin luonnollisesta syystä, nimittäin siksi, että ajattelevat aivot ovat yhtä aineellinen, aistimellinen elin kuin mikä tahansa ihmisruumiin elin.

Aivojen laita on samoin kuin silmänkin, näköelimen. Jos minä näen tähtiä, niin on itsestään selvää, etten minä voi samalla nähdä itse silmää, ja päinvastoin, jos minä tahdon katsoa silmääni, vaikkapa peilistä, minun täytyy kääntää katseeni pois tähdistä. Näkeminen olisi ylipäänsä mahdotonta, jos minä näkisin rinnan objektin kanssa kaikki silmän rakenteen yksityiskohdat, kaikki ne sisäiset aineelliset edellytykset, joiden välityksellä näkeminen tapahtuu. Samoin on aivojen laita: »aivot eivät voisi ajatella, jos ajattelutapahtumassa tajunnan kohteiksi muodostuisivat ajattelun perusta ja edellytykset», ts. ne aineelliset rakenteet ja prosessit, joiden välityksellä ajattelu tapahtuu aivoissa. Nämä rakenteet ja prosessit sellaisinaan muodostuvat objekteiksi yksinomaan fysiologian ja anatomian kannalta. Aivot ajatteluelimenä soveltuvat rakenteellisesti ja funktionaalisesti juuri sellaiseen toimintaan, joka kohdistuu ulkokohtaisiin objekteihin, *eivät itsensä vaan muun, esineellisen ajattelemiseen*. On täysin luonnollista, että »esineeseen kohdistuvan toimintansa tuoksinassa elin kadottaa, unohtaa ja kieltää itsensä»⁴. Tästä syntyykin harhaluulo, että ajattelu on täysin riippumaton kaikesta ruumiillisesta, aineellisesta, aistimellisesta, mm. aivoista.

Tämä harhaluulo ei ymmärrettävästi ole mikään todiste idealismin puolesta. Ajattelu pysyy itsessään, väistämättömistä kuvitelmistä riippumatta aina materiaalisen elimen materiaalisena toimintana, materiaalisena tapahtumisena. »Se mikä *minulle* eli *subjektiivisesti* on puhtaasti henkinen, immateriaalinen, ei-aistimellinen akti, on *itsessään* eli *objektiivisesti* materiaalinen akti.» »Aivotoiminnassa, tässä korkeimmassa aktissa, tahallinen, subjektiivinen, henkinen toiminta ja

tahaton, objektiivinen, materiaalinen toiminta ovat identtisiä, erottamattomia.»⁵

Dualismia ja spiritualismia vastaan käytävän taistelun logiikka pani siis Feuerbachin lausumaan itse asiassa dialektisen väittämän, tunnustamaan, että elävät ajattelevat aivot ovat sellainen »esine», jossa vastakohtat ajattelu— aistimellis-esineellinen oleminen, ajatteleva — ajateltava, ideaalinen—reaalinen, subjektiivinen—objektiivinen osoittautuvat välittömästi identtisiksi. Ajattelevat aivot ovat erikoislaatuisen »esine», joka filosofisissa kategorioissa voidaan ilmaista vain samastamalla välittömästi toisensa poissulkevat määritykset, esittämällä teesi, joka mahduttaa itseensä vastakohtaisten kategorioiden välittömän ykseyden, identiteetin.

Tosin Feuerbach ei hallinnut dialektiikkaa sen yleisessä muodossa, minkä vuoksi hän horjui usein hairahtuen vähän väliä sellaisiin määritelmiin, joita hän joutui heti perään oikaisemaan ja täydentämään. Tästä syystä hänen esityksensä jäi joiltakin osin hämäräksi ja kaksimieliseksi. Tämä ei kuitenkaan vaikuttanut pääasiaan.

Juuri sen vuoksi, että ajattelu on materiaalinen prosessi, materiaalisen elimen materiaalista toimintaa, joka kohdistuu niin ikään materiaalisiin objekteihin, tämän toiminnan tuotteet (ajatukset) ovat suhteutettavissa ja verrattavissa »olioihin sinänsä», ajattelun ulkopuolella oleviin olioihin. Jokainen ihminen menetteleekin niin joka askeleella turvautumatta jumalan tai absoluuttisen hengen välittävään toimintaan. Käsitteet ja kuvat ovat olemassa samassa avaruudessa ja samassa ajassa kuin reaalioliotkin. *Yksi ja sama subjekti*, nimittäin ihmisyksilö, joka elää, on olemassa aistimellisesti esineellisenä olentona, ajattelee ja havaitsee aistimin ympäröivää maail-

maa. Tämän subjektin ykseyttä (kokonaisuutta) vastaa objektin, aistimellis-esineellisen maailman ykseys (kokonaisuus). Kuten ajatteleva ja aistiva ihminen on yksi ja sama ihminen eikä kaksi eri olentoa, jotka koordinoivat keskinäiset suhteensa jumalan tai absoluuttisen hengen avulla, samoin ajateltava ja aistein havaittava maailma on *yksi ja sama maailma* (nimittäin reaallinen maailma) eikä kaksi eri maailmaa, joiden välillä pitäisi olla erityinen siirtymäkohta, silta, jumalallisen prinssiipin mahdollistama välitys.

Tämän vuoksi ajattelussa esiintyvän maailman määritykset (loogiset määritykset) ovat suoranaisesti ja välittömästi aistein havaittavan maailman määrityksiä. On nurinkurista kysyä, missä erityisessä suhteessa loogisten määritysten järjestelmä on aistimelliseen, havainnossa ja mieltämisessä annettuun maailmaan. Looginen järjestelmä ei ole muuta kuin aistein havaittavan maailman määreellisyyden ilmausta. Myös kysymys logiikan suhteesta metafysiikkaan osoittautuu näennäiskysymykseksi. Mitään *suhdetta* ei olekaan, koska logiikka ja metafysiikka ovat välittömästi *yksi ja sama*. Ajattelussa esiintyvän maailman universaalit määritykset (loogiset määritykset, kategoriat) ovat nimenomaan havainnossa annettujen olioiden abstraktis-universaalin määreellisyyden ilmausta. Näin siksi, että ajattelu ja havainto ovat kumpikin tekemisissä saman reaalian maailman kanssa.

Jos logiikalla ei tarkoiteta niiden sääntöjen kokoelmaa, jotka koskevat ajatuksen ilmaisemista puheessa, vaan todellisen ajattelun kehityslainmukaisuuksia tutkivaa tiedettä, niin loogisilla muodoilla ei pidä ymmärtää abstraktisia lausemuotoja, vaan ajattelun todellisen sisällön, so. ihmiselle aistimellisesti annetun reaali-

man, abstraktis-universaaleja muotoja. »Niin sanotut *loogiset* arvostelma- ja päättelymuodot eivät sen vuoksi ole *aktiivisia* ajatusmuotoja. Ne ovat niin sanoakseni *kausalliteettiin* perustamattomia järkisuhteita. Kyseiset muodot *edellyttävät* yleisyyden, erityisyyden, yksityisyyden, kokonaisuuden ja osan metafyyysisiä käsitteitä yleisinä sääntöinä, edellyttävät välttämättömyyden, perusteen ja seurauksen käsitteitä; ne ovat ajateltavissa vain näiden käsitteiden avulla. Ne ovat siis asetettuja, johdettuja ajatusmuotoja, eivät alkuperäisiä muotoja. Vain metafyyysiset suhteet ovat loogisia suhteita, vain metafysiikka kategorioita käsittelevänä tieteenä on tosi, *esoteerinen logiikka* — siinä Hegelin syvällinen oivalus. Ns. loogiset muodot ovat pelkästään *kielen abstraktisia alkeismuotoja*; puhuminen ei kuitenkaan ole samaa kuin ajattelemisen, muuten suurimman lavertelijan pitäisi olla suurin ajattelija.»⁶

Näin ollen Feuerbach yhtyi Hegeliin siinä, että loogiset muodot ja lainalaisuudet ovat täysin identtisiä metafyyysisten muotojen ja lainalaisuuksien kanssa, jos kohta hän käsitti tämän seikan syyn ja perustan aivan toisin kuin idealisti Hegel. Hän edusti ajattelun ja olemisen lakien ja muotojen identtisyysperiaatteen selkeää materialistista tulkintaa. Materialistiselta kannalta katsoen tämä periaate lausuu, että *loogiset* muodot ja lainalaisuudet eivät ole muuta kuin *olemisen*, ihmiselle aistimellisesti annetun reaali maailman *tiedostettuja universaaleja muotoja ja lainalaisuuksia*.

Juuri tästä syystä Bernsteinin kaltaiset uuskantilaiset nimittivät johdonmukaista materialismia »nurin käännetyksi spiritualismiksi». Ajattelun ja olemisen identtisyyden feuerbachilainen tulkinta pysyy kuitenkin jokaiselle mate-

rialistille, mm. marxilaiselle, oikeana ja kiistattomana. Se pätee tietysti vain yleisimmässä muodossaan, niin kauan kuin on kysymys logiikan ja tietoteorian perustasta eikä tälle perustalle pystytetyn rakennelman yksityiskohdista. Feuerbach konkretisoi yleismaterialistisia totuuksia spesifisesti antropologiseen tapaansa, minkä vuoksi hänen esitykseensä ilmaantui päättelyitä, jotka ovat selvästi heikkoja Spinozan käsityksen, saati sitten marxilais-leniniläisen ongelmanratkaisun, rinnalla. Nämä päättelyt antoivatkin myöhemmin vulgaarimaterialisteille, positivistille ja jopa uskantilaisille aiheen pitää Feuerbachia edelläkävijänä ja — vaikkakin epäjohdonmukaisena — hengenheimolaisenaan.

Olisi mielenkiintoista tarkastella lähemmin Feuerbachin esittämää ajattelun ja olemisen identtisuuden tulkintaa. Ensiksikin siksi, että se on materialismia, ja toiseksi siksi, että se on materialismia vailla dialektiikkaa.

Materialismia on tässä tapauksessa se, että ajattelua väitetään kategorisesti materiaalisen olion toiminnalliseksi olemistavaksi, reaalisessa avaruudessa ja ajassa esiintyvän olion toiminnaksi. Materialismia on edelleen se, että tunnustetaan ajatuksella käsitettävän ja aistein havaittavan maailman identtisyys. Lopuksi Feuerbachin materialismi ilmenee siinä, että ajattelun subjektiksi katsotaan reaalimaailmassa elävä ihminen eikä erityistä, maailman ulkopuolella leijuvaa olentoa, joka katselee ja tajuaa maailmaa »sivulta». Nämä väittämät ovat materialismin, myös dialektisen materialismin, aksiomeja.

Mitkä sitten ovat Feuerbachin kannan heikkoudet? Kokonaisuutena katsoen ne ovat samat kuin koko esimarxilaisen materialismin. Ennen kaikkea on mainittava, ettei Feuerbach käsittä-

nyt sitä merkitystä, joka käytännöllisellä toiminnalla on luontoa muuttavana toimintana. Myös Spinoza tarkoitti ainoastaan ajattelevan kappaleen liikettä luonnonkappaleiden valmiita ääri viivoja pitkin ja jätti siten huomioon ottamatta sen seikan, jonka Fichte esitti Spinozaa (ja siis yleensä hänen edustamaansa materialismin muotoa) vastaan. Kyseessä on nimittäin se tosiasia, että ihminen (ajatteleva kappale) ei liiku valmiita, luonnon antamia muotoja ja ääri viivoja pitkin, vaan luo aktiivisesti uusia muotoja, joita ei tavata itse luonnosta, ja liikkuu niitä pitkin voittaen ulkomaailman »vastusta».

»Kaiken tähänastisen materialismin — myös Feuerbachin materialismin — perusvika on siinä, että esinettä, todellisuutta, aistimaailmaa tarkastellaan vain *objektin* tai *havainnon* muodossa, mutta ei *inhimillisenä aistitoimintana, käytäntönä*, ei subjektiivisesti... Feuerbach haluaa olla tekemisissä aistimellisten, ajatusobjekteista todella eroavien objektien kanssa, mutta hän ei käsitä itse inhimillistä toimintaa *esineelliseksi* toiminnaksi.»⁷

Tästä johtuukin, että ihmistä (tiedon subjektiä) tarkastellaan subjekti — objekti -suhteen passiivisena puolena, määrättävänä suhdejäsenenä. Edelleen. Ihminen irrotetaan tässä yhteiskunnallisten suhteiden kokonaisuudesta ja muutetaan erilliseksi yksilöksi. Ihmisen ja ympäröivän maailman välinen suhde tulkitaan yksilön ja kaiken muun, so. kaiken *yksilöllisten aivojen ulkopuolella* olevan ja *niistä riippumattoman*, väliseksi suhteeksi. Kuitenkin yksilön ulkopuoliseen ja hänen tahdostaan ja tajunnastaan riippumattomaan olemiseen kuuluvat luonnon lisäksi myös yhteiskuntahistoriallinen ympäristö, ihmisen työllään luomien olioiden maailma ja työ-

prosessissa muotoutuvien ihmissuhteiden järjestelmä. Toisin sanoen yksilön ulkopuolella ei ole ainoastaan luonto itsessään («sinänsä»), vaan myös inhimillistetty, ihmisen työllään muuttama luonto. Feuerbach taas ottaa lähtökohdaksi havainnossa annetun ympäröivän maailman tutkimatta tämän lähtökohdan edellytyksiä.

Kun Feuerbachin eteen nousee kysymys, missä ja miten ihminen kuuluu välittömästi yhteen ympäröivän maailman kanssa (on kosketuksessa siihen), hän vastaa: havainnossa, *yksilön havainnossa*, sillä hän tarkoittaa tässä aina nimenomaan yksilöä. Siinä piilee kaikkien heikkouksien alkujuuri. Havainnossa näet yksilölle on aina annettu muiden aineellisen elämän tuotantoprosessissa keskenään vuorovaikutuksessa olevien yksilöiden toiminnan tuote, ne luonnon ominaisuudet ja muodot, jotka jo aikaisemmin on muutettu ihmistoiminnan, sen kohteen ja tuotteen ominaisuuksiksi ja muodoiksi. »Luonto sellaisenaan», jota Feuerbach tahtoo »katsella», havainnoida, on itse asiassa hänen näköpiirinsä ulkopuolella. Sillä »tämä inhimillistä historiaa edeltävä luonto ei muuten olekaan se luonto, jossa Feuerbach elää; sitä luontoa, jota ei tänään ole olemassa missään muualla kuin ehkä joillakin hiljan syntyneillä yksinäisillä Australian korallisaarilla, ei ole olemassa Feuerbachillekaan»⁸.

Feuerbach abstrahoituu myös teorian ja käytännön välisten sosiaalisten suhteiden todellisesta monimutkaisuudesta ja työnjaosta, jonka takia ajattelu »vieraantuu» (tieteen muodossa) yksilöiden enemmistöstä ja muuttuu heistä riippumattomaksi ja heidän ulkopuolellaan olevaksi voimaksi. Sen vuoksi hän ei näekään hegeliläisessä ajattelun (ts. tieteen) jumaloinnissa muuta kuin uskonnollisten kuvitelmien toistoa.

Seitsemäs essee

OBJEKTIIVISEN IDEALISMIN DIALEKTIS- MATERIALISTISESTA KRITIIKISTÄ

Jonkin filosofisen järjestelmän heikkouksien, saati sitten vikojen, voittamiseksi ne täytyy ensin ymmärtää. Marx osoittikin tällaista »ymmärrystä» suhteessaan Hegeliin. Myös logiikan kysymyksissä hän pääsi siten niin Hegeliä kuin tämän materialistista vastustajaa Feuerbachia huomattavasti pitemmälle.

Marx, Engels ja Lenin ovat osoittaneet selvästi sekä Hegelin historialliset ansiot että hänen tieteellisten saavutustensa historiallisesti määrättyneen rajoittuneisuuden. He ovat viitoittaneet tarkoin ne rajat, joiden yli hegeliläinen dialektiikka ei voinut astua, ja paljastaneet ne kuvitelmat, joista se ei luojansa suurenmoisesta neroudesta huolimatta päässyt eroon. Hegelin suuruus, samoin kuin hänen rajoittuneisuutensa-kin, saa selityksensä siitä, että hän käytti kokonaan loppuun mahdollisuuden dialektiikan kehittämiseen idealismin pohjalta, niiden aksiomien puitteissa, jotka idealismi esittää tieteellisen ajattelun noudatettaviksi. Vastoin subjektiivisia aikomuksiaan Hegel tuli osoittaneeksi päivänselvästi, että idealismi saattaa ajattelun kohtalokkaiseen umpikujiin ja tuomitsee jopa dialektisesti kouliintuneen, dialektisuudessaan artistisen ajatuksen kiertämään kehää omassa itsessään, jolloin sen kohtalona on loppumaton »itseilmaisuus», »itsensä tajuaminen». Hegelille (juuri siksi, että hän on johdonmukaisin ja avo-

mielisin idealisti, joka paljastaa siten kaiken muun, epäjohdonmukaisen ja puolinaisen idealismin salaisuuden) »oleminen», so. ajattelun ulkopuolella oleva ja siitä riippumaton luonnon ja historian maailma, on loppujen lopuksi pelkkä aihe loogisen taidon esilletuomiseen, ehtymättömän varasto »esimerkkejä», jotka vahvistavat yhä uudelleen logiikan koulukaavat ja -kategoriat. Nuori Marx huomautti pisteliäästi, että »logiikan asia» peittää Hegeliltä »asian logiikan», joten Preussin monarkki ja hänen päässään oleva täi sopivat idealistidialektikon mielestä yhtä hyvin »itsessään ja itseään varten olevan yksityisyyden» kategorialla valaiseviksi »esimerkeiksi».

Kiehuvasta teevedestä ja Ranskan suuresta vallankumouksesta tulee tässä tarkastelutavassa pelkkiä kvaliteetin ja kvantiteetin kategorioiden keskinäistä suhdetta havainnollistavia »esimerkkejä». Mutta sitenhän mikä tahansa näköpiiriimme osunut kokemustodellisuus muuttuu »absoluuttisen järjen ulkoiseksi ilmentymäksi», yhdeksi tämän järjen välttämättömistä dialektisista kehkeytymisasteista, olipa tämä todellisuus itsessään kuinka viheliäistä ja satunnaista tahansa.

Hegeliläisen dialektiikan elimelliset viat johtuvat suoraan idealismista, jonka takia dialektiikasta tulee helposti kaiken olevaisen hienostuneen, loogisesti konstikkaan puolustuksen keino. Kaikkia näitä seikkoja on syytä tarkastella lähemmin.

Hegel todellakin asettaa ihmisen ja hänen reaalisen ajattelunsa vastakohtaksi persoonattoman ja yliyksilöllisen, »absoluuttisen», ajattelun, joka on muka ollut olemassa aikojen alusta ja jonka mukaisesti »maailman ja ihmisen jumalallinen luomistapahtuma» kehittyy. Hegel käsittääkin logiikan »absoluuttiseksi muodoksi», jonka rin-

nalla reaallinen maailma ja reaallinen ihmisajatus ovat tosiasiallisesti jotakin johdannaista, luotua. Tässä tulee esiin Hegelin ajattelunkäsityksen idealistisuus, nimittäin spesifisesti hegeliläinen objektiivinen idealismi, joka tekee ajattelusta tavallaan uuden jumalan, ihmisen ulkopuolella olevan ja häntä hallitsevan yliluonnollisen voiman. Hegelin omalaatuinen kuvitelma ei kuitenkaan viittaa pelkästään hänen uskonnosta kritiikkittömästi lainaamaansa katsomukseen, ei pelkästään uskonnollisen tietoisuuden atavismiin, kuten Feuerbach luuli, vaan paljon syvemmällä oleviin ja vakavampiin seikkoihin.

Asian ydin on näet se, että Hegelin oppi ajattelusta kuvaa epäkriittisesti todellista asiaintilaa, joka syntyy yhteiskunnallisen työnjaon ahtaasti ammatillisen muodon pohjalta, kun henkinen työ erkanee ruumiillisesta työstä, välittömästä käytännöllisestä, aistimellis-esineellisestä toiminnasta, kun henkis-teoreettisesta työstä tulee erityinen ammattiala, nimittäin tiede.

Yhteiskunnallisen työnjaon spontaanin kehityksen kuluessa ihmisyksilöiden ja heidän omien kollektiivisten voimiensa, kollektiivisesti kehitettävien kykyjensä eli yleisten (yhteiskunnallisten) toimintatapojen väliset reaaliset suhteet kääntyvät väistämättömästi ylösalaisin. Kyseessä on se prosessi, jota filosofiassa nimitetään *vieraantumiseksi*. Tällä alueella, yhteiskunnallisessa todellisuudessa, eikä ainoastaan uskonnollisten ihmisten ja idealistifilosofien kuvitelmissa, yleiset (kollektiivisesti suoritettavat) toiminnot järjestyvät erityisiksi yhteiskunnallisiksi instituutioiksi, muotoutuvat ammateiksi, eräänlaisiksi kasteiksi, joilla on oma kielensä, riittänsä ja perinteensä ym. luonteeltaan persoonattomat »immanentit» rakenteensa.

Tästä johtuu, että erillinen ihmisyksilö ei olekaan tuon tai tämän yleisen kyvyn (toimivan voiman) kannattaja eli subjekti, vaan päinvastoin, tämä yksilöstä vieraantunut ja hänestä yhä enemmän etääntyvä toimiva voima esiintyy subjektina, joka määrää ulkoapäin yksilön elintoi-
minnan tavat ja muodot. Yksilö sellaisenaan muuttuu orjaksi, rahan, pääoman ja edelleen valtion, uskonnon ym. edustamien vieraantuneiden yleisinhimillisten voimien, kykyjen ja toimintojen »puhuvaksi työkaluksi».

Myös *ajattelun* kohtalo on sama. Ajattelustakin tulee *erityinen ammatti*, ammattimaisten tieteenharjoittajien, henkis-teoreettiseen työhön erikoistuneiden henkilöiden elämäntehtävä. *Tiede onkin tietyissä oloissa erityiseksi ammatiksi muutettua ajattelua*. Yleisen vieraantumisen vallitessa ajattelu saavuttaa vasta tieteen alueella (tieteenharjoittajien ammattikunnan sisällä) yhteiskunnalle kokonaisuudessaan välttämättömän kehitystason, ja tässä muodossaan se on tosiaankin ihmisyksilöiden enemmistöä *vastassa*. Ei siinä kyllin, että se on heitä vastassa, se määrää, mitä ja miten heidän tulee tieteen kannalta katsoen tehdä, mitä ja miten heidän täytyy ajatella jne. Sillä tiedemies, ammattiteoreetikko ei puhu heille omalla suullaan vaan suulla suuremmalla, Tieteen, Käsitteen nimissä, täysin yleisen, kollektiivis-persoonattoman voiman nimissä, hän esiintyy muille ihmisille tämän voiman täysivaltaisena edustajana.

Tältä pohjalta syntyvätkin henkis-teoreettisen työn ammattimaisten tekijöiden erikoislaatuiset kuvitelmat, jotka saavat pisimmälle tiedostetun ilmauksensa nimenomaan objektiivisen idealismin filosofiassa, tässä vieraantuneen ajattelun itsetajunnassa.

Jatko ei enää tuota sanottavia ymmärtämistä vaikeuksia. On helppo havaita, että Hegel on logiikassaan tuonut esille skolastisesti verhotussa muodossa, mutta täysin tarkasti ihmisen elintoiminnan perusluonteisen ominaisuuden, nimittäin ihmisen (ajattelevan olennon) kyvyn katsella itseään ikään kuin »sivulta», jonakin »toisena», erityisenä esineenä (objektina), ts. kyvyn tehdä *oman toimintansa kaavoista tämän toiminnan kohde*. (Kyseessä on sama ihmisen ominaisuus, jota nuori Marx luonnehti Hegelin kritiikissään seuraavasti: »Eläin on välittömästi yhtä elämäntoimintansa kanssa. Eläin ei eroa siitä. Eläin on *elämäntoimintansa*. Ihminen tekee itse oman elämäntoimintansa tahtonsa ja tietoisuutensa esineeksi, kohteeksi. Hänen elämäntoimintansa on tietoisista. Se ei ole sellainen määritys, johon ihminen välittömästi samastuu.»¹)

Koska Hegel tarkastelee puheena olevaa ihmisen elämäntoiminnan erikoisuutta *loogikon silmällä*, hän tuo sen esille vain sikäli, mikäli se on jo muuttunut ajatuskaavaksi, loogiseksi kaavaksi tai säännöksi, jonka mukaisesti ihminen suorittaa jokseenkin tietoisesti yksityiset toimintonsa (kieliaineeksessa tai yleensä missä aineksessa tahansa). Yksilön tajunnan ulkopuolella olevat ja hänen tahdostaan riippumattomat oliot ja asiaintilat (»Dinge und Sache») hän toteaa sen vuoksi yksinomaan luonnonaineksessa (organinen ihmisruumis mukaan luettuna) todellistuneen ja todellistuvan ajattelun (subjektiivisen toiminnan) momenteiksi, muodonmuutoksiksi. Edellä Marxin sanoin selostettu ihmisen elämäntoiminnan erikoisuus esittäytyy Hegelin kuvauksessa ihmisen toteuttamana *ajatuskaavana*, loogisena kuviona.

Ihmisen reaalin elämäntoiminta kuvastuu

tässä takaperoisesti. Todellisuudessa ihminen ajattelee siksi, että sellaista on hänen reaalin elämäntoimintansa. Hegel taas väittää, että ihmisen reaalin elämäntoiminta on sellaista siksi, että ihminen ajattelee tietyn kaavan mukaisesti. Kaikki ihmisen elämäntoiminnan määritykset ja sitä kautta myös ihmispään ulkopuolella olevien olioiden tilat todetaan tässä luonnollisestikin vain sikäli, mikäli ne ovat »ajattelun asettamia», esiintyvät ajattelun *tuloksena*.

Tämä on luonnollista, koska ammattiloogikko, joka tutkii nimenomaisesti ajattelua, ei kiinnosta enää olio (tai asiointila) sellaisenaan, ennen toimivaa ihmistä ja hänen ulkopuolellaan olevana, hänestä riippumattomana todellisuutena (tätä todellisuutta ei tutki suinkaan loogikko, vaan fyysikko, biologi, talous- tai tähtitieteilijä), vaan olio sellaisena kuin se on *tieteen silmissä*, ts. ajattelevan olennon, subjektin toiminnan tuloksena, ajattelun *tuotteena*. Ajattelu ymmärretään tällöin toiminnaksi, jonka spesifisenä tuotteena on *käsite*.

Näin ollen Hegel on »syypää» siihen, että hän pysyy »puhtaana» loogikkona sielläkin, missä logiikan näkökanta ei enää riitä. Tämä *loogikon* »ammattisokeus» ilmenee ennen kaikkea siinä, että hän tarkastelee käytäntöä, so. ihmisen reaalista aistimellis-esineellistä toimintaa, *pelkästään* totuuden kriteerinä, *pelkästään* ajattelun testaajana, käytäntöä edeltävän ja siitä riippumattoman henkis-teoreettisen työn tai paremminkin sen tulosten testaajana.

Käytäntö ymmärretään tässä sen vuoksi abstraktisesti, sitä valaistaan vain yhdeltä puolelta, vain niiltä osin, joista se todellakin saa kiittää ajattelua, sikäli kuin se on jonkin aikeen, suunnii-

telman, idean, käsitteen tai ennalta asetetun päämäärän toteuttamisakti. Tällöin ei lainkaan eritellä käytäntöä sellaisenaan, käytäntöä omassa, mistään ajattelusta riippumattomassa määrännäisyydessään. Vastaavasti kaikki ihmisten käytännöllisen toiminnan tulokset, so. ihmisten työllään luomat oliot sekä historialliset tapahtumat ja niiden seurausvaikutukset, otetaan huomioon vain sikäli, mikäli ne ovat ajatusten esineistymiä. On itsestään selvää, että historialliseen tapahtumiseen kokonaisuudessaan sovelletuna tämä käsityskanta on idealismia pelkistetyimmillään («absoluuttista» idealismia). Suhteessa logiikkaan, ajattelua käsittelevään tieteseen, se ei kuitenkaan ole ainoastaan oikeutettu, vaan vieläpä ainoa perusteltu kanta.

Tosiaankin, voidaanko moittia *loogikkoa* siitä, että hän abstrahoituu visusti kaikesta siitä, millä ei ole tekemistä hänen erikoistutkimuksensa kohteen kanssa, ja ottaa jonkin tosiasian huomioon vain sikäli, mikäli se on käsitettävissä hänen tutkimuskohteensa, hänen tieteesä tutkimuskohteen eli ajattelun ilmentymismuodoksi? Kun ammattiloogikkoa moititaan siitä, että »logiikan asia» askarruttaa häntä enemmän kuin »asian logiikka» (ts. minkä tahansa toisen ihmis-toiminnan alueen logiikka), se kuulostaa yhtä hassulta kuin jos kemistiä soimattaisiin »kemian asian» liiallisesta harrastamisesta. Marxin tunnettu lausunto Hegelistä tarkoittaa aivan muuta.

Suppea-alaisen ammatti-ihmisen onnettomuutena ei ole suinkaan ajattelun tiukka rajoittuminen asianomaisen tieteen tutkimuspiiriin, vaan hänen kykenemättömyytensä nähdä selvästi tästä katsantokannan ahdasalaisuudesta johtuvat tieteesä pätevyysalueen rajat.

Sama koskee Hegeliä, tyypillistä ammattiloo-

gikkaa. Loogikkona Hegel on oikeassa, kun hän tarkastelee sekä lausumaa että asiasisältöä yksinomaan niissä paljastuvien abstraktisten ajatuskaavojen näkökulmasta, kun asiasisällön logiikka kiinnostaa häntä vain sikäli, mikäli tässä asiasisällössä ilmenee ajattelu yleensä. Hegeliläisen logiikan mystisismi ja Marxin »epäkriittiseksi positivismiksi» nimittämä harhaanjohtava ominaisuus alkavat siellä, missä Hegel esittää loogikon ex professo (ammattiloogikon) erityistieteellisen näkökannan *ainoana tieteellisenä* näkökantana, jonka korkeuksista vasta voidaankin selvittää »viimeinen» totuus, so. syvällisin, salaisin ja merkittävin totuus, mikä ylipäänsä on ihmisen ja ihmiskunnan saavutettavissa.

Loogikkona Hegel on aivan oikeassa pitäessään jokaista inhimillisen kulttuurin kehitysilmiötä ajatusvoiman ilmentymistapahtumana. Kuitenkin tähän (logiikassa täysin hyväksyttävään ja luonnolliseen) näkemykseen tarvitsee vain lisätä aivan vähän, nimittäin väite, että logiikan erityistieteelliset abstraktiot ilmaisevat niiden *itsessään olevien ilmiöiden olemuksen*, joista nämä abstraktiot on otettu erilleen, kun totuus muuttuu heti valheeksi. Samanlaiseksi valheeksi muuttuisivat »Sixtuksen madonnan» kemiallisen väritutkimuksen tulokset, jos vain kemisti katsoisi näiden tulosten edustavan ainoaa tieteellistä käsitystä Rafaelin siveltimellään luomasta ainutkertaisesta »synteesistä».

Samoin on laita tässäkin. Abstraktiot, jotka ilmaisevat (kuvaavat) täysin tarkasti ajattelun tapahtumismuodot ja -kaavat sen kaikissa konkreettisissa toteutumismuodoissa, Hegel esittää ilman muuta sen koko moninaisen inhimillisen kulttuurin *luovan* prosessin kaavoina, jonka yhteydessä ne on saatu esille. Hegelin ajatteluopin

koko mystiikka tiivistyy siten yhteen ainoaan kohtaan. Koska Hegel pitää koko monimuotoista inhimillistä kulttuuria ihmisessä vaikuttavan ajatuskyvyn paljastumisprosessin tuloksena, hän menettää kokonaan mahdollisuuden ymmärtää, mistä tämä ainutlaatuinen kyky kaavoineen ja sääntöineen on ylipäänsä ilmaantunut ihmiseen. Korottaessaan ajattelun jumalalliseksi voimaksi ja energiaksi, joka sisältäpäin kannustaa ihmistä historialliseen luomistoimintaan, Hegel yksinkertaisesti esittää vastauksen puutteen ainoana mahdollisena vastauksena tähän aiheelliseen kysymykseen.

Miljoonat ihmiset luovat työllään kulttuurin ruumiin, jonka itsetajuntaa tieteellinen ajattelu on, mutta heidän aistimellis-esineellinen toimintansa jää Hegelin näköpiirin ulkopuolelle, se on hänelle ajattelun »esihistoriaa». Sen vuoksi ulko-kohtainen maailma näyttää käsitteen tuottamiseen soveltuvalta »raaka-aineelta», ulkoiselta ainekselta, joka tulee muokata olemassaolevien käsitteiden avulla niiden konkretisoimiseksi.

Ajattelusta tulee siten ainoa aktiivinen ja luova »voima» ja ulkomaailmasta tämän voiman vaikutuskenttä. On luonnollista, että kun yhteiskuntaihmissen aistimellis-esineellinen toiminta (käytäntö) kuvataan pelkkänä *seurauksena*, ajattelun (so. henkisen työn tekijöiden) kehittelemien *ideoiden*, suunnitelmien ja käsitteiden *ulkoisena toteutuksena*, niin kysymykseen, mistä teoreetikojen päässä tapahtuva ajatusprosessi johtuu, miten se syntyy, on periaatteessa mahdotonta vastata.

Ajatus *on*, sanoo Hegel, ja kysymys, miten se *syntyy* jostakin toisesta, on turhanpäiväinen. Ajatus *on*, se *toimii* ihmisessä ja tulee vähitellen tajaiseksi omista toiminnoistaan, niiden kaa-

voista ja laeista. Logiikka on tämän mistään ja milloinkaan syntymättömän »luovan prinssiin», tämän »äärettömän luovan voiman», tämän »absoluuttisen muodon» itsetajuntaa. Ihmisessä tämä »luova voima» vain ilmentää itseään, esineistyy ja vieraantuu voidakseen sitten — logiikassa — tajuta itsensä sellaisenaan, yleisenä luovana voimana.

Siinä se Hegelin objektiivisen idealismin kokosalaisuus sitten on. Logiikassa objektiivinen idealismi merkitsee siis, ettei anneta mitään vastausta kysymykseen, mistä ajattelu syntyy. Hegel jumaloi reaalista ihmisajattusta, sen loogisia muotoja ja lainomaisuuksia logiikkana, jonka hän määrittelee kaiken luovan toiminnan ikuisien ja absoluuttisten kaavojen järjestelmäksi.

Tässä on samalla kertaa Hegelin ajattelun- ja logiikankäsityksen voima ja heikkous. Voima on siinä, että hän jumaloi (ts. toteaa kertakaikkiseksi ja ehdottomiksi) sittenkin *ihmisajattelun* täysin *reaalisia loogisia muotoja ja lakeja*, jotka hän on selvittänyt tutkiessaan ihmiskunnan henkistä ja aineellista kulttuuria. Heikkous taas ilmenee siinä, että hän kuitenkin *jumaloi* inhimillisen ajattelun loogisia muotoja ja lakeja, ts. julistaa ne absoluuttisiksi sallimatta edes asettaa kysymystä *niiden synnystä*.

Idealismi, so. käsitys ajattelusta yleisenä kykynä, joka ainoastaan »herää» ihmisessä itsetietoisuuteen, mutta ei *synny* sanan tarkassa ja ankarassa mielessä tiettyjen, ihmisen ulkopuolella ja hänestä riippumatta muotoutuvien edellytysten vallitessa, johtaa myös itse logiikassa moniin täysin ratkaisemattomiin ongelmiin.

Hegel ottaa valtavan tärkeän askeleen eteenpäin loogisten ajatusmuotojen käsittämisessä, mutta pysähtyy puolitiehen, vieläpä palaa takai-

sin, niin pian kuin hänen eteensä nousee kysymys niiden aistein havaittavien hengen toiminnan (ajattelun) toteutumismuotojen keskinäisestä suhteesta, joissa henki alkaa tarkastella omaa itseään. Niinpä Hegel kieltäytyy tunnustamasta sanaa (puhetta, kieltä) »hengen läsnäolemisen», luovan ajatusvoiman ulkonaisen ilmentymisen ainoaksi muodoksi. Silti hän pitää sanaa edelleen pääasiallisena ja adekvaattisimpana muotona, jossa ajattelu asettaa itsensä itseään vastaan.

»Alussa oli Sana.» Hegel katsoo tämän raamatunlauseen pätevän inhimilliseen ajatteluun (ajattelevaan ihmishenkeen), hän hyväksyy sen selviönä ja tekee siitä koko myöhemmän konstruktion, tarkemmin sanoen itsetietoisuutta kohti kehittyvän ajattelevan hengen rekonstruktion peruseriaatteen (aksiomin).

Ajatteleva ihmishenki herää ensinnä (asettaa itsensä kaikkea muuta vastaan) nimenomaan *sanassa*, sanan välityksellä, »nimeämiskykynä», ja muotoutuu ennen kaikkea »nimien valtakunnaksi». *Sana* esiintyy täten sekä asiallisesti että ajallisesti ensimmäisenä »ajatuksen esineellisenä todellisuutena», »hengen itseään-varten-olemisen» alkuperäisenä ja *välittömänä* muotona.

Havainnollisesti asia voidaan esittää näin: yksi »äärellinen henki» (yksilön ajattelu) tekee itsensä *sanassa* ja sanan välityksellä toisen samanlaisen »äärellisen hengen» ulottuvilla olevaksi esineeksi. »Hengestä» määrätavalla artikuloituina äänteinä syntynyt sana muuttuu kuulutuna jälleen »hengeksi», toisen ihmisen ajattelevan hengen tilaksi. Ilman värähtelyt (kuultava sana) osoittautuvat pelkäksi *välittäjäksi* hengen kahden tilan välillä, tavaksi, jolla henki suhtautuu henkeen eli, kuten Hegel asian ilmaisee, tavaksi, jolla henki suhtautuu *omaan itseensä*.

Sana (puhe) on tässä ajatuksen ulkoisen toteutumisen ensimmäinen väline, jonka ajatteleva henki luo »itsestään» tullakseen itseään varten (toisen ajattelevan hengen hahmossa) esineeksi. Sitä vastoin varsinainen työkalu — kivinen kirves tai taltta, kaavin tai sahra — alkaa vaikuttaa saman esineistymisprosessin toissijaiselta ja sekundaarilta, johdannaiselta välineeltä, *ajattelun* aistimellis-esineelliseltä *muodonvaihdokselta*.

Hegel näkee siis sanan sinä ajattelevan hengen läsnäolemisen muotona, jossa tämä henki tuo luomisvoimansa (-kykynsä) esiin kaikkein ensin, ennen luontoa muotoavaa työprosessia ja siitä riippumatta. Työ vain todellistaa sen, minkä ajatteleva henki on keksinyt omassa itsessään *puhunnan* kestäessä, vuoropuhelussa itsensä kanssa. Näin tulkittuna *vuoropuhelu* osoittautuu kuitenkin ajattelevan hengen pelkäksi *yksinpuhe-
luksi*, tavaksi, jolla henki ilmentää itseään.

Hengen fenomenologiassa lähdetään sen vuoksi liikkeelle *itsensä* tässä- ja nyt-sanoissa *ilmaisseen* ajattelun ja sen muun, *sanallisesti vielä ilmaise-*
mattoman asiasisällön välisestä ristiriidasta. Myös Logiikan tiede edellyttää samaa kaavaa, se sisältää saman ennakoedellytyksen, tosin vain piilevänä. Tässäkin ajattelun oletetaan tulleen tajuikeksi itsestään ja tiedostavan itsensä ennen muuta sanassa ja sanan välityksellä. Ei ole myöskään sattuma, että koko »fenomenologisen» ja »loogisen» historiansa päätteeksi ajatteleva henki palaa lähtökohtaansa: ehdottoman tarkan ja selkeän kuvansa ajatteleva henki saavuttaa luonnollisestikin painetussa sanassa, logiikkaa käsittelevässä tutkimuksessa, Logiikan tieteessä.

Sen vuoksi Hegel väittääkin logiikassa: »Ajatusmuodot kiteytyvät ja tallentuvat lähinnä

ihmiskieleen. Nykypäivinä meidän tulee alituisen muistuttaa, että ihminen eroaa eläimestä nimenomaan siinä, että hän ajattelee. Kieli käy kaiken sen läpi, mikä muodostuu hänelle sisäkohtaiseksi, yleensä mielteeksi, minkä hän tekee omakseen, ja kaikki se, mitä hän muuttaa kieleksi ja ilmaisee siinä, sisältää piilevässä, sekaisessa tai kehitellyssä muodossa jonkin kategorian.»²

Tässä tulee näkyviin hegeliläisen idealismin syvin juuri. Edellä esitetty ajatuskulku tekee ajattelusta ihmispäässä sisäisen puheen muodossa tapahtuvana toimintana lähtökohdan, josta käsin tulee ymmärtää kaikki kulttuuri-ilmiot, niin henkinen kuin aineellinenkin kulttuuri, mm. kaikki historian tapahtumat, yhteiskuntataloudelliset ja poliittiset rakenteet jne. Silloin ihmis-työn tuotteiden maailma, koko historia aletaan tulkita »päästä», ajatusvoimasta johtuvaksi prosessiksi. Suurisuuntainen tapahtumasarja, jossa luova ajatus vieraantuu (esineistyy) ja ottaa sitten työnsä tuotteet jälleen omakseen (poistaa esineistyneisyytensä) ja jonka jaksot alkavat sanasta ja myös päättyvät sanaan, on juuri se historia, jonka kaava on kuvattuna Logiikan tieteessä.

Hegelin käsiterakennelman arvoitusta ei ole niinkään vaikeaa ratkaista. Koko monimutkainen kaava pohjautuu vanhaan käsitykseen, jonka mukaan ihminen *ensin ajattelee* ja vasta sitten *toimii*. Tästä johtuukin kaava: sana — teko — olio (teon aikaansaama) — jälleen sana (tällä kertaa sanallinen selonteko tehdystä). Sitten seuraa uusi kehityssarja, joka noudattaa samaa kaavaa, mutta uudella perustalla. Liike kokonaisuudessaan ei etene ympyrän vaan spiraalin muotoisena, »ympyröiden ympyränä» siten, että jokainen ympyrä alkaa sanasta ja päättyy sanaan.

Edellä selostetun kaavan »järjellistä jyvää» ja samalla mystifioivaa ainesta on helppointa tarkastella analogisesti niiden muodonvaihdosten kanssa, jotka kansantaloustiede on selvittänyt eritellessään tavaran ja rahan kiertokulkua (vaikkakin kyseessä on enemmän kuin pelkkä analogia). Kuten koneissa, työvälineissä ja työn tuotteissa aineistunut työ esiintyy tällä alueella *pääoman* hahmossa, »itseään lisäävänä arvona», jonka tietoisena »luottamushenkilönä» kapitalisti toimii, samoin tieteellinen tieto, so. yhteiskunnan *kartuttama henkinen työ*, esiintyy Tieteen, yhtä persoonattoman ja anonyymien voiman hahmossa. Yksityinen ammattimainen teoreetikko *edustaa* tällöin »itsekehittyvää tietovoimaa». Hänen yhteiskunnallisena tehtävänä on olla vuosisatoja ja vuosituhansia kestäneen henkisen työn tuottaman *yleisen* henkisen rikkauden yksityinen ruumiistuma. Teoreetikko toimii hänen yksityisestä tajunnastaan ja yksityisestä tahdostaan riippumattoman prosessin, tiedonlisäysprosessin, sielullisena välineenä. Hän ei *sellaisenaan* ajattele, vaan hänen kauttaan »ajattelee» Tieto, joka on koulutuksen kestäessä asettunut hänen yksilölliseen päähänsä. Hän ei hallitse käsitettä, vaan pikemminkin päinvastoin, käsite hallitsee häntä osoittamalla, mihin hänen tulee kohdistaa tutkijan huomionsa ja energiansa, ja määräämällä hänen teoreettisen toimintansa tavat ja muodot.

Kyseessä on samanlainen asioiden *nurin kääntyminen* kuin mitä esiintyy vaihtoarvoon perustuvan aineellisen tuotannon piirissä, samanlainen yleisen ja yksityisen välisten suhteiden mystifikaatio, jolloin abstraktis-yleinen ei olekaan aistimellis-konkreettisen (tässä tapauksessa elävän ihmisen) puoli tai ominaisuus, vaan päin-

vastoin, aistimellis-konkreettinen, yksityinen ihminen on pelkästään yleisen (tässä tapauksessa Tiedon, Käsitteen, Tieteen) abstraktinen yksipuolinen »ruumiistuma». Tämä ei ole pelkkä analogia siihen, mitä arvoon perustuvien suhteiden maailmassa tapahtuu, vaan sama yhteiskunnallinen prosessi, erona vain se, että prosessi ei kehity aineellisen vaan henkisen tuotannon piirissä. »Tämä *vääristyminen*, jonka takia aistimellis-konkreettisesti tulee abstraktis-yleisen pelkkä ilmenemismuoto, sen sijaan että abstraktis-yleinen olisi konkreettisen ominaisuus, luonnehtii arvonilmaisua. Samalla se vaikeuttaa arvonilmaisun ymmärtämistä. Kun minä sanon: roomalainen oikeus ja germaaninen oikeus ovat kumpikin oikeutta, niin tämä on aivan selvää. Jos taas sanon: *oikeus* [*das Recht*], tämä abstraktio, *toteuttaa itsensä* roomalaisessa oikeudessa ja germaanisessa oikeudessa, noissa konkreettisissa oikeuksissa, niin [abstraktisen ja konkreettisen välinen] yhteys muodostuu mystiseksi.»³

Näin ollen hegeliläinen idealismi on kaikkein vähiten uskonnollisen kuvittelukyvyn, uskonnollisesti suuntautuneen mielikuvituksen tuotetta. Se on ammattiteoreetikon, suppea-alaisen henkisen työn tekijän toimintaperustana (hänen ajattelunsa perustana) olevan todellisen asiaintilan täysin epäkriittistä kuvausta. Hegeliläisen filosofian muodot ovat käytännöllisesti väistämättömiä (vieläpä käytännöllisesti hyödyllisiä) kuvitelmia, joita teoreetikko välttämättä luo omassa työssään, kuvitelmia, joita ruokkii hänen työnsä objektiivinen asema yhteiskunnassa ja jotka heijastelevat tätä asemaa. Tieto, jonka hän on sivistystä hankkiessaan omaksunut heti alussa käsitteiden muodossa, ts. merkkien avulla, sanallisesti ilmaistuna, on *hänen* spesifisen toimintan-

sa alku (lähtökohta) ja päätepiste, *tämän* toiminnan spesifinen *tarkoitus*, todellinen entelekia.

Käyttämämme analogia antaa mahdollisuuden ymmärtää toisenkin seikan, nimittäin edellä kuvatun »nurin kääntymisen» mekanismin. Tavararan ja rahan kiertokulku ilmaistaan tunnetusti kaavalla $T-R-T$. Tavara (T) esiintyy tässä sekä kiertoliikkeen *alkuna* että sen *päätepiirteenä* ja raha (R) sen *välirenkaana*, »tavararan muodonvaihdoksena». Eräässä jaksoittain umpeen kiertävän liikkeen kohdassa raha lakkaa kuitenkin olemasta pelkkä »välittäjä», tavarajoukkojen kiertoväline, ja osoittaa yhtäkkiä arvoituksellista »itselisäyskykyä». Tämä ilmiö ilmaistaan erittäin tarkasti kaavalla $R-T-R'$. Kokonaisprosessin *todellisena lähtökohtana* olevan tavararan osalle joutuu rahan entinen tehtävä, *sen ohimenevän muodonvaihdoksen välittäjän ja välineen* tehtävä, johon raha antautuu suorittaakseen »itselisäystoimituksen». Tämän salaperäisen ominaisuuden saanut raha onkin *pääomaa*, ja pääoman hahmossa arvo saavuttaa »salaisen ominaisuuden lisätä arvoaan, koska se on arvo»; »se esiintyy äkkiä etenevänä, itseään liikkeellepaineavana substanssina, jonka pelkkiä muotoja tavara ja raha kumpikin ovat»⁴. Kaavassa $R-T-R'$ arvo esittäytyy »automaattisesti toimivana subjektina», alituisesti lähtökohtaansa palaavan jaksoittaisen liikkeen »substanssi-subjektina»; »arvo tulee tässä subjektiksi prosessiin, jossa se — muuttuen jatkuvasti rahamuodosta tavaramuodoksi ja päinvastoin — itse muuttaa suuruuttaan, tunkee itsensä lisäarvona esiin omasta alkuperäisestä arvostaan, lisää itse itseään»⁵. Tämä tapahtuu »todellisuudessa».

Logiikan tieteessä Hegel on todennut aivan saman tilanteen, ei kuitenkaan arvon vaan tie-

don (käsitteen, totuuden) kohdalla. Tosiasiassa hän on tekemisissä tiedon kasautumisprosessin kanssa, koska käsite on *kasautunutta tietoa*, niin sanoakseni ajattelun »pysyvää pääomaa», joka tieteessä esiintyy aina sanan muodossa. Tästä johtuu *arvokäsityksen* kanssa täysin analoginen käsitys tiedosta »itseään lisäävänä substanssina», »substanssi-subjektina».

Kyseessä ei siis ole suinkaan idealistin hourekuva tai keksintö, vaan todellisen tiedonhankkimisen epäkriittinen kuvaus, samanlainen kuvaus kuin mitä on kansantaloustieteellinen teoria, mikäli se ottaa selityksensä lähtökohdaksi tarkoin ilmaistun, mutta teoreettisesti tajuamattoman tosiasian. Sen tosiasian, että raha pääoman liikemuotona, koko jaksoittain »omaan itseensä» palaavan prosessin lähtökohtana ja tarkoituksena osoittaa arvoituksellista, mystistä itselisyys- ja itsekehityskykyä. Selittämättä jätetty tosiasia muodostuukin mystis-arvoitukselliseksi. Sille annetaan ominaisuus, joka tosiasiassa kuuluu aivan toiselle prosessille, joka *ilmentyy* (»heijastaa itseään») tässä tosiasiassa.

Selvitellessään Pääomassa »arvon itselisyksen», lisäarvon tuotannon ja kasautumisen salaisuutta Marx käyttää tarkoituksellisesti ja tietoisesti hegeliläisen logiikan, Hegelin ajatteluopin edellä esitettyä terminologiaa. Tämä johtuu siitä, että Hegelin loogikkona luomalla idealistisella kuvitelmalla on sama luonne kuin käytännöllisesti välttämättömillä (»käytännöllisesti toisilla») kuvitelmilla, joiden piirissä ihmisen tajunta liikkuu silloin kun hänet on väkisin vedetty mukaan hänelle käsittämättömään, hänen tajunnastaan ja tahdostaan riippumattomaan lisäarvon tuotanto- ja kasautumisprosessiin. Näiden harhakuvitelmien looginen ja yhteiskunta-

historiallinen syntymalli on objektiivisesti ja subjektiivisesti sama.

Kapitalistille tietty rahasumma (tietty arvo, *joka on ehdottomasti ilmaistu rahan muodossa*) on lähtökohtana hänen toimiessaan kapitalistina; sen vuoksi se on myös hänen spesifisen toimintansa *muodollinen tarkoitus*. Mistä ja miten tämä rahasumma maagisine ominaisuuksineen alun perin syntyy, tämä seikka ei häntä nimenomaisesti kiinnosta.

Samoin käy myös ammattiteoreetikolle, ihmiselle, joka »henkilöi» tietoa, tiedettä eli käsitettä. Ihmiskunnan hankkima ja sanallisesti ilmaisema tieto on hänelle samalla kertaa hänen erikoistytönsä *lähtökohta* ja *tarkoitus*. Hänen henkilökohtainen mukanaolonsa tiedonhankintaprosessissa ilmenee siinä, että hän lisää alkukäsitteeseen (koulutusaikana omaksumaansa tietämykseen) uusia määrittelyjä. Käytäntö — hänen ulkopuolellaan ja hänestä riippumatta tapahtuva olioiden luomisprosessi ja itse oliot — kiinnostaa häntä pääasiallisesti teoreettisten kehitelmien esineistämisen- ja testausprosessina, käsitteen todellistumisprosessina, loogisen prosessin vaiheena. Teoreetikko suhtautuu käytäntöön samalla tavoin kuin näytelmäkirjailija näytäntöön: häntä kiinnostaa luonnollisestikin, miten hänen luomuksensa on tulkittu näyttämötaiteen keinoin, mitä korjauksia hänen on tehtävä tekstiinsä, jotta hänen ajatuksensa tulisi puetuksi adekvaattiin näyttämölliseen asuun.

Kun asioita katsellaan tältä kannalta, niin käsite aletaan luonnollisestikin kokea »itsekehittyvänä substanssina», »automaattisesti toimivana subjektina», kaikkien muutostensa, kaikkien »muodonvaihdostensa» »subjekti-substanssina».

Tästä, ammattiteoreetikon reaalisesta elämän-

toiminnasta, ovatkin kasvaneet esiin kaikki ne ajattelua koskevat käytännöllisesti välttämättömät kuvitelmat ja käsitteet, joiden systemaattista ilmausta Hegelin Logiikan tiede on. Hegeliläinen logiikka hahmottaa sen objektiivisten ajatusmuotojen järjestelmän, jonka puitteissa *käsitteen laajennettu uusintaminen* tapahtuu. Kehittyneissä muodoissaan tämä prosessi ei koskaan ala »aiivan alusta», vaan se etenee *olevien* käsitteiden *kehittelynä*, jo *kasaantuneen* teoreettisen tiedon muokkauksena, tiedon »lisäyksenä». Käsite on tässä aina jo *edellytettynä*, sitä käytetään hyväksi sillanpääasemana uusia aluevaltauksia varten, koska on kyse tietopiirin *laajentamisesta*, jossa alkukäsitteet esittävät erittäin aktiivista osaa.

Jos tahdotaan todeta ne yksityiset muodot, jotka laajeneva, paisuva tieto vuoron perään ottaa elämänsä kiertokulussa, niin saadaan seuraavat määritelmät: tiede (kasaantunut tieto) on sanaa (»tieteen kieli»); tiede on tiedon pohjalta luotujen olioiden joukko, tiedon esineistynyt voima. Tieto tulee tässä subjektiksi prosessiin, jossa se muuttuen jatkuvasti sanamuodosta esineellis-aineelliseksi muodoksi muuttaa suuruuttaan, mittasuhteitaan, tunkee itsensä lisääntyneenä tietona esiin alkuperäisestä tiedosta, »*kehittää itseään*». Sillä liike, jossa tieto liittää itseensä uutta tietoa, on sen omaa liikettä, joten sen lisääntyminen on *itselisäystä*, itsensä syventämistä, itsekehitystä. Se on saanut salaisen kyvyn tuottaa tietoa, koska se itse on tietoa.

Siitä johtuu, että tässä — aivan samoin kuin lisäarvon tuotannon ja kasaamisen tapauksessakin — *loogiset muodot* (tiedon reaaliset hankintamuodot) alkavat vaikuttaa tiedon »*itsekehityksen*» muodoilta. Ne *muuttuvat* siten *mystisiksi*,

arvoituksellisiksi. Tämä mystifikaatio supistuu »yksinkertaisesti» siihen, että kaava, joka ilmaisee täysin tarkasti ammattiteoreetikon toiminnalle ominaisia piirteitä, nähdään ja esitetään tiedon kehityskaavana yleensä.

Kyseessä on aivan samanlainen mystifikaatio kuin mikä tapahtuu kansantaloustieteessä. Eritellessään sitä Marx tähdensi, että hänen tutkimuksensa ei lähde liikkeelle arvosta vaan tavaresta.

Loogisesti katsoen tällä seikalla on periaatteellinen kantavuus, sillä nimenomaan tavaran analyysi paljastaa arvon syntymisen salaisuuden ja sitten myös arvon rahassa, rahamuodossa ilmentymisen salaisuuden. Päinvastaisessa tapauksessa arvon syntyä on periaatteessa mahdotonta selvittää.

Aivan samoin on laita ajatuksen käsitteen hegeliläisessä kaavassa. Hegel tuo esille ne vaiheet, jotka ajatusprosessi todellakin käy läpi kehittyneessä muodossaan, tieteen muodossa, yhteiskunnallisen työnjaon erityisenä (eriytyneenä) osa-alueena. Kaava, joka ilmaisee tarkasti sen, mikä on prosessin pinnalla, on seuraava: sana—asiasisältö—sana (S—A—S), missä »sana» tarkoittaa sanallisesti ilmaistua tietoa, tietoa sen yleisessä muodossa, »tieteen kielen», so. kaavojen, symbolien, kaikenlaisten mallien, piirrosten yms. muodossa.

Marx ja Engels olivat ainoat, jotka kykenivät voittamaan todella kriittisesti hegeliläisen logiikan säilyttäen hellävaroen sen kaikki myönteiset tulokset ja puhdistuen ne »puhtaan ajattelun», »jumalallisen käsitteen» palvontamystiikasta. Mikään toinen filosofinen järjestelmä ei ole Hegelin jälkeen kyennyt selviytymään hänen logiikastaan »kriitiikin ase-in», koska yksikään

ei-marxilainen järjestelmä ei ole omaksunut vallankumouksellis-kriittistä asennetta idealistisia harhakuvitelmia ruokkivia objektiivisia oloja kohtaan. Kyseessä on tilanne, jossa reaaliset toiminnalliset ihmiskyvyt vieraantuvat useimmista yksilöistä, jossa yleiset (yhteiskunnalliset) voimat, so. yhteiskuntaihmissen toiminnalliset kyvyt, esiintyvät yksilöiden enemmistöstä riippumattomina ja heitä hallitsevina voimina, ulkoisena pakkona, jotakuinkin suppeiden yhteiskuntaryhmien, -kerrosten ja -luokkien monopolisoimina voimina.

Ainoa tie hegeliläisen ajattelukäsityksen todella kriittiseen voittamiseen kävi vallankumouksellis-kriittisen asenteen kautta, joka oli omaksuttava vieraantumisen maailmaa, so. kapitalististen tavarasuhteiden maailmaa, kohtaan. Vain tätä tietä kulkien hegeliläisen oppijärjestelmän objektiivis-idealistiset kuvitelmat voitiin todella *selittää* eikä pelkästään säättää »mystiseksi hölynpölyksi», »jumaluusopin atavismiksi» tai muilla loukkaavilla, mutta mitään selittämättömällä epiteeteillä.

K a h d e k s a s e s s e e

MATERIALISTINEN KÄSITYS AJATTELUSTA LOGIIKAN TUTKIMUSKOHTENA

Hegelin jälkeen saatettiin edetä vain yhteen ainoaan suuntaan, nimittäin materialismia kohti, sen totuuden selkeää tajuamista kohti, että kaikki Hegelin toteamat ajattelun dialektiset kaavat ja kategoriat ovat ihmiskunnan kollektiivitajunnan heijastamia ulkokohtaisen, ajattelun ulkopuolella olevan ja siitä riippumattoman reaalimaailman kehityksen] universaaleja muo-

toja ja lakeja. Jo 1840-luvun alussa Marx ja Engels ryhtyivät siihen ajatustyöhön, jonka tarkoituksena oli hegeliläisen dialektiikan materialistinen käsittäminen. Materialistisesti käsitetty dialektiikka toimi heillä materialistisen maailmankatsomuksen kehittelylogiikkana.

Tämä eteenpäinmeno oli Feuerbachin päätteleiden suoranaista jatkoa. Feuerbachilaisen filosofian käsittein se voidaan ilmaista suurin piirtein seuraavasti. Se, mikä ajattelee, ei ole Minä eikä Järkeä, mutta ei myöskään aivot. *Ihminen se ajattelee* aivoillaan, mikäli hän kuuluu yhteen luonnon kanssa ja on kosketuksessa siihen. Luonnon yhteydestä eristettynä ihminen ei enää ajattele. Tähän kohtaan Feuerbach pysähtyikin.

Mutta ihminen ei ajattele myöskään välittömässä yhteydessään luontoon, jatkoi Marx siitä, mihin Feuerbach oli jäänyt. Ihminen ajattelee vain sikäli, mikäli hän kuuluu yhteiskuntaan, aineellista ja henkistä elämäänsä tuottavaan yhteiskuntahistorialliseen kollektiiviin. Jos ihminen suljetaan toisiinsa kutoutuvista yhteiskunnallisista suhteista, joissa ja joiden välityksellä hän toteuttaa inhimillisen kosketuksensa luontoon (ts. kuuluu ihmisenä yhteen luonnon kanssa), hän ajattelee yhtä vähän kuin ihmisruumiista poistetut aivotkin.

Siten — nimenomaan logiikan kehityksen kulessa — nousi kaikessa mittavuudessaan esiin kysymys inhimillisen ajattelun luonteesta, *ideaalisen* eli ajatuksellisen ongelma.

Ideaalinen on objektiivisen todellisuuden subjektiivista kuvaa, ts. ulkomaailman heijastumaa ihmistoiminnan muodoissa, ihmistajunnan ja -tahdon muodoissa. Ideaalinen ei ole yksilöpsykologinen eikä liioin fysiologinen tosiasia, vaan yhteiskuntahistoriallinen tosiasia, henki-

sen tuotannon tulos ja muoto. Se esiintyy aineellisen ja henkisen elämän tuotannon subjektina olevan ihmisen yhteiskunnallisen tajunnan ja tahdon moninaisin muodoin. Marxin mukaan »aatteellinen ei ole muuta kuin ihmispäähän siirrettyä ja siellä muunnettua aineellisuutta»¹.

Kaikki ne ideaalista koskevan ongelman moninaiset ratkaisut, jotka filosofian historiassa on esitetty, kallistuvat jompaankumpaan pooliin — joko materialistiseen tai idealistiseen. Esimarxilainen materialismi hylkäsi aivan oikeutetusti spiritualistiset ja dualistiset käsitykset ideaalisesta erityisenä, aineellisen maailman vastakohtana olevana substanssina; se piti ideaalista yhden aineellisen kappaleen kuvana, heijastumana toisessa aineellisessä kappaleessa, ts. erityisellä tavalla järjestyneen materian attribuuttina, funktiona. Tämä Demokritoksen—Spinozan—Diderot'n—Feuerbachin linjan sisältönä oleva ja yksityisten materialistiajattelijoiden konkreettisista katsomuksista riippumaton yleismaterialistinen käsitys ideaalisen luonteesta oli lähtökohtana myös marxilais-leniniläiselle ongelman ratkaisulle.

Esimarxilaisen materialismin heikot puolet, jotka ranskalaisilla materialisteilla (etenkin Cabanisilla ja La Mettrieillä) ja myöhemmin Feuerbachilla ilmenivät taipumuksena ja jotka 1800-luvun keskivaiheilla itsenäistyivät ns. vulgaarimaterialismiksi (Büchner, Vogt, Moleschott ym.), olivat yhteydessä epähistorialliseen, antropologis-naturalistiseen käsitykseen ihmisluonnosta. Ne johtivat siihen, että *ideaalinen* rinnastettiin ja lopulta *samastettiin* ilman muuta *aineellisiin hermofysiologisiin aivorakenteisiin ja niiden toimintoihin*. Vanha materialismi tarkasteli ihmistä osana luontoa, mutta se ei ulottanut materialis-

mia historiaan eikä voinut ymmärtää ihmistä kaikkine ominaispiirteineen ulkomaailmaa ja ihmistä itseään muuttavan työn tuotteeksi. Tämän vuoksi ideaalista ei voitu käsittää yhteiskuntaihmissen aistimellis-esineellisen työtoiminnan tulokseksi ja funktioksi, sellaiseksi ulkomaailman kuvaksi, joka ei synny ajattelevassa oliossa passiivisen tarkastelun tuloksena, vaan historiallisen kehityksen kuluessa toisiaan seuraavien sukupolvien aktiivisesti suorittaman luonnon muuttamisen tuotteena ja muotona. Tärkein muutos, minkä Marx ja Engels tekivät materialistiseen käsitykseen ideaalisen luonteesta, koski ajattelevan ihmisen aktiivista suhdetta luontoon, ts. sitä asian puolta, jota oli kehittänyt voittopuolisesti »viisas» idealismi (Leniniä lainatakse- ni), so. Platonin — Fichten — Hegelin linja, ja jota he olivat abstraktisen yksipuolisesti, idealistisesti paisuttaneet.

Objektiivisen idealismin klassisten järjestelmien pääasiallisena kasvupohjana on ollut yhteiskunnan kokonaiskulttuurin ja sen organisaatiomuotojen riippumattomuus yksityisestä ihmisestä ja yleensä yhteiskunnallisen tuotannon (niin aineellisen kuin henkisenkin tuotannon) yleisten tuotteiden muuttuminen erityiseksi sosiaalisesti voimaksi, joka on yksilöitä vastassa ja joka hallitsee heidän tahtoaan ja tietoisuuttaan. Juuri siitä syystä, että eri yksilöiden yhteistoiminta »on syntynyt luonnonvoimaisesti eikä vapaaehtoisesti», se on heitä vastassa ja »esiintyy näille yksilöille... ei heidän omana yhdistettynä mahtinaan vaan vieraana, heille ulkopuolisena valtana, jonka alkuperä ja päämäärät ovat heille tuntemattomat, jota he siis eivät voi enää hallita, vaan joka päinvastoin kulkee omien, ihmisten tahdosta ja menettelystä

riippumattomien ja tuota tahtoa ja menettelyä jopa suuntaavien asteiden ja kehitysvaiheiden kautta»². Välittömästi yhteiskuntakokonaisuuden valta yksilöön ilmenee ja esiintyy valtion, yhteiskunnan poliittisen järjestelmän, moraalis-ten, siveellisten ja oikeudellisten rajoitusten, yhteiskunnallisten käyttäytymissääntöjen ja edel-leen esteettisten, loogisten ym. ohjeiden ja kri-terien muodossa. Niissä ilmaistut ja julkisesti vahvistetut vaatimukset ja rajoitukset yksilön tulee ottaa varteen vieläkin tarkemmin kuin aistein havaittavien yksityisten olioiden ja asian-tilojen ulkoiset ominaisuudet tai oman ruumiinsa myötäsyttyiset, elimelliset halut, viettymykset ja tarpeet. Yhteiskuntakokonaisuus joutuukin objektiivisen idealismin perusväittämissä mysti-fioinnin kohteeksi.

Selvitellessään idealististen harhakäsitysten maallista todellisuuspohjaa Marx ja Engels kir-joittivat: »Tämä tuotantovoimien, pääomien ja sosiaalisen kanssakäymisen eri muotojen summa, jonka jokainen yksilö ja jokainen sukupolvi löytävät ikään kuin annettuna, on todellisena perustana sille, mitä filosofit ovat kuvitelleet 'substanssiksi' ja 'ihmisen olemukseksi', mitä he ovat jumaloineet ja mitä vastaan he ovat taistel-leet.»³

Mitkään yleiset ajatuskuvat eivät juonnu aja- tuksen yleisistä toimintakaavoista eivätkä synny suinkaan koskemattoman luonnon passiivi- sessa tarkastelussa, vaan ne kaikki, poikkeuk- setta kaikki muotoutuvat ihmisen, yhteiskunnan suorittamassa luonnon käytännöllis-esineellisessä muutosprosessissa. Ne syntyvät ja toimivat *yksi- tyisen henkilön tarkoitusperäisen tahdon yhteiskun- nallis-inhimillisinä määräysmuotoina*, ts. aktiivi- sen toiminnan muotoina. Yleiskuvat kiteytyvät

tällöin henkiseen kulttuuriin aivan tahattomasti, yksityisten ihmisten tahdosta ja tajunnasta riippumatta, joskin heidän toimintansa välityksellä. Havainnossa taas ne koetaan ihmistoiminnan aikaansaamien olioiden muotoina eli aktiivisen ihmistoiminnan luonnonainekseen painamina »leimoina», aineessa ulkoistuneina määrätietoisen tahdon muotoina.

Ihmiset ovat tekemisissä luonnon kanssa vain sikäli, mikäli se on tavalla tai toisella vedetty yhteiskunnallisen työprosessin piiriin, mikäli siitä on tullut aktiivisen ihmistoiminnan aines, väline tai edellytys. Tähtitaivaskin, jossa ihmistyö ei toistaiseksi vielä mitään muuta, on ihmisen huomion ja tarkastelun kohteena vain siellä, missä yhteiskunta on tehnyt siitä ajan- ja paikanmäärityksen keinon, muuttanut sen yhteiskuntaihmisen organismin elintoiminnan »välineeksi», hänen ruumiinsa »elimeksi», hänen luontaiseksi kellokseen, kompassikseen ja kalenterikseen. Luonnonaineksen yleiset muodot, lainalaisuudet saadaan todella esiin ja sen vuoksi tiedostetaan juuri siinä määrin, missä tämä aines on jo reaalisesti muutettu »ihmisen epäorgaanisen ruumiin», sivistyksen »esineellisen ruumiin» rakennusaineksiksi, joten »olioiden sinänsä» yleiset muodot esiintyvät ihmiselle välittömästi hänen »epäorgaanisen ruumiinsa» aktiivisina toimintamuotoina.

Ideaalinen on välittömästi olemassa vain yhteiskuntaihmisen (ts. täysin esineellisen, materiaalisen olennon) ulkomaailmaan kohdistuvan *toiminnan* muotona (tapana). Jos siis puhutaan materiaalisesta järjestelmästä, jonka funktio ja olemistapa ideaalinen on, niin sellaiseksi järjestelmäksi voidaan katsoa ainoastaan yhteiskuntaihminen yhteenkuuluvuudessaan sen esineellisen maailman kanssa, jonka välityksellä hän harjoittaa spesifi-

sesti inhimillistä elämäntoimintaansa. Ideaalinen ei millään muotoa ole palautettavissa yksilön pääkopassa olevan materian, so. aivojen, tilaan. Se on *yhteiskunnallisen työtoiminnan subjektina olevan ihmisen erityinen funktio*, jolloin tämä työtoiminta tapahtuu aikaisemman kehityksen luomissa muodoissa.

Aistivan ja ajattelevan ihmisen ja luonnon välillä on erittäin tärkeä välittävä rengas, jonka kautta luonto muuttuu ajatukseksi ja ajatus luonnon ruumiiksi. Se on käytäntö, työ, tuotanto. Juuri tuotanto (sanan mahdollisimman laajassa mielessä) muuttaa luonnonesineen havainnon ja ajattelun kohteeksi. »'Aistimellisen todenperäisyyden' yksinkertaisimmatkin kohteet ovat hänelle (ihmiselle.— *E. I.*) olemassa vain yhteiskunnallisen kehityksen, teollisuuden ja kaupallisen kanssakäymisen ansiosta.»⁴

Sen vuoksi, sanoo Marx, Feuerbach jääkin luonnon *tarkastelun* kannalle eikä »koskaan pääse niin pitkälle, että ymmärtäisi aistimaailman olevan sen muodostavien yksilöiden elävän aistimellisen *toiminnan* kokonaisuus»;⁵ hän ei näe sitä, että hänen tarkastelunsa kohde on inhimillisen kokonaistyön tuotetta. Jotta voitaisiin hahmottaa luonto sellaisenaan, täytyy nähdä hieman enemmän vaivaa ja uhrata enemmän voimia kuin mitä esteettisesti kehittynyt »pyyteetön» tarkastelu edellyttää.

Välittömässä tarkastelussa taas »luonnon siinänsä» objektiiviset piirteet kietoutuvat yhteen niiden piirteiden ja muotojen kanssa, jotka ihmisen uudistava toiminta on tuonut luontoon. Voidaan sanoa enemmänkin: luonnonaineksen kaikki puhtaasti objektiiviset ominaisuudet siivilöityvät havainnossa sen hahmon lävitse, jonka luonnonainekses on saanut yhteiskuntaihmissen subjektiivisen

toiminnan kuluessa ja sen tuloksena. Havainto ei ole välittömästi tekemisissä objektin kanssa, vaan sitä muuttavan esineellisen toiminnan ja tämän subjektiivisen (käytännöllisen) toiminnan tulosten kanssa.

Siitä johtuu, että luonnon puhtaasti objektiivinen kuva ei paljastu ihmiselle havainnossa, vaan ainoastaan elämäänsä yhteiskunnallisesti tuottavan ihmisen, yhteiskunnan toiminnassa ja tämän toiminnan kautta. Mikäli ajattelu ottaa tehtäväkseen hahmottaa luonto sellaisenaan, sen täytyy ottaa tämä seikka tarkoin huomioon.

Sillä vain se sama toiminta, joka uudistaa (muuttaa ja toisinaan vääristääkin) luonnon »aitoa olemusta», voi osoittaa, minkälainen se on ollut ennen »subjektiivisia vääristelyjä» ja ilman niitä. Käytäntö yksin voi ratkaista, mitkä havainnossa annetun esineen piirteet kuuluvat itse luonnonesineelle ja mitkä piirteet ovat peräisin uudistavasta ihmistoiminnasta, ts. subjektista.

»Kysymys, vastaako inhimillinen ajattelu esineellistä totuutta, ei ole teorian, vaan *käytännön* kysymys, sanoo Marx toisessa teesissään Feuerbachista.— Ihmisen täytyy todistaa käytännössä ajattelunsa totuudenmukaisuus, ts. todellisuus ja voima, tämänpuoleisuus. Kiista käytännöstä eristäytyvän ajattelun todellisuudesta tai epätodellisuudesta on puhtaasti *skolastinen* kysymys.»⁶

Tässä piileekin monien filosofian edessä olevien pulmien ratkaisu.

Selvitellessään tuotannon suhdetta kulutukseen, so. kansantaloustieteellistä eikä suinkaan psykologista ongelmaa, Marx muotoili sen seuraavasti: »Kun on selvää, että tuotanto antaa kulutukselle kohteen sen ulkoisessa muodossa, niin on yhtä lailla selvää, että kulutus *luo ideaalisesti* tuotannon esineen, sisäisenä kuvana, tar-

peena, vaikuttimena ja tavoitteena.»⁷ Mutta kulutus on, kuten Marx osoitti, pelkästään tuotannon sisäinen momentti eli itse tuotanto sikäli, mikäli tämä ei luo ainoastaan ulkoista esinettä, vaan myös subjektin, joka kykenee tuottamaan ja uusintamaan tämän esineen ja sitten kuluttamaan sen asianomaisella tavalla. Toisin sanoen tuotanto luo aktiivisen ihmistoiminnan muodon eli kyvyn valmistaa määrämuotoinen esine ja käyttää sitä tarkoituksensa mukaisesti, so. tavalla, joka vastaa sen paikkaa ja tehtävää yhteiskuntaorganismissa. Aktiivisen, toiminnallisen ihmiskyvyn muodossa, yhteiskunnalliseen tuotantoon osallistuvan ihmisen kykynä tuotannon aikaansaama esine on olemassa ideaalisesti, ts. sisäisenä kuvana, tarpeena, ihmistoiminnan vaikuttimena ja tarkoituksena.

Ideaalinen ei sen vuoksi ole muuta kuin olion muoto, joka esiintyy kuitenkin olion ulkopuolella, nimittäin ihmisessä, *ihmisolennon toiminnallisuuden yhteiskunnallisesti määräytynyt muoto*. Luonnossa itsessään, mm. ihmisen biologisessa luonnossa, ei ideaalista ole. Suhteessa ihmisruumiin luonnolliseen organisaatioon ideaalinen on yhtä lailla ulkonaista luonteeltaan kuin suhteessa siihen ainekseen, jossa ideaalinen todellistuu, esineistyy aistein havaittavan olion muodossa. Niinpä savenvalajan muovaileman ruukun muoto ei ole alun perin sisältynyt savimöykkyyn enempää kuin savenvalajana toimivan yksilön anatomis-fysiologiseen ruumiinrakenteeseenkaan. Ihmisestä tulee tietynlaisia esineitä luovan, yhteiskuntaihmiselle ominaisen toiminnan aktiivisten muotojen kannattaja vain sikäli, mikäli hän harjoittaa ruumiinsa elimiä käyttäen mallina ihmisen toista ihmistä varten luomia esineitä.

On selvää, että ideaalinen, so. aktiivinen yhteiskunnallis-inhimillinen toimintamuoto, on välittömästi todellistunut eli, kuten nykyään asia yleisesti ilmaistaan, on koodattuna aivokuoren hermorakenteissa, ts. on täysin materiaalista. Ideaalisen *materiaalinen* oleminen ei kuitenkaan ole varsinaisesti ideaalista, vaan pelkästään *sen ilmenemismuoto yksilön orgaanisessa ruumiissa*. Ideaalinen itsessään on ihmisen elämäntoiminnan yhteiskunnallisesti määräytynyt muoto, joka vastaa tämän toiminnan kohteen ja tuotteen muotoa. Ideaalisen selittäminen aivojen anatomis-fysiologisista ominaisuuksista käsin olisi samaa kuin jos työntuotteen rahamuotoa yritettäisiin selittää kullan fysikaalis-kemiallisten ominaisuuksien perusteella. Materialismi ei tässä tapauksessa suinkaan vaadi samastamaan ideaalista ihmispäässä tapahtuviin materiaaliin prosesseihin. Materialismi ilmenee tässä siinä, että tajutaan seuraava seikka: ideaalinen tietynmuotoisia esineitä luovan ihmistoiminnan yhteiskunnallisesti määräytyneenä muotona ei synny eikä pidä tyyssijaansa ihmispäässä, vaan ihmispään välityksellä yhteiskunnallisen tuotannon todellisena kannattajana olevan ihmisen reaalisessa esineellisessä toiminnassa.

Ideaalisen tieteelliset määritykset saadaan esille erittelemällä materialistisesti yhteiskunnan aineellisen ja henkisen elämän yhteiskunnallisen tuotannon »anatomiaa ja fysiologiaa», mutta ei missään tapauksessa yksilön ruumiinelimenä toimivien aivojen anatomiaa ja fysiologiaa. Juuri alati uusinnettava ihmistyön tuotteiden maailma on Marxia lainatakseni »aistimellisesti esillä olevaa ihmisen psykologiaa»; se psykologinen teoria, jolle tämä ihmisen sielunelämän »avattu kirja» on tuntematon, ei voi olla oikeaa tiedettä.⁸ Kun Marx määrittelee ideaalisen »ihmispäähän siirre-

tyksi ja siellä muunnetuksi aineellisuudeksi», hän ei suinkaan käsitä »ihmispäätä» naturalistisesti, luonnontieteellisessä mielessä. Hän tarkoittaa tässä ihmisen yhteiskunnallisesti kehittynyttä päätä, jonka kaikki toimintamuodot kielen muodoista, sen sanastosta ja syntaksista aina loogisiin kategorioihin asti ovat yhteiskunnallisen kehityksen tuotteita ja muotoja. Vasta näissä muodoissa ilmaistuna ulkokohtainen, materiaallinen muuttuu yhteiskunnalliseksi tosiasiaksi, yhteiskuntaihmisen omaisuudeksi, ts. ideaaliseksi.

Materiaalisen välitön muuntuminen ideaaliseksi ilmenee välittömästi siinä, että ulkokohtainen tosiasia ilmaistaan kielessä, joka on »ajatuksen välitöntä todellisuutta» (Marx). Kuitenkin kieli itsessään on yhtä vähän ideaalista kuin hermofysiologinen aivorakennekin. Se on pelkästään ideaalisen *ilmaisumuoto*, sen aineellis-esineellistä olemista. Sen vuoksi uuspositivistit (Wittgenstein, Carnap ym.) jotka samastavat ajattelun (so. ideaalisen) kieleen, termi- ja lausejärjestelmään, tekevät samanlaisen naturalistisen virheen kuin nekin, jotka samastavat ideaalisen aivokudoksen rakenteisiin ja toimintoihin. Myös he luulevat ideaaliseksi sitä, mikä on vain ideaalisen aineellista ilmaisumuotoa. Materiaalinen todella »siirtyy» *ihmispäähän* eikä pelkästään aivoihin yksilön ruumiinelimenä vain siinä tapauksessa, että se on ensinnäkin ilmaistu kielen välittömästi yleispätevissä muodoissa (sanaa kieli on tässä käytetty laajassa mielessä, se tarkoittaa myös piirroksia, kaavoja, malleja yms.) ja toiseksi muunnettu reaaliesineeseen kohdistuvan ihmistoiminnan aktiiviseksi muodoksi (eikä pelkästään »termiksi» tai »lauseeksi» kielen aineellisena ruumiina). Toisin sanoen esine osoittautuu idealisoiduksi vain siellä, missä on

luotu kyky uusintaa se aktiivisesti sana- ja piirroskielen turvin, missä on luotu kyky muuttaa sana teoksi ja edelleen olioksi.

Spinoza käsitti sen oikein hyvin. Suotta hän ei yhdistänyt kielen sanoin ilmaistavia adekvaatteja ideoita nimenomaan kykyyn uusintaa reaali-tilassa sanoissa annettu muoto. Juuri siitä hän johti eron objektin olemusta, ts. sen ideaalikuvaan ilmaisevan määritelmän ja objektin jokseenkin ehdonvaltaisesti valittua ominaisuutta, sen ulkoista tunnusmerkkiä ilmaisevan muodollisen nominaalimääritelmän välillä. Esim. ympyrä voidaan määritellä »kuvioksi, jossa keskipisteestä kehään vedetyt viivat ovat yhtä suuret». Tämä määritelmä »ei kuitenkaan ilmaise ympyrän olemusta, vaan ainoastaan sen erään ominaisuuden», vieläpä johdannaisen, sekundaarin ominaisuuden. Eri asia on, jos määritelmä sisältää »olion lähimmän syyn». Silloin ympyrä on määriteltävä seuraavasti: »... kuvio, jonka jokin jana piirtää kiertyessään kiinteän alkupisteensä ympäri».⁹ Tämä määritelmä antaa *tavan, jolla olio konstruoidaan* reaaliavaruudessa. Tässä tapauksessa *nominaalimääritelmä* syntyy yhdessä ajattelevan olion reaali-toiminnon kanssa, joka noudattelee mielteen kohteen ääriviivaa. Juuri silloin ihmisellä onkin adekvaatti idea, ts. olion ideaalinen kuva, eikä ainoastaan kokoelma merkkejä (sanoja). Tämä kanta edustaa syvällistä materialistista käsitystä ideaalisen luonteesta. Ideaalista esiintyy siellä, missä on kykyä uusintaa objekti avaruudessa sanan eli kielen avulla, objektin tarvetta ynnä luomista-pahtuman aineelliset puitteet.

Ideaalisen määritelmä on siten olennaisesti dialektinen. Ideaalinen on sitä, mikä samalla kertaa on eikä ole olemassa, sitä, mikä ei ole olemassa ulkokohtaisen, aistein havaittavan olion muodos-

sa ja samalla on olemassa *toiminnallisena ihmis-*
kykynä. Se on olemista, joka on kuitenkin yhtä
kuin ei-oleminen, eli ulkokohtaisen olion läsnä-
olemista siinä olion tulemisen vaiheessa, jolloin
olio muotoutuu subjektin toiminnassa subjektin
sisäisenä kuvana, tarpeena, viettymyksenä ja pää-
määränä. Juuri siksi olion *ideaalinen oleminen* ero-
aakin sen *reaalisesta olemisesta* samoin kuin niistä
aineellisista aivo- ja kielirakenteista, joiden väli-
tyksellä ideaalinen on olemassa subjektin »sisäl-
lä». Aivojen ja kielen rakenteista esineen ideaali-
nen kuva eroaa periaatteessa siinä, että se on
ulkoisen esineen muoto. Ulkoisesta esineestä taas
ideaalikuva eroaa siinä, että se ei ole esineistynyt
välittömästi luonnon ulkoisessa aineessa, vaan or-
gaanisessa ihmisruumiissa ja kielessä subjektiivisena
kuvana. Ideaalinen on siis esineen subjektiivisista
olemista eli esineen toisinolemista — jonkin
olemista toisessa ja toisen kautta, niin kuin Hegel
asian ilmaisi.

Ideaalinen yhteiskuntaihmissen toimintamuoto-
na on olemassa siellä, missä tapahtuu Hegelin
sanontaa käyttäkseni »ulkoisuuden kumoutumis-
ta», ts. missä luonnonesine muuttuu ihmistoimin-
nan kohteeksi, työn esineeksi ja sitten työn tuot-
teeksi. Asia voidaan ilmaista toisinkin: työpro-
sessissa mukana olevan ulkoisen olion muoto
»kumoutuu» esineellisen toiminnan subjektiivisessa
muodossa; tämä toiminta ilmentyy esineelli-
sesti subjektissa korkeamman hermotoiminnan
mekanismien muodossa. Samat muodonvaihdok-
set seuraavat sitten takaperoisessa järjestyksessä:
sanallisesti ilmaistu mielle muuttuu teoksi ja
teon kautta ulkoisen, aistein havaittavan olion
muodoksi ja itse olioksi. Molemmat muodonvaihdossarjat
etenevät reaalisesti jaksoittain: olio—
teko—sana—teko—olio. Ideaalinen, olion ideaa-

likuva, on olemassa vain jatkuvasti uusiutuvassa jaksoittaisessa liikkeessä.

Ideaalinen toteutuu välittömästi symbolissa ja symbolin, ts. sanan ulkoisen, aistein havaittavan, kuultavan tai nähtävän muodon, kautta. Samalla kun tämä muoto pysyy omana itsenään, se on toisen olemista, nimittäin sen »*ideaalista olemista*», sen *merkitystä*, joka on aivan erilainen kuin silmin tai korvin aistittava sanan aineellinen muoto. Sanalla *merkkinä*, *nimenä* ei ole mitään yhteistä sen kanssa, minkä merkki se on. »Yhteinen» tulee ilmi vain sanan muuttumisessa teoksi ja siitä edelleen olioksi (ja takaperoisessa tapahtumasarjassa), käytännössä ja sen tulosten omaksumisessa.

Ihminen sellaisenaan, ympäröivään maailmaan ja ihmiseen itseensä kohdistuvan toiminnan subjektina, on olemassa niin kauan kuin hän tuottaa aktiivisesti reaalista elämäänsä omalla työllään luomissaan muodoissa. Työ, ympäröivän maailman ja ihmisen itsensä reaalinen muuttaminen, joka tapahtuu yhteiskunnallisesti kehittyneissä ja yhteiskunnallisesti laillistetuissa muodoissa, on juuri se ajattelusta riippumatta alkava ja jatkuva prosessi, jossa ideaalinen syntyy ja toimii sen muodonvaihdoksena, jossa todellisuuden, luonnon ja yhteiskuntasuhteiden idealisointi tapahtuu, jossa symbolikieli syntyy ulkomaailman ideaalikuvan ulkoiseksi ruumiiksi. Tässä piilee ideaalisen salaisuus, mutta myös sen ratkaisu.

Valaistaksemme tämän salaisuuden ydintä sekä tapaa, jolla Marx on selvittänyt kyseisen salaisuuden, erittelemme todellisuuden tyypillisimmän idealisaatiotapauksen, nimittäin kansantaloustieteellisen hintailmiön ideaalisen synty tapahtumana. »Tavaroiden hinta eli rahamuoto, samoin kuin niiden arvomuoto yleensä, on niiden kouraantuntuvasta, todellisesta kappalemuodosta eroava,

siis ainoastaan kuvaannollinen muoto»* (ideelle oder vorgestellte Form, siis ideaalinen tai käsitteellinen muoto.— *Suom.*). Huomattakoon ennen kaikkea, että hinta on objektiivinen kategoria

* *Karl Marx*. Pääoma, 1. osa, kustannusliike Edistys, Moskova 1974, s. 98.

Tämän periaatteellisesti tärkeän (arvomuodon *ideaalisuutta* selvittelevän) määritelmän venäjännökseen on pujahtanut eräs harmillinen epätarkkuus («ideelle oder vorgestellte Form» on käännetty venäjäksi seuraavasti: «форма лишь идеальная, существующая лишь в представлении», »vain ideaalinen muoto, joka on olemassa vain mielikuvassa». — *Suom.*). Tuon epätarkkuuden takia voi saada sellaisen käsityksen, että hinta samoin kuin arvomuoto yleensä on olemassa yksinomaan ihmisen *mielikuvituksessa*, mielteessä, kuvittelevassa ihmispäässä. Kuitenkin kappaleen ajatusyhteydestä ilmenee, että kyse on kokonaan toisesta asiasta, nimittäin siitä, että hintana jonkin tavaran (sanokaamme liinakankaan) arvo ei ole *edustettuna*, ts. esitettynä, ilmaistuna, välittömästi, vaan ainoastaan toisen tavaran kautta, sen suhteen välityksellä, jossa edellinen tavara on jälkimmäiseen, rahatavaraan eli kultaan. Toisin sanoen arvo ei ole *edustettuna* ihmispäässä vaan kullassa. Hinta onkin liinakankaan arvo *edustettuna* tietyssä määrässä kultaa, *esitettynä* yhtäläisyytenä kullan kanssa ja *saatuna selville* suhteessaan kultaan. Juuri tällaista ilmenemismuotoa Marx sanookin »ideaaliseksi tai edustetuksi» (ideelle oder vorgestellte Form) eikä »mielikuvalliseksi», sellaiseksi, joka »on olemassa vain mielikuvassa». Kyseinen käänнос pyyhkii asiallisesti katsoen yli *objektiivisen dialektiikan*, jonka Marx toteaa arvon ja sen rahallisen ilmauksen, so. hinnan, välisessä suhteessa.

Saksan kielen sana »vorgestellt» ei esiinny tässä subjektiivis-psykologisessa merkityksessä, vaan siinä merkityksessä, joka sekä saksan että venäjän kielessä on yhteydessä käsitteisiin »*edustaja*» ja »*edustus*». Tämä etymologinen hienous on erittäin tärkeää pitää mielessä, kun lukee niitä Pääoman sivuja, jotka käsittelevät arvon rahallista *edustusmuotoa* eli kultana tai muuna rahatavarana esitettävän arvon *ilmaisumuotoa*. Kysymys ei ole suinkaan tavaranomistajien ja taloustieteilijöiden arvoa koskevista »*mielikuvista*», vaan arvon *ilmentymisestä* hintana, *arvon objektiivisesta ilmenemismuodosta tavara- ja rahasuhteiden piirissä* eikä ihmispäässä, tavaranomistajan

eikä psykofysiologinen ilmiö. Ja kuitenkin hinta on »vain ideaalinen muoto». Juuri siinä ilmeneekin marxilaisen hintakäsityksen materialistisuus. Idealismia sitä vastoin on väite, että hinta, mikäli se on pelkästään ideaalinen muoto, on olemassa ainoastaan subjektiivis-psykykkisenä ilmiönä. Näin tulkitsi hintaa Berkeley, joka ei ollut ainoastaan filosofi vaan myös taloustieteilijä.

Arvostellessaan idealistista rahakäsitystä Marx on osoittanut, että hinta on rahassa, esim. tietyssä määrässä kultaa, ilmaistu ihmistyön tuotteen arvo. Kulta ei kuitenkaan sinänsä, luonnostaan, ole rahaa. Siitä tulee rahaa vain sikäli, mikäli se täyttää erikoislaatuisen *yhteiskunnallisen* tehtävän, nimittäin kaikkien tavaroiden arvonmitan tehtävän, ja toimii tässä ominaisuudessa niiden yhteiskunnallisten suhteiden järjestelmässä, jotka syntyvät ihmisten välille hyödykkeiden tuotanto- ja vaihtoprosessissa. Tästä johtuukin hintamuodon ideaalisuus. Samalla kun kulta on kiertoprosessissa edelleen oma itsensä, se osoittautuu kuitenkin välittömästi jonkin »toisen» olo- ja liikemuodoksi, se edustaa ja korvaa tavarän ja rahan kiertokulussa tätä »toista» esiintymisen muodonvaihdoksena. »*Hinnassa* tavara suhtautuu yhtäältä rahaan jonakin ulkopuolellaan olevana ja toisaalta on itse *ideaalisesti* asetettuna rahaksi, koska rahalla on siitä eroava realiteettinsa... Reaalirahan rinnalla tavara on nyt olemassa ideaalisesti asetettuna rahana.»¹⁰ »Sen jälkeen kun raha on reaalisesti asetettu tavaraksi, tavara asetetaan ideaalisesti rahaksi.»¹¹

Ideaalinen asettaminen eli reaalituotteen aset-

tai taloustieteilijän »mielteessä» (mielikuvituksessa), ei niistä kuvitelmista, joita arvon objektiivinen edustusmuoto synnyttää. Näitä mielikuvituksen harhakuvia Marx erittelee toisaalla, tavarafetisismiä käsittelevässä luvussa.

taminen *toisen tuotteen ideaalikuva*ksi tapahtuu tavarajoukkojen kiertokulussa. Se syntyy kiertokulkuprosessin vaiheissa, sen sisällä (eikä ihmispään sisällä, jos kohta sen välityksellä) muotoutuvien ristiriitojen ratkaisukeinoksi, tavaroiden kiertokulussa ilmenevän tarpeen tyydyttämiskeinoksi. Tavaramuodon ratkaisemattomana ristiriitana ilmenevä tarve tyydyttyy, ratkeaa siten, että yksi tavara erkanee yhdenvertaisten tavaroiden perheestä ja siitä tulee yhteiskunnallisesti välttämättömien työpanosten välittömästi yhteiskunnallinen mittapuu. Tehtävä ilmestyy tässä samalla kuin sen ratkaisukeinotkin, sanoo Marx.

Reaalisessa vaihdannassa syntyy jo ennen rahan ilmaantumista (ennen kullan muuttumista rahaksi) seuraava tilanne: »Liiketoimintaa, jossa tavaranomistajat vaihtavat ja vertaavat omaa tavaransa muihin erilaisiin tavaroihin, ei tapahdu milloinkaan ilman sitä, etteivätkö tavaranomistajat vaihtaisi ja arvoina vertaisi erilaisia tavaroitaan samaan kolmanteen tavaralajiin. Sellainen kolmas tavara, tullessaan vastikkeeksi muille erilaisille tavaroille, saa välittömästi yleisen eli yhteiskunnallisen vastikemuodon.»¹² Näin käy mahdolliseksi ja välttämättömäksi ilmaista kahden tavaran keskinäinen vaihtosuhte kolmannen tavaran vaihtoarvon välityksellä, jolloin tämä tavara ei enää kuulu vaihdettaviin hyödykkeisiin, vaan toimii pelkästään vaihdettavien tavaroiden yleisenä arvonmittana. Sikäli kuin »kolmas tavara» ei varsinaisesti ole vaihdon kohteena, joskin se osallistuu vaihtotoimitukseen, se on mukana tässä toimituksessa vain *ideaalisesti*, ts. tavaranomistajien mielikuvassa, heidän mielessään, puheessaan, paperilla jne. Siten tästä tavarasta tulee symboli, nimittäin ihmisten välisten yhteiskunnallisten suhteiden symboli.

Tähän seikkaan liittyvätkin kaikki nurinkuriset raha- ja arvoteoriat, jotka palauttavat arvon ja sen muodot pelkkään symboliikkaan, suhteiden nimeen, sopimus- tai lainsäädäntötietä syntyneeseen merkkiin. Mainitut teoriat ovat synty- ja rakennelogiikkansa puolesta läheistä sukua niille filosofisille ja loogisille opeille, jotka kykenemättä ymmärtämään ideaalisen syntymistä yhteiskuntaihmissen esineellis-käytännöllisestä toiminnasta päätyvät siihen, että julistavat ideaalisen ilmaisut puheessa, termeissä ja lausumissa sopimuksenomaisiksi ilmiöiksi, joiden takana on kuitenkin jotain mystisesti määrittelemätöntä: milloin uuspositivistien »elämys», milloin eksistentialistien »eksistenssi», milloin taas intuitiivisesti tajuttava Husserlin mystinen »eideettinen olemus».

Marx on selvittänyt perusteellisesti tuonkaltaisten ideaalista koskevien teorioiden syntylogiikan äärimmäisen sisällyksettömyyden ja ontoutuden, nuo teoriat kun palauttavat ideaalisen esineettömien suhteiden (tai aineellista substraattia vailla olevien yhteyksien) pelkäksi symboliksi, merkiksi. »Se seikka, että tavarat ovat hinnoissa muuttuneet vain ajatuksellisesti kullaksi ja näin ollen kulta vain ajatuksellisesti rahaksi, synnytti opin *rahan ideaalisesta mittayksiköstä*. Koska hinnanmäärityksessä toimii vain kuvitteellista kultaa tai hopeaa, koska kulta ja hopea toimivat vain laskurahana, väitettiin, etteivät nimet punta, šillinki, penny, taaleri, frangi jne. ilmaisekaan kullan tai hopean paino-osia tai jollakin tavoin esineellistynyttä työtä, vaan päinvastoin ideaalisia arvoatomeja.»¹³ Tämän jälkeen oli jo helppo siirtyä käsitykseen, jonka mukaan tavaroiden hinnat ovat pelkkiä suhteiden tai proporioiden nimiä, puhtaita merkkejä.

Objektiiviset talousilmiöt muuttuvat siten pelkiksi symboleiksi, joiden takana piilee tahto niiden substanssina, mielle Berkeleyyn ja Humeen hengessä tulkitun yksilöllisen minän »sisäkohtaisena elämyksenä». Noudattaen täsmälleen samaa kaavaa nykyajan idealistiloogikot muuttavat termit ja lausumat (esineen ajatuskuvan sanallisen kuoren) niiden suhteiden pelkiksi nimiksi, joihin kielen symbolitoiminta saattaa yksityisen ihmisen »elämykset». Loogisista suhteista tulee pelkkiä yhteyksien nimiä (jolloin on tuntematon, minkä välillä nuo yhteydet vallitsevat).

Korostettakoon, että tavaran ideaalinen muuttuminen kullaksi ja siten kullan muuttuminen yhteiskunnallisten suhteiden vertauskuvaksi tapahtuu sekä ajallisesti että asiallisesti aikaisemmin kuin tavaran reaalin muuttuminen kovaksi rahaksi. Kulta muodostuu tavaroiden arvonmitaksi aikaisemmin kuin kiertokulkuvälineeksi ja siis toimii alussa rahana pelkästään ideaalisesti. »Raha saattaa kiertokulkuun vain tavarat, jotka *ideaalisesti* — ei ainoastaan yksilön päässä, vaan myös yhteiskunnan (välittömästi myynti- ja ostotapahtumassa mukana olevien) mielikuvassa — on jo muutettu rahaksi.»¹⁴

Tämä on marxilaisen käsityksen periaatteellisesti tärkeä kohta, joka ei koske ainoastaan hintailmiötä, vaan myös ideaalisen ongelmaa, todellisuuden idealisaatio-ongelmaa yleensä. Vaihtotoimitus edellyttää näet aina esineiden välittämien ihmissuhteiden järjestelmää ja ilmenee siinä, että yksi aistein havaittavista olioista »erkanee» järjestelmästä ja toimien siinä edelleen yksityisenä, aistein havaittavana kappaleena muuttuu *minkä tahansa muun kappaleen edustajaksi*, ideaalikuvan aistein havaittavaksi muodoksi. Tämä »erkaneva» olio on edelleen oma itsensä,

mutta samalla siitä tulee *toisen olion ulkoinen ilmentymä*, ei kuitenkaan sen aistein havaittavan ulkomuodon vaan *sen olemuksen* ilmentymä; ts. kyse on sen *lain* ruumiistumasta, joka hallitsee po. olion olemassaoloa tarkasteltavan tilanteen luovan järjestelmän sisällä. Kyseinen olio muuttuu siten symboliksi, jonka merkitys on koko ajan sen välittömästi havaittavan ulkomuodon ulkopuolella, muissa aistein havaittavissa olioissa ja joka tulee ilmi vain kaikkien niiden suhteiden kautta, joissa muut oliot ovat kyseiseen olioon tai päinvastoin kyseinen olio kaikkiin muihin olioihin. Jos taas po. olio poistetaan, erotetaan reaalisesti suhdejärjestelmästä, se menettää symbolin tehtävänsä ja muuttuu jälleen tavalliseksi aistein havaittavaksi olioksi, samanlaiseksi kuin muutkin oliot.

Tämän olion olemassaolo ja toiminta symbolina eivät siis ole kuuluneet sille sellaisenaan, vaan ainoastaan järjestelmälle, jonka sisällä olio saa nämä ominaisuutensa. Olion luontaisilla ominaisuuksilla ei tämän vuoksi ole mitään tekemistä sen symbolina olemisen kanssa. Symbolin aistein havaittava kuori, kappalemuoto (symboliksi muutetun olion kappalemuoto) on symbolina olemisen kannalta jotain aivan epäolennaista, ohimenevää, tilapäistä; kuten Marx sanoo, tällaisen olion »toiminnallinen olemus» »nielee sen aineellisen olemuksen»¹⁵. Ja edelleen: olion aineellinen kappalemuoto saatetaan sopusointuun olion tehtävän kanssa. Symbolista tulee siten merkki, ts. esine, joka *sinänsä* ei enää merkitse *mitään*, vaan ainoastaan edustaa, esittää toista esinettä, jonka kanssa sillä itsellään ei ole mitään tekemistä (niin kuin olion nimellä ei ole mitään tekemistä itse olion kanssa). Marx on selvittänyt Pääomassaan olion symboliksi muuttumisen ja symbolin merkiksi

muuttumisen dialektiikan käyttäen esimerkkinä arvon rahamuodon syntyä ja kehitystä.

Symbolin toiminnallinen olemassaolo taas ilmenee juuri siinä, että symboli *ei* edusta *omaa itseään, vaan toista* ja on se keino tai väline, jonka avulla saadaan esille *muiden aistein havaittavien olioiden olemus*, ts. niiden yleinen, yhteiskunnallis-inhimillinen merkitys, niiden rooli ja tehtävä yhteiskuntaorganismien sisällä. Toisin sanoen symbolin tehtävänä on toimia ulkoisen olion tai paremminkin sen olemassaololain, yleisen ideaalikuvaan kappalemuotona. Yhteiskuntaihmissen ja luonnon välisestä ainesten vaihtoprosessista suljettu symboli lakkaa ylipäänsä olemasta symboli, ideaalisen kuvan kouraantuntuva hahmo. Symbolin ruumiista haihtuu »sielu», nimittäin inhimillistetyin ja neitseellisen luonnon välistä ainestenvaihtoa toteuttavan yhteiskuntaihmissen esineellinen toiminta.

Ilman ideaalista kuvaa eli ajatuskuvaa ihminen ei ylipäänsä voi toteuttaa itsensä ja luonnon välistä ainesten vaihtoa eikä yksilö voi käsitellä yhteiskunnallisessa tuotantoprosessissa mukana olevia olioita. Ajatuskuva taas vaatii toteutuakseen aineellista materiaalia, mm. kieltä. Työ synnyttää sen vuoksi ensin kielen tarpeen ja sitten itse kielenkin.

Kun ihminen operoi symbolilla tai merkillä eikä esineellä symboliin tai merkkiin nojautuen, hän ei toimi ideaalisesti, vaan pelkästään verbaalisesti. Hyvin usein käy niin, että sen sijaan että selvittäisi termin avulla olion todellisen olemuksen, ihminen jää tuijottamaan termiin ja sen perinteiseen merkitykseen eikä näe muuta kuin symbolin, sen aistein havaittavan hahmon. Silloin kielisymboliikka muuttuu olioihin kohdistuvan todellisen toiminnan tehokkaasta välineestä fe-

tissiksi, joka peittää näkyvistä edustamansa todellisuuden. Sen sijaan että ymmärtäisi ja muuttaisi tietoisesti ulkomaailmaa sen ideaalisen kuvan muodossa ilmaistujen yleisten lakien mukaisesti, ihminen muuttaa terminologista ilmaisua ja luulee tällöin muuttavansa itse maailmaa.

Marx ja Engels osoittivat, että rappeutumiskauttaan elänyt vasemmistohegeliläinen filosofia fetissoi ideaalisen tekijän sanallisen hahmon. Tällaiseen verbaalisen olemisen ja sen edustaman yhteiskuntasuhteiden järjestelmän fetissointiin päätyy väistämättömästi jokainen filosofia, joka ei tajua, että ideaalisen synnyttää ja uusintaa vain yhteiskuntaihmissen esineellis-käytännöllinen toiminta ja että se on olemassa vain tässä toiminnassa. Ellei tätä seikkaa käsitetä, hairahdutaan muodossa tai toisessa sekä ulkomaailman että symboliikan fetissointiin.

Yhteiskunnallisten suhteiden kulloinenkin tila ja niiden ilmaisu kielessä, terminologiassa ja lauseopillisissa rakenteissa alkavat vaikuttaa fetissointiin harhautuneista yhtä »pyhiltä» kuin haltiankuvat villistä tai risti kristitystä; ts. ne koetaan ideaalisen ainoina mahdollisina ilmentyminä, sen aitona, joskin maallisten olosuhteiden hieman vääristämänä, hahmona. Esiintyipä ideaalisen tekijän verbaalis-symbolisen olemassaolon fetissointi missä muodossa tahansa, se ei tavoita ideaalista sellaisenaan. Se tuo esille ihmistoiminnan tulokset, mutta ei itse ihmistoimintaa. Tämän vuoksi se ei tavoita ideaalista itseään, vaan ainoastaan sen esineissä tai kielessä ulkoistuneet, niihin jähmettyneet tuotteet. Eikä tätä pidä ihmetellä: *ideaalinen ihmistoiminnan muotona on olemassa vain toiminnassa* eikä sen tuotteissa, koska toiminta onkin esineiden olevien, aistein havaittavien muotojen alituista, jatkuvaa kiel-

tämistä, niiden muuttamista, ideaalisissa muodoissa ilmaistujen yleisten lainalaisuuksien mukaan tapahtuvaa kumoamista uusissa muodoissa. Kun esine on luotu, yhteiskunnan tarve tämän esineen osalta on tyydytetty ja toiminta on sammunut tuotteessaan, silloin myös itse ideaalinen on kuollut.

Leivän ajatuskuva syntyy nälkäisen ihmisen tai leipurin mielessä. Taloa rakentavan kylläisen ihmisen päässä ei synny ideaalista leipää. Jos kuitenkin tarkastelemme yhteiskuntaa kokonaisuudessaan, niin siinä on aina läsnä ideaalinen leipä, ideaalinen talo ja yleensä mikä tahansa ideaalinen esine, jonka kanssa ihminen on tekemisissä tuottaessaan ja uusintaessaan aineellista elämäänsä. Sen vuoksi ihmisessä on idealisoituna koko luonto eikä ainoastaan se osa luontoa, jota hän välittömästi tuottaa ja uusintaa tai käyttää hyödykseen. Ihminen ei ylipäänsä voi olla yhteiskunnallisen tuotannon toiminnallisena subjektina, ellei hän idealisoi jatkuvasti elämäntoimintansa reaalisia esineitä, ellei hän muuta niitä ideaaliseksi ja siis käytä symboleja.

Ideaalinen esiintyy aina ihmistyön, yhteiskuntaihmissen suorittaman luonnonaineksen ja yhteiskuntasuhteiden määrätietoisen muuttamisen tuotteena ja muotona. Ideaalista on vain siellä, missä on yksilö, joka suorittaa toimintaansa ihmiskunnan aikaisemman kehityksen luomissa muodoissa. Toiminnan ideaalinen ulottuvuus erottaakin ihmisen eläimestä. »Huonoimmankin rakennusmestarin erottaa parhaimmastakin mehiläisestä jo aivan alusta se, että hän on rakentanut kennot päässään ennen kuin hän ne rakentaa vahasta. Työprosessin lopussa saadaan tulos, joka sen alussa on jo ollut ihmisen mielikuvituksessa, siis ajatuksellisesti olemassa.»¹⁶

Todettakoon vielä kertaalleen, että jos ihmispää käsitetään naturalistisesti, so. erillisen yksilön aineelliseksi ruumiinelimeksi, niin mitään periaatteellista eroa rakennusmestarin ja mehiläisen välillä ei havaitakaan. Vahakenno, johon mehiläinen lentää, on sekin annettu »edeltäpäin» hyönteisen toiminnan muotona, joka on ohjelmoituna mehiläisen hermokeskuksissa. Tässä mielessä mehiläisen toiminnan tuote on niin ikään annettu »ideaalisesti», ennen todellistumistaan. Eläimellä toiminnan muodot ovat kuitenkin synnynnäisiä, eläin on perinyt ne anatomisen ruumiinrakenteensa mukana. Se toiminnan muoto, jota me voimme nimittää tuotteen ideaaliseksi olemiseksi, ei koskaan erotu eläimen ruumiista muuten kuin jonakin reaalisena tuotteena. Ihmistoiminta eroaa eläimen toiminnasta periaatteellisesti juuri siinä, että yksikään tämän toiminnan muoto, yksikään kyky ei periydy anatomisen ruumiinrakenteen mukana. Kaikki toiminnan muodot (toiminnalliset kyvyt) siirtyvät tässä vain ihmisen toista ihmistä varten luomien esineiden muodon välityksellä. Tästä johtuu, että kun yksilö omaksuu toiminnan spesifisesti inhimillisen muodon, ts. toiminnan kohteen ja tuotteen ideaalisen kuvan, niin kyseessä on aivan erityinen tapahtuma, joka ei lankea yhteen luonnon esineellisen muotoamisen kanssa. Sen vuoksi ihmistoiminnan muodosta tulee ihmiselle erityinen esine, erityisen toiminnan kohde.

Edellä määrittelimme ideaalisen ihmistoiminnan muodoksi. Ankarasti ottaen tämä määritelmä on epätäydellinen. Se luonnehtii ideaalista vain sen esineellisesti määräytyneen sisällön osalta. Ideaalista esiintyy kuitenkin vain siellä, missä ulkoisen esineen muotoa vastaavasta toiminnan muodosta tulee ihmiselle erityinen esine, jota hän voi käsitellä erikseen kajoamatta tiettyyn aikaan

asti reaaliseseen esineeseen. Ihminen ja vain ihminen lakkaa olemasta »yhtä» elämäntoimintansa muodon kanssa, hän erottaa sen itsestään ja asettaen sen eteensä muuttaa sen mielikuvaksi. Koska ulkoinen olio on yleensä annettu ihmiselle vain sikäli, mikäli se kuuluu hänen toimintansa piiriin, niin lopputuotteessa, so. mielikuvassa, olion kuva sulautuu aina yhteen sen toiminnan kuvan kanssa, jonka yhteydessä tämä olio esiintyy.

Siinä onkin olion ja mielikuvan, reaalisien ja ideaalisten samastamisen tieto-opillinen perusta, ts. kaikenlaisen ja -sävyisen idealismin tieto-opillinen alkujuurit. Tosin toiminnan muodon esineistämisen, jonka takia käy mahdolliseksi pitää toiminnan muotoa olion muotona ja kääntäen olion muotoa subjektiivisen toiminnan tuotteena ja muotona, ideaalisena, ei sinänsä vielä ole idealismia. Tästä tosiasiaista versoo jokin idealismin tai fetismin muunnos vain tiettyjen yhteiskunnallisten olojen vallitessa, tarkemmin sanottuna spontaanin työnjaon vallitessa, jolloin yksilöstä riippumattomat ja hänelle käsittämättömät yhteiskunnalliset prosessit määräävät hänen toimintansa muodon. Tavarantuotannolle leimallinen ihmistoiminnan sosiaalisten muotojen aineistuminen (tavarafetisismi) on täysin analoginen jumalakäsityksissä tapahtuvan toiminnallisten ihmisyyden uskonnollisen vieraantumisen kanssa. Tämä analogia tiedostetaan kyllin selvästi jo objektiivis-idealistisessa näkemyksessä ideaalisen luonteesta. Niinpä nuori Marx totesi jo siihen aikaan kun hän oli vielä vasemmistohegeliläinen, että kaikilla muinaisaikojen jumalilla oli yhtä »todellinen» olemassaolo kuin rahallakin. »Eikö muinainen Moolok pitänyt valtaa? Eikö Apollon ollut todellinen mahti kreikkalaisten elämässä? Tässä ei edes Kantin kritiikki voi mitään. Jos

joku kuvittelee omistavansa sata taaleria, jos tämä mielle ei ole hänelle ehdonvaltainen, subjektiivinen mielle, jos hän uskoo siihen, niin näillä kuvitelluilla sadalla taalerilla on hänelle samanlainen merkitys kuin sadalla todellisella taalerilla... Todellisilla taalereilla on samanlainen olemassaolo kuin kuvitelluilla jumalilla. Onko todellista taaleria olemassa missään muualla kuin mielteessä, tosin ihmisten yleisessä tai pikemminkin yhteiskunnallisessa mielteessä?»¹⁷

Tämän analogian todellisen luonteen Marx selvitti myöhemmin rahaa ja uskonnollisia kuvia koskevan materialistisen käsityksen pohjalta. Tarafetismin ja uskonnollisen vieraantumisen »samankaltaisuus» johtuu ihmisten yhteiskunnallisten mielteiden todellisesta yhteydestä heidän reaaliseen toimintaansa, käytännön muotoihin, ideaalisen kuvan (mielteen) aktiiviseen tehtävään. Ihminen kykenee muuttamaan toimintansa muotoa (tai ulkoisen olion ajatuskuvaa) kajoamatta tiettyyn aikaan asti itse olioon. Tämä on mahdollista vain siksi, että ihminen voi erottaa ajatuskuvan itsestään, esineistää sen ja käsitellä sitä ulkopuolellaan olevana esineenä. Palautetakaan mieleen Marxin mainitsema esimerkki, joka koskee rakennusmestarin toimintaa. Rakennusmestari ei rakenna taloa pelkästään päässään, vaan päänsä avulla esittämällä talon piirustuslataan kiinnitetyllä paperilla. Hän muuttaa siten sisäistä tilaansa ulkoistamalla sen ja käsittelemällä sitä *itsestään eroavana esineenä*. Muuttaessaan tätä esinettä hän muuttaa myös reaalista taloa, kuitenkin vain ideaalisesti, mahdollisuutena. Tämä merkitsee, että arkkitehti muuttaa *yhtä aistein havaittavaa esinettä toisen esineen asemesta*.

Toisin sanoen esineen ajatuskuvaa muuttava

esittämistoiminta on sekin aistimellis-esineellistä toimintaa, joka muuttaa sen kohteena olevan olion aistein havaittavaa hahmoa. Muutos kohdistuu kuitenkin erikoislaatuiseen olioon, joka on pelkästään esineistynyt mielle eli *oliona ilmaistu ihmistoiminnan muoto*. Tämä seikka antaakin mahdollisuuden himmentää periaatteellista filosofis-tietoteoreettista eroa aineellisen toiminnan ja teoreetikon ja ideologin toiminnan välillä. Teoreetikko (ideologi) muuttaa kuitenkin välittömästi vain ajatuskuvan esineistymistä sanoissa ym. merkeissä.

Ihminen ei voi välittää toiselle ihmiselle ideaalista sellaisenaan, puhtaana toiminnan muotona. Voidaan vaikka sata vuotta tarkkailla maalarin tai insinöörin toimintoja pyrkien omaksumaan heidän menettelytapansa, heidän toimintansa muoto, mutta tällä tavalla saatetaan jäljentää vain heidän ulkoisia työotteitaan eikä missään tapauksessa itse ideaalista kuvaa, toiminnallista kykyä. Ideaalinen subjektiivisen toiminnan muotona omaksutaan vain esineeseen ja omaan tuotteeseensa kohdistuvan aktiivisen toiminnan välityksellä, ts. sen tuotteen muodon välityksellä, olion objektiivisen muodon välityksellä, poistamalla aktiivisesti sen esineistyneisyys. Esineellisen todellisuuden ideaalinen kuva on sen vuoksi olemassa vain elävän toiminnan muotona (tapana), joka vastaa toiminnan kohteen muotoa, mutta ei oliona, ei aineellisesti ilmaistuna tilana tai rakenteena.

Ideaalinen ei ole muuta kuin yksilön tiedostamien ihmistoiminnan yleisten muotojen kokonaisuus. Nämä muodot määräävät tarkoituksena ja lakina yksilöiden toimintatahdon ja -kyvyn. On itsestään selvää, että ideaalisen kuvan yksilölliseen toteutumaaan liittyy aina tietty poikkeama

tai paremminkin tämän kuvan konkretisoimista, sen tarkentamista konkreettisten olosuhteiden, uusien yhteiskunnallisten tarpeiden, aineksen ominaisuuksien yms. perusteella. Tämä merkitsee, että ideaalisen kuvan toteutus edellyttää kykyä vertailla kuvaa toistaiseksi idealisoimattomaan todellisuuteen. Tässä tapauksessa ideaalinen ilmenee yksilölle erityisenä esineenä, jota hän saattaa tarkoituksellisesti muuttaa toiminnan vaatimusten (tarpeiden) mukaisesti. Ja päinvastoin, jos yksilö on omaksunut ideaalisen kuvan vain muodollisesti, suoritusten tiukkana kaavana tai perättäisjärjestyksenä, tajuumatta sen alkuperää ja yhteyttä (idealisoimattomaan) todellisuuteen, niin hän ei kykene suhtautumaan sellaiseen kuvaan kriittisesti, ts. pitämään sitä erityisenä, itsestään eroavana esineenä. Silloin hän ikään kuin sulautuu yhteen ideaalisen kuvan kanssa, hän ei voi asettaa sitä eteensä todellisuuden verrattavana esineenä eikä muuttaa sitä todellisuutta vastaavasti. Tässä tapauksessa yksilö ei varsinaisesti toimi ideaalisella kuvalla operoimalla, vaan päinvastoin pikemminkin dogmatisoitu kuva toimii yksilössä ja yksilön välityksellä. Ideaalinen kuva ei ole tässä yksilön toiminnallinen funktio, vaan päinvastoin yksilö on kuvan funktio, jolloin kuva hallitsee hänen tajuntaansa ja hänen tahtoaan ulkoapäin annettuna muodollisena kaavana, vieraantuneena kuvana, fetissinä, ties mistä ilmestyneiden eittämättömien sääntöjen järjestelmänä. Juuri sellaista tajuntaa vastaakin idealistinen käsitys ideaalisen luonteesta.

Materialistinen käsitys sitä vastoin osoittautuu ihmiselle luonnolliseksi kommunistisessa yhteiskunnassa, jossa kulttuuri ei ole yksilöä vastassa hänelle ulkoapäin annettuna, itsenäisenä ja vie-

raana, vaan on hänen oman aktiivisen toimintansa muoto. Kuten Marx on osoittanut, kommunistisessa yhteiskunnassa käy välittömästi ilmeiseksi se tosiasia, joka porvarillisen yhteiskunnan oloissa saadaan selville vain väistämättömiä kuvitelmia hälventävän analyysin tietä, nimittäin se, että *kaikki kulttuurin muodot ovat vain ihmisen oman toiminnan muotoja*. »Kaikki se, millä on kiinteä muoto, kuten tuote ym., esiintyy tässä liikkeessä pelkkänä momenttina, katoavana momenttina... Tuotantoprosessin edellytykset ja esineellistymät ovat yhtä lailla sen momentteja, ja sen subjekteina esiintyvät vain yksilöt, kuitenkin yksilöt keskinäisissä suhteissaan, jotka he sekä uusintavat että tuottavat uudelleen. Kyseessä on heidän oma jatkuva liikkeensä, jossa he uudistavat itseään samassa määrin kuin he uudistavat luomaansa varallisuuden maailmaa.»¹⁸

Johdonmukaisen materialistinen käsitys ajattelusta muuttaa perusteellisesti myös logiikan ydinongelmien tarkastelutapaa, mm. loogisten kategorioiden luonteen tulkintaa. Marx ja Engels totesivat ensinnä, että yksilön havainnossa ulkomaailma ei esiinny välittömästi sellaisena kuin se on itsessään, vaan ihmisen suorittaman muutosprosessin alaisena maailmana ja että *havainnoiva ihminen ja havainnoitava maailma* ovat siten historian tuotteita.

Vastaavasti he eivät käsittäneet ajatusmuotoja, kategorioita, pelkiksi epähistoriallisesti ymmärrtystä aistikokemuksesta johdetuiksi abstraktioiksi, vaan ennen kaikkea tajunnassa heijastuneiksi yhteiskuntaihmissen aistimellisen-esineellisen toiminnan yleisiksi muodoiksi. He pitivät loogisten muotojen reaalisenä, esineellisenä vastineena luontoa omien tarkoituseriensä mukaisesti muuttavan ihmisen aktiivisen toiminnan muotoja ei-

vätkä pelkästään yksilön havainnoiman objektin abstraktis-yleisiä ääri viivoja: »Inhimillisen ajattelun oleellisin ja lähin perusta on juuri *ihmisen suorittama luonnon muuttaminen* eikä yksin vain luonto sellaisenaan, ja ihmisen äly kasvoi sitä mukaa kuin hän oppi muuttamaan luontoa.»¹⁹ Ajattelun subjektina oli jo yksilö yhteiskunnallisten suhteiden verkossa, yhteiskunnallisesti määräytynyt yksilö, jonka elämäntoiminnan muodot eivät ole luonnon vaan historian, inhimillisen kulttuurin muodostusprosessin muovaamat.

Ihmistoiminnan muodot (ja niitä heijastavat ajatusmuodot) muovautuvat siis historian kuluessa riippumatta yksityisten henkilöiden tahdosta ja tajunnasta, joita vastassa ne ovat historiallisesti kehittyneen kulttuurijärjestelmän muotoina. Kulttuuri ei kehity suinkaan psykologian lakien mukaan, koska yhteiskunnallisen tajunnan kehitys ei ole pelkästään psyykkisten tapahtumien aritmeettinen summa, vaan erityinen prosessi, jota yleensä ottaen ohjaavat yhteiskunnan aineellisen elämän kehityslait. Nämä eivät ole riippuvaisia yksityisten ihmisten tahdosta ja tajunnasta, vaan päinvastoin määräävät aktiivisesti heidän tahtonsa ja tajuntansa. Erillinen yksilö ei kehitä eikä voikaan kehittää yksin ihmistoiminnan yleisiä muotoja, olipa hänellä kuinka suuri abstraktiovoima tahansa, vaan hän omaksuu nämä muodot kulttuuriin perehtyessään kielen ja siinä ilmaistun tietämyksen mukana.

Sen vuoksi psykologinen analyysi ulkomaailman heijastumisesta yksityisessä ihmispäässä ei sovi logiikan kehittelytavaksi. Yksilöhän ajattelee vain sikäli, mikäli hän on jo omaksunut yleiset (loogiset) määritykset, jotka ovat historiallisesti muotoutuneet ennen häntä ja kokonaan riippumatta hänestä. Inhimillisen kulttuu-

rin, sivilisaation kehitystä psykologia tieteenä ei tutki pitäen sitä aivan oikeutetusti yksilöstä riippumattomana edellytyksenä.

Kun Hegelin näiden seikkojen toteaminen johti idealismiin, niin Marx ja Engels näkivät loogisten määritysten ja lakien reaalisen (esineellisen) esikuvan yhteiskuntaihmissen esineellisen toiminnan konkreettis-yleisissä muodoissa ja laeissa ja katkaisivat siten kärjen toiminnan subjektivistiselta tulkinnalta. Ihminen ei vaikuta luontoon ulkoapäin, »hän astuu luonnonvoimana luonnonainetta vastaan»²⁰, joten esineellinen ihmistoiminta välittyy jokaisessa renkaassaan luonnon objektiivisten lainalaisuuksien kautta ja on sidoksissa niihin. Ihminen »käyttää olioiden mekaanisia, fysikaalisia ja kemiallisia ominaisuuksia antaakseen niiden vaikuttaa tarkoituksperiensä mukaan voima-keinoina muihin olioihin... Niin itse luonnonesine tulee hänen toimintansa elimeksi, jonka hän liittää oman ruumiinsa elimiin pidentäen luonnollista ruumistaan raamatusta huolimatta.»²¹ Tämä selittää ihmistominnan *universaaliuden*, jonka idealismi esittää ihmisessä vaikuttavan järjen seurauksena. »Ihmisen universaalisuus ilmenee käytännössä juuri siinä universaalisuudessa, joka tekee koko luonnon ihmisen *epäorgaaniseksi* ruumiiksi, sekä sikäli kuin luonto on ensiksi välitön elämisen tarvike että sikäli kuin se on toiseksi ihmisen elämäntoiminnan materiaa, sen kohde ja työkalu. Luonto on ihmisen *epäorgaaninen ruumis*, nimittäin se osa luontoa, joka ei itse ole ihmisruumista.»²²

Ihmistominnan lait ovat sen vuoksi lähinnä sen luonnonaineksen lakeja, josta »ihmisen epäorgaaninen ruumis», sivistyksen esineellinen ruumis rakentuu; ne ovat ihmisen elimiksi, yhteiskunnan aineellisen elämän tuotantoprosessin momenteiksi

muutettujen luonnonesineiden liike- ja muutoslakeja.

Työssä (tuotannossa) ihminen panee yhden luonnonesineen vaikuttamaan toiseen luonnonesineeseen niiden ominaisuuksien ja olemassaolon lainalaisuuksien mukaisesti; varsinainen »konsti» hänen toiminnassaan on juuri taito antaa yhden esineen »välittää» toista esinettä. Marx ja Engels ovat todistaneet, että ihmistoiminnan loogiset muodot ja lait ovat seurausta (heijastumaa) esi-neellisen ihmistoiminnan, kehityksensä koko laajuudessa käsitetyn käytännön todellisista, mistään ajattelusta riippumattomista laeista. Materialistisesti ymmärretty käytäntö esittäytyy prosessina, jonka etenemisessä jokainen siinä mukana oleva esine toimii (käyttäytyy) omien lainalaisuuksiensa mukaisesti ja tuo muutoksissaan esiin oman muotonsa ja mittansa.

Näin ollen ihmiskunnan käytäntö on täysin konkreettinen (erityinen) ja samalla yleinen prosessi. Se mahdollistaa sisäänsä abstraktisina momentteinaan kaikki muut materian liikemuodot ja -lait ja tapahtuu niiden lakien mukaisesti. Tämän vuoksi ihmisen suorittaman luonnon muuttamisen yleiset lait ovat itse luonnon yleisiä muuttumislakeja eivätkä ulkoapäin tulevia luonnolle vieraita määräyksiä. Ihmisen suorittaman luonnon muuttamisen yleiset lait ovat yleisiä luonnonlakeja, joiden mukaisesti ihminen vasta voikin muuttaa menestyksellisesti luontoa. Tultuaan tiedostetuiksi ne esiintyvät järjen lakeina, loogisina lakeina. Niiden »ominaislaatu» on juuri universaalisuus, nimittäin se, että ne eivät ole yksinomaan subjektiivisen toiminnan lakeja (kuten korkeamman hermotoiminnan fysiologian tai kielten lait) enempää kuin yksinomaan ulkokohtaisen todellisuudenkaan lakeja (kuten fysiikan tai

kemian lait), vaan hallitsevat yhtä lailla sekä ulkokohtaisen todellisuuden liikettä että ihmisen subjektiivista elämäntoimintaa. (Tämä ei tietystikään merkitse sitä, ettei ajattelulla olisi ylipäänsä mitään tutkimisen arvoista »ominaislaatua». Ajattelua erityislaatuisena prosessina, joka eroaa joiltakin piirteiltään ulkokohtaisen todellisuuden liikkeestä, so. yhtenä ihmisyksilön psykofysiologisista kyvyistä, tulee tutkia mahdollisimman huolellisesti psykologiassa ja korkeamman hermotoiminnan fysiologiassa, mutta ei logiikassa.) Subjektiivisessa tajunnassa kyseiset lait edustavat täysivaltaisesti objektia sen yleisenä ajatuskuvana. »Logiikan lait ovat objektivisen heijastumia ihmisen subjektiivisessa tajunnassa.»²³

Y h d e k s ä s e s s e e

LOGIIKAN YHTÄPITÄVYYDESTÄ MATERIALISTISEN DIALEKTIIKAN JA TIETOTEORIAN KANSSA

Kuten jokainen tiede, logiikka selvittelee ja systematisoi objektiivisia, ihmisten tahdosta ja tajunnasta riippumattomia muotoja ja lainalaisuuksia, joiden puitteissa ihmistoiminta — niin aineellis-esineellinen kuin henkis-teoreettinenkin toiminta — tapahtuu. Logiikan tutkimuskohteena ovat *subjektiivisen toiminnan objektiiviset lait*.

Perinnäinen logiikka ei millään muotoa voi hyväksyä tätä käsitystä, koska siinä yhdistetään asiat, jotka kyseisen logiikan kannalta eivät ole yhdistettävissä, nimittäin väite ja sen negaatio, A ja ei-A, vastakohtaiset predikaatit. Sillä subjektiivinen ei ole objektiivista ja kääntäen.

Perinnäinen logiikka ei siten voi hyväksyä tosi-
maailmassa ja sitä tutkivassa tieteessä vallitsevaa
asiaintilaa, sillä tässä nimenomaan olioiden ja
tapahtumien siirtyminen, tuleminen ja muuttu-
minen (mm. vastakohdakseen) osoittautuvat *asia-
sisällön ytimeksi*. Näin ollen perinnäinen logiikka
ei sovi yhteen tieteellisen ajattelun todellisen
käytännön kanssa, joten se täytyy saattaa vastaa-
maan tätä käytäntöä.

Marx ja Engels ovat osoittaneet, että täysin
riippumatta tietoisesti omaksutuista loogisista
käsityksistä tiede ja käytäntö kehittyvät filoso-
fian dialektisen perinteen hahmottelemien yleis-
ten lainalaisuuksien mukaisesti. Niin voi tapah-
tua (ja tosiasiaassa tapahtuukin), vaikka jokainen
yksityinen tieteenharjoittaja, joka on mukana
tieteen yleisessä eteenpäinmenossa, pitää tietoi-
sesti ohjenuorana ei-dialektisia käsityksiä ajat-
telusta. Toisiaan provosoivien ja oikaisevien epä-
dialektisten näkemysten törmätessä yhteen tiede
kokonaisuudessaan kehittyi silti korkeamman-
tyyppisen ja -asteisen logiikan mukaisesti.

Teoreetikon, joka on onnistunut löytämään lo-
pulta ratkaisun pitkälliseen kiistaan, on objektiiv-
visesti pakko ajatella dialektisesti. Todellinen
looginen välttämättömyys raivaa tässä tiensä
vastoin teoreetikon tietoisuutta, sen sijaan että
tulisi toteutetuksi tarkoitusperäisesti ja vapaasti.
Merkittävimmät teoreetikot, joiden ajattelun kaut-
ta kulkee tieteen kehityksen valtaväylä, pitävät
silti pääsääntöisesti ohjenuorana logiikan dialek-
tisia perinteitä. Niinpä Einstein on paljosta kii-
tollisuudenvelassa Spinozalle, Heisenberg Platonille
jne.

Lähtökohtanaan tämä käsitys Marx, Engels ja
Lenin totesivat, että juuri dialektiikka ja vain
dialektiikka on *todellinen logiikka*, jonka mukai-

sesti nykyaikaisen ajattelun eteenpäinmeno tapahtuu. Juuri dialektiikka toimii nykyaikaisen tieteen »kasvupisteissä», vaikka tieteen edustajat eivät tajuaisikaan täydessä määrin tätä tosiasiaa. Sen vuoksi logiikka tieteenä lankeaa yhteen (sulautuu yhteen) paitsi dialektiikan myös materialistisen *tietoteorian* kanssa. Lenin väitti kategorisesti: »'Pääomassa' on sovellettu yhteen tieteeseen materialismin logiikkaa, dialektiikkaa ja tietoppiä [ei kaivata kolmea sanaa: se on yhtä ja samaa].»¹

Kysymys logiikan, tietoteorian ja dialektiikan suhteesta oli erityisellä sijalla Leninin teoksissa. Voidaan liioittelematta sanoa, että se muodosti Leninin kaikkien varsinaisesti filosofisten pohdiskelujen rungon. Lenin palasi yhä uudelleen tämän kysymyksen pariin muotoillen kerta kerralta yhä selkeämmin ja kategorisemmin käsityksensä siitä sekä esittämänsä ratkaisun.

Leninin mietelmissä, etenkin niissä, jotka liittyvät Hegelin rakennelmien kriittiseen tajuamiseen, erottuu selvästi kaksi teemaa. Toinen on logiikan ja tietopin keskinäinen suhde ja toinen käsitys dialektiikasta tieteenä, jonka piirissä vasta löydetäänkin tieteellis-teoreettinen ratkaisu ongelmiin, jotka perinteisesti on eristetty dialektiikasta logiikan ja tietopin muodossa. Niiden näkökohtien rekonstruoiminen, joiden pohjalta Lenin muotoili niin kategorisesti nykyaikaisen materialismin (so. marxismin) kannan, on erittäin tärkeää siitä syystä, että kirjallisuudessa ei ole vielääkään päästy Leninin väittämien yksimieliseen tulkintaan.

Vaikka Filosofian vihkojen edustaman kriittisen analyysin varsinaisena kohteena on lähinnä Hegelin oppirakennelma, olisi tietysti väärin pitää tätä asiakirjaa pelkästään arvostelevana

kommentaarina Hegelin teoksiin. Leniniä ei kiinnostanut tietenkään Hegel sinänsä, vaan tänä päivänäkin ajankohtaisten ongelmien todellinen sisältö. Toisin sanoen: eritellessään kriittisesti Hegelin oppirakennelmaa Lenin tarkasteli filosofian senaikaista tilannetta, vertaili ja arvioi filosofian ydinongelmien asettelu- ja ratkaisutapoja. Etualalle nousi luonnollisestikin tieteellisen tiedon ongelma, jonka ympärille 1800- ja 1900-luvun vaihteen yleismaailmallinen filosofinen ajattelu näytti aikaa myöten yhä selvemmin kietoutuvan. Juuri niin Lenin hahmottikin tutkimustensa tavoitteen: »Logiikan teema. Verrattava nykyiseen 'gnoseologiaan'.»²

Sanaa »gnoseologia» ei ole suinkaan suotta pantu lainausmerkkeihin. Useiden vanhojen filosofisten ongelmien itsenäistymisen erityiseksi filosofiseksi tieteenksi, gnoseologiaksi eli tietoteoriaksi (samantekevää, katsotaanko se siten ainoaksi tieteellisen filosofian muodoksi vai ainoastaan yhdeksi filosofian lukusista osa-alueista) on myöhäsyntyinen ilmiö. Itse termiä »gnoseologia» alettiin käyttää vasta 1800-luvun lopulla tarkoittamaan erityistä tiedettä, erityistä tutkimusalaa, jota klassisissa filosofisissa järjestelmissä ei ollut vähääkään selvästi erotettu, itsenäistetty edes filosofian erityiseksi osa-alueeksi, saati sitten omaksi tieteenksen, jos kohta olisi ilmeisesti väärin väittää, että tiedosta yleensä ja erityisesti tieteellisestä tiedosta tuli erityisen kiinteän harrastuksen kohde vasta »gnoseologian» ilmaantua.

Gnoseologian itsenäistymisen omaksi tieteenksen oli historiallisesti ja asiallisesti yhteydessä uuskantilaisuuden laajaan leviämiseen. Uuskantilaisuus muodostui 1800-luvun viimeisellä kolmanneksella¹ porvarillisen Euroopan vaikutukse-

kaimmaksi filosofiseksi ajatussuunnaksi ja muuttui akateemisen filosofian virallisesti tunnustetuksi koulukunnaksi ensin Saksassa ja sitten kaikilla niillä maailman alueilla, joilta ihmisiä matkusti perinteisesti Saksan yliopistoihin aikomuksenaan opiskella siellä vakavaa ammattifilosofiaa. Uuskantilaisuuden leviäminen ei johdunut vähiten Saksan vakiintuneesta maineesta Kantin, Fichten, Schellingin ja Hegelin kotimaana.

Uuskantilaisuuden leimaa-antava piirre ei tietenkään ollut tiedon keksiminen filosofian keskeisenä ongelmana, vaan tämän ongelman omalaatuinen asettelu, joka koulukunnan eri haarojen välisistä erimielisyyksistä huolimatta voidaan kiteyttää seuraavasti: »*Tieto-oppia, joka selvittelee ehtoja, joiden ansiosta eittämättä olemassaoleva tieto käy mahdolliseksi, ja joka näiden ehtojen mukaisesti määrää rajat, joihin mikä tahansa tieto voi ulottua ja joiden takana alkaa yhtä todistamattomien luulojen alue, kutsutaan 'tietoteoriaksi' tai 'gnoseologiaksi'...* Tietoteoria on tietysti oikeutettu asettamaan itselleen edellä mainitun tehtävän ohella muitakin tehtäviä, so. lisätehtäviä. Kuitenkin mikäli se tahtoo olla mielekästä tiedettä, sen tulee selvittää lähinnä kysymystä tiedon rajojen olemassaolosta tai olemattomuudesta.»³

Venäläinen uuskantilainen A. Vvedenski, jolta edellä esitetty määritelmä on peräisin, tuo hyvin tarkasti ja selkeästi esille sen tieteen erikoispiirteet, jota uuskantilaisen suuntauksen ja pääasiallisesti sen vaikutuksesta syntyneiden koulukuntien kirjallisuudessa kutsutaan gnoseologiaksi. Voi esittää kymmenittäin samankaltaisia määritelmiä, jotka kuuluvat uuskantilaisuuden klassikoille Rickertille, Wundtille, Cas-

sirerille ja Windelbandille sekä uuskantilaisen suuntauksen »tytär»-haarojen edustajille (Schuppelle, Vaihingerille ym.).

Uuskantilaiset siis pitävät tietoteorian tehtävänä »tiedon rajojen» viitoittamista, sellaisten rajapyykkien pystyttämistä, joiden yli tieto ei missään olosuhteissa voi harpata, kehittyivätpä ihmisen ja ihmiskunnan tietokyky ja tieteellisen tutkimuksen ja kokeidanteon tekniikka kuinka korkealle hyvänsä. Nämä »rajat» erottavat sen, mikä periaatteessa on tiedostettavissa, siitä, mikä ei periaatteessa ole tiedostettavissa, mikä on »transsendenttista» eli tuonpuoleista. Kyseiset rajat eivät johdu suinkaan ihmiskokemuksen ajallisesta ja paikallisesta rajoittuneisuudesta (siinä tapauksessahan »kokemusalueen» laajeneminen avartaisi alati näitä rajoja, ja kysymys olisi pelkästä eronteosta jo tiedostetun ja vielä tiedostamattoman, mutta periaatteessa tiedostettavissa olevan välillä); ne määräytyvät ihmisen niiden psykofysiologisten piirteiden ikuisesta ja muuttumattomasta luonteesta, joiden lävitse kaikki ulkoiset vaikutukset siivilöityvät muuttuen suorastaan tuntemattomiksi. Nämä »spesifiset mekanismit», joiden välityksellä ulkomaailma on ihmiselle annettu, ovat juuri se »raja», jonka takana alkaa periaatteellisesti tiedostamaton. Eikä tämä periaatteellisesti tiedostamaton ole muuta kuin ihmistajunnan ulkopuolella oleva reaalimaailma, sellaisena kuin se on ennen »tajuksi tulemistaan». Toisin sanoen tämä perinne erottaa »gnoseologian» omaksi tietekseen pelkästään sillä perusteella, että a priori hyväksytään teesi, jonka mukaan inhimillinen tieto ei ole ulkokohtaisen (tajunnan ulkopuolella olevan) maailman tiedostamista, vaan pelkästään »sisäkohtaisen kokemuksen» tosiasioiden, so. vii-

me kädessä ulkomaailman tiloista ja tapahtumista eroavien ihmisorganismien psykofysiologisten tilojen, järjestelyä ja systematisointia.

Tämä merkitsee, että mikään tiede, olipa kyseessä fysiikka tai kansantaloustiede, matemaatiikka tai historia, ei puhu eikä voikaan puhua siitä, nimenomaan miten ovat asiat ulkomaailmassa, sillä itse asiassa tieteet kuvailevat yksinomaan meissä itsessämme syntyviä tapahtumasarjoja, psykofysiologisia ilmiösarjoja, jotka me koemme illusorisesti ulkokohtaisina tosiasiasarjoina.

Pitäen silmällä tämän teesin nimenomaista todistusta perustettiin »gnoseologia» erityisenä tieteenä, joka tutkii yksinomaan tiedon »sikäkohtaisia ehtoja» ja puhdistaa niitä huolellisesti kaikesta riippuvuussuhteesta »ulkokohtaisten ehtojen» vaikutukseen, ennen kaikkea sellaisen »ehdon» alaisuudesta kuin ulkomaailman ja sen objektiivisten lainomaisuuksien olemassaolo.

»Gnoseologia» erotettiin siis omaksi tieteekseen ja asetettiin »ontologian» (tai »metafysiikan») vastakohdaksi. Se ei syntynyt suinkaan tieteenhaaraksi, joka selvittelee ihmisen suorittaman ympäröivän maailman tiedostuksen reaalista kulkua, vaan päinvastoin sellaiseksi opiksi, joka postuloi, että poikkeuksetta kaikki tiedon muodot ovat pelkästään »tiedon subjektin» spesifisiä rakennekaavioita eivätkä ympäröivään maailmaan kohdistuvan tiedostuksen muotoja.

Tämän tietoteorian kannalta olevan tiedon selittäminen ympäröivää maailmaa koskeväksi tiedoksi (tämän maailman käsittämiseksi) on hylättävää »metafysiikkaa», toiminnan puhtaasti subjektiivisten muotojen »ontologisointia», subjektin määritysten kuvitteellista suhteuttamista

»olioihin sinänsä», tajunnan ulkopuolella olevaan maailmaan.

»Metafysiikalla» tai »ontologialla» tässä ei tarkoiteta niinkään erityistä »maailmaa kokonaisuudessaan» käsittelevää tiedettä, universaalia maailmanskematiikkaa kuin reaalitieteiden, ns. positiivisten tieteiden kuten fysiikan, kemian, biologian, kansantaloustieteen, historian ym. muodostamaa kokonaisuutta. Näin ollen uuskantilaisen »gnoseologismen» kärki suuntautuu nimenomaan tieteellisen maailmankatsomuksen ideaa, reaalitieteissä todellistuvaa tieteellistä maailmankäsitystä vastaan. »Tieteellinen maailmankatsomus» on tämän näkemyksen mukaan mielettömyys, sula mahdottomuus, koska »tiede» (lue: luonnon- ja yhteiskuntatieteiden kokonaisuus) ei ylipäänsä tiedä eikä sano mitään tajunnan ulkopuolella olevasta maailmasta. Kun uuskantilaiset käyttävät väheksyvää nimitystä »metafysiikka», he hylkäävät juuri fysiikan, kemian, biologian, kansantaloustieteen, historian ym. tieteiden selvittämien ja muotoilemien lainalaisuuksien maailmankatsomuksellisen merkityksen. Heidän kannaltaan metafysiikka ei voi olla »tiedettä», mutta eipä tiedekään (lue: kaikkien tieteiden kokonaisuus) voi eikä saa esittää »metafysiikan» osaa, so. vaatia väitteilleen objektiivista (tämän sanan materialistisessa merkityksessä) pätevyyttä. Maailmankatsomus ei sen vuoksi voi olla tieteellistä, sillä maailmankatsomushan on yhtenäinen käsitys maailmasta, jossa ihminen elää, toimii ja ajattelee, mutta tiede ei kykenekään kokoamaan saavutuksiaan yhtenäiseksi maailmankatsomukseksi ajautumatta ylivoimaisiin vaikeuksiin, ristiriitoihin. Jo Kant todisti muka tämän lopullisesti ja kumoamattomasti. Tieteen tutkimustuloksista on

mahdotonta rakentaa maailmankatsomusta. Mutta miksi?

Siksi, että ne samat tiedon periaatteet, jotka mahdollistavat mielteiden tieteellisen synteessin käsitteessä, arvostelmassa ja päätelmässä, so. kategoriat, tekevät samalla mahdottomaksi kaikkien tieteellisten mielteiden täydellisen synteessin yhtenäisen, johdonmukaisen ja ristiriidattoman maailmankuvan yhteydessä. Kantilaisten kielenkäytössä tämä merkitseekin: tieteellisille periaatteille rakentuva maailmankatsomus (tai yksinkertaisesti tieteellinen maailmankatsomus) on periaatteellisesti mahdoton. Tieteelliseen maailmankatsomukseen jää aina — ei sattumalta, ei tietojen puutteen takia, vaan välttämättömästi, kategoriaalisten kaavioiden ilmaisemasta ajattelun luonteesta johtuen — ristiriitojen sä-röjä. Ne jakavat maailmankatsomuksen osiin, joita on mahdotonta yhdistää rikkomatta räikeällä tavalla kaikkien analyyttisten arvostelmien korkeinta periaatetta, joka kieltää ristiriidat tieteellisissä määrityksissä.

Ihminen voi yhdistää, kytkeä tieteellisen maailmankuvan hajanaiset katkelmat korkeimmanasteiseksi kokonaisuudeksi vain yhdellä ainoalla tavalla, nimittäin rikkomalla omia ylimpiä periaatteitaan vastaan. Tai, mikä on samaa, hän voi hyväksyä synteesisiperiaatteiksi yhtenäiseksi kokonaisuudeksi liitettävien mielteiden epätieteelliset kytkentäkaaviot, koska nämä eivät ole ristiriidan kiellon alaisia. Tällaisia ovat uskon periaatteet, postulaatit ja aksio-omit, joita tiede voi yhtä vähän todistaa kuin kumotakaan ja jotka hyväksytään yksinomaan irrationaalisen taipumuksen, viehtymyksen, omantunnon yms. vuoksi. Vain usko voi syntetisoida tiedon katkelmat yhtenäiseksi kuvaksi

siellä, missä kaikki yritykset tehdä se tieteen keinoin epäonnistuvat. Tästä johtuu kantilaisuudelle luonteenomainen tunnuslause, jonka mukaan tulee yhdistää tiede ja usko, tieteellisen maailmankuvan loogiset rakenneperiaatteet ja irrationaaliset (loogisesti todistamattomat ja kumoamattomat) näkemykset, jotka hyvittävät älyn elimellisen kykenemättömyyden tiedon korkeimpaan synteisiin.

Vain edellä esitetyn valossa voidaan ymmärtää, mihin logiikan ja tietoteorian keskinäistä suhdetta koskevan kysymyksen kantilainen asetelu tähtää. Kaikki kantilaiset tulkitsevat logiikan *osaksi tietoteoriaa*. Joskus tälle »osalle» annetaan pääasiallinen merkitys (esim. Cohenin ja Natorpin, Cassirerin ja Rickertin, Vvedenskin ja Tšelpanovin tulkinnassa), jolloin se hallitsee lähes yksinvaltiaasti kokonaisuutta, joskus taas sille myönnetään vaatimattomampi asema ja se asetetaan alistussuhteeseen muihin tietoteorian »osiin», mutta joka tapauksessa logiikka on »osa». Tietoteoria on logiikkaa laajempi, sillä sen tehtäväkin on laajempi. Ymmärrys ei ole ainoa, joskin tärkein, kyky, joka muokkaa aistimus-, havainto- ja mielleaineksen tiedon muodoksi, käsitteiksi ja käsitejärjestelmäksi, tieteeksi. Sen vuoksi kantilaisittain tulkittu logiikka ei koskaan peitä tietoteorian koko ongelmakenttää; sen ulkopuolelle jää muiden kykyjen kuten havainnon, intuition, muistin, mielikuvituksen ym. suorittamien toimintojen analyysi. Logiikka tarkoin määrityksin etenevän ja selkeästi tiedostettuja ja muotoiltuja sääntöjä noudattavan diskursiivisen ajattelun teoriana ratkaisee vain osan tietoteorian tehtävistä erittelemällä oman tutkimuskohteensa, joka on rajattu erilleen tietämyskykyjen kokonaisuudesta. Silti tietoteorian pe-

rustehtävä pysyy myös logiikan korkeimpana tehtävänä: logiikan tulee määrätä tiedon rajat, selvittää ajattelun sisäisesti rajoittuneet mahdollisuudet maailmankatsomuksen rakentamisessa.

Logiikalla ei sen vuoksi ole mitään tekemistä »olioiden sinänsä» edustaman reaali maailman tiedostamisen kanssa. Se on sovellettavissa ainoastaan jo tiedostettuihin (logiikan välityksellä tai ilman sen välitystä) olioihin, ts. inhimillisen kulttuurin psyykkisiin ilmiöihin. Sen nimennomaisena tehtävänä on analysoida tarkoin esillä olevat tajunnan kuvat (transsendentaaliset esineet), ts. eritellä ne tarkoin määrättyjen termien ilmaiseisiin osatekijöihin, ja kääntäen syntetisoida eli yhdistää osatekijät — taaskin tarkoin määrättyjen sääntöjen mukaisesti — monimutkaisiksi määritysten (käsitteiden, käsitejärjestelmien ja teorioiden) järjestelmiksi.

Logiikan on todistettava, ettei todellinen diskursiivinen ajattelu kykene johdattamaan tietoa olevan tajunnan ulkopuolelle, ylittämään rajaa, joka erottaa »ilmiömaailman» »olioiden sinänsä» maailmasta. Mikäli ajattelu on loogista, se ei voi eikä saakaan edes kajota sinänsä oleviin olioihin. Näin ollen ajattelulla on tiedon rajojen sisäpuolellakin vain rajoitettu sovellutusalue, jonka puitteissa logiikan säännöt ovat laillisia ja obligatorisia.

Logiikan lait ja säännöt eivät päde havaintokuvaan sellaisinaan, aistimuksiin, mielteisiin, mytologisoivan tajunnan fantomeihin, joihin kuuluvat mm. käsitykset jumalasta, sielun kuolemattomuudesta yms. Tietysti ne toimivat ja niiden tuleekin toimia eräänlaisena suodattimena, joka estää mainitut tajunnankuvat tunkeutumas ta tieteellisen tiedon alueelle. Mutta ei enempää. Logiikkaan suuntautuvalla ajattelulla ei ole mah-

dollisuutta eikä oikeuttakaan päätellä, ovatko kyseiset kuvat sinänsä oikeita, esittävätkö ne myönteistä vai kielteistä osaa henkisessä kulttuurissa. Niin muodoin ei ole eikä voi ollakaan järjellisesti perusteltua, tieteellisesti varmennettua kantaa mihinkään tajunnankuvaan, jos tämä on syntynyt ennen älyn varsinaisesti loogista toimintaa ja siitä riippumatta, ennen tiedettä ja tieteen ulkopuolella. Tieteessä, logiikan hahmottelemalla tieteen pätevyysalueella, tällaisten kuvien läsnäoloa ei voida sallia. Tieteen rajojen ulkopuolella taas kyseisillä kuvilla on suvereeni, ymmärryksen ja käsitteen tuomiovaltaan kuulumaton ja sen vuoksi siveellisesti ja tietoteoreettisesti koskematon olemassaolo.

Ottaen huomioon logiikan ja tieto-opin keskinäisen suhteen kantilainen tulkinta voidaan ymmärtää se kiinnostus, jota Lenin osoitti saman ongelman hegeliläistä ratkaisua kohtaan. Hegeliläisessä käsityksessä logiikka peittää kokonaan, ilman mitään irrationaalista jäännöstä, tietoteorian ongelmakentän, se ei jätä rajojensa ulkopuolelle havaintokuvia enempää kuin mielikuvituksen luomuksiakaan. Se sisältää niiden tarkastelun toimivan ajatusvoiman ulkoisina (aistein havaittavassa aineksessa todellistuneina) tuotteina, koska ne ovat samaa ajattelua, joka ei kuitenkaan ole esineistynyt sanoissa, arvostelmissa ja päätelmissä, vaan yksilöllistä tajuntaa vastassa olevissa aistimellisissä *olioissa* (teoissa, tapahtumissa jne.). Logiikka sulautuu tässä kokonaan ja jäännöksettömästi tietoteorian kanssa siksi, että kaikkia muita tietämiskykyjä pidetään *ajattelun lajeina*, ajatteluna, joka ei vielä ole saavuttanut adekvaattia ilmaisumuotoa, ei ole kypsytynyt siihen.

Näyttää siltä, että törmäisimme tässä Hegelin

absoluuttisen idealismin äärimmäiseen ilmentymään. Hegelhän tulkitsee koko maailman — eikä ainoastaan tietokykyjä — vieraantuneeksi (esineistyneeksi) ajatukseksi, joka ei vielä ole palannut omaan itseensä. Johdonmukaisena materialistina Lenin ei tietenkään voinut hyväksyä tätä näkemystä. Kuitenkin on merkillepantavaa, että Lenin muotoili asennoitumisensa hegeliläiseen ratkaisuun hyvin varovaisin sanakääntein: »Näin (so. hegeliläisittäin.— *E. I.*) ymmärrettynä logiikka käy yhteen *tietoteorian* kanssa. Se on yleensä hyvin tärkeä kysymys.»¹

Olen nähdäkseni onnistunut osoittamaan, miksi juuri tämä kysymys nousi yhä selvemmin Leninin eteen »hyvin tärkeänä», ehkäpä tärkeimpänä kysymyksenä hänen lukiessaan Hegelin logiikkaa, miksi Leninin ajatus palasi yhä uudelleen, aivan kuin kierroksittain, sen pariin muuttuen joka kerta yhä selkeämmäksi ja kategorisemmäksi. Asia on näet siten, että siihen aikaan laajalle levinnyt kantilainen käsitys logiikasta tietoteorian osana ei suinkaan pysynyt abstraktisena filosofis-teoreettisena rakennelmana. Kantilainen tietoteoria määritteli tieteen pätevyysalueen rajat yleensä ja jätti niiden ulkopuolelle kärkevimmit maailmankatsomukselliset kysymykset julistaen nämä loogisen ajattelun, so. teoreettisen selvittelyn ja ratkaisun, kannalta »transsendenttisiksi». Mutta silloinhan tieteellisen tutkimuksen ja uskon yhdistäminen maailmankatsomuksen puitteisiin ei ollut ainoastaan sallittua, vaan myös välttämätöntä. Juuri kantilaisuuden lipun alla tunkeutuikin sosialistisen liikkeen piiriin revisionistinen ajatussuunta, jonka alkuunpanijoina olivat E. Bernstein ja C. Schmidt. Kantilainen tietoteoria opasti tässä suoraan »yhdistämään» (tosiasiassa vesittämään)

»ankaran tieteellisen ajattelun» (Marxin ja Engelsin ajattelu ei E. Bernsteinin mielestä ollut ankaran tieteellistä, koska Hegelin hämärä dialektiikka oli nähkääs turmellut sen) »eettisiin arvoihin», todistamattomaan, mutta myös kumoamattomaan uskoon »hyvyyden», »omantunnon», »lähimmäisenrakkauden», koko »ihmissuvun» rakkauden yms. transsendentaalisiin postulaatteihin.

Suunnaton vahinko, joka koitui työväenliikkeelle »korkeimpien arvojen» saarnaamisesta, ei ilmennyt tietenkään pelkkinä puheina siitä, että omatunto on hyvä asia ja tunnottomuus huono asia ja että ihmisrakkaus on suositeltavampi kuin ihmisviha. Kantilainen ajatus tieteen yhdistämisestä »korkeimpien» eettisten arvojen järjestelmään oli periaatteellisesti vahingollinen siksi, että se suuntasi teoreettisen ajattelun aivan toisille linjoille kuin ne, joilla Marxin ja Engelsin oppi oli kehittynyt. Se hahmotti tieteellisen tutkimuksen oman, kantilaisen strategian ja muutti käsityksiä teoreettisen ajattelun kehityksen valtaväylästä, siitä tiestä, jota kulkien voitiin löytää tieteellinen ratkaisu sen ajan reaalisiin ongelmiin. Kantilainen tietoteoria ei orientoinut teoreettista ajattelua analysoimaan ihmisten välisiä aineellisia, taloudellisia suhteita, jotka muodostavat yhteiskuntasuhteiden pyramidin perustan, vaan rakentelemaan keksittyjä »eettisiä» konstruktioita, moraalisesti tulkittua politiikkaa, »yleistä organisaatiotiedettä», Berdjajevin tyylistä yhteiskunnallista psykologiaa ym. mahdollisesti kiinnostavia, mutta työväenliikkeelle täysin hyödyttömiä (ellei peräti vahingollisia) oppeja.

Sen sijaan että olisi suuntautunut Pääoman logiikkaan, teoreettinen ajattelu tyytyi morali-

soivaan kaunokirjallissävyyiseen näpertelyyn keskittyen porvarillisen järjestelmän toisarvoisiin, johdannaisiin vikoihin, joita se lisäksi valitsi pääasiallisesti tämän järjestelmän sekundaarisista, päällysrakenteeseen kuuluvista kerroksista. Tämä aiheutti sen, että kapitalismin uuden, imperialistisen kehitysvaiheen ratkaisevat, vallitsevat tendenssit jäivät II Internationaalin teoreetikoilta tajuamatta. Syynä ei ollut lahjakkuuden puute, vaan nimenomaan heidän pikkuporvarillinen luokkakantansa ja väärä tietopillinen asennoitumisensa.

R. Hilferdingin ja H. Cunowin kohtalo on tässä mielessä varsin kuvaava. Kun Marxin kansantaloustieteellistä teoriaa yritettiin kehittää »uusimpien» loogisten välineiden eikä dialektiikan avulla, se mataloitui tuon ajan talousilmiöiden pinnalliseksi luokittelevaksi kuvailuksi, ts. niiden täysin kritiikittömäksi hyväksymiseksi, puolusteluksi. Tämä tie johti suoraan Karl Renneriin ja hänen teokseensa *Die Wirtschaft als Gesamtprozess und die Sozialisierung* (Talouselämä kokonaisprosessina ja sosialisatio), tähän oikeistososialismin raamattuun, joka ajattelumetodin ja tutkimuslogiikan puolesta suuntautui jo ilman muuta vulgaaripositivistiiseen tietoteoriaan. Filosofisen uskontunnustuksensa K. Renner esitti seuraavasti: »Marxin Pääoma, joka sijoittuu meille kaukaiselle aikakaudelle, joka ajatus- ja esitystavaltaan eroaa nykyaikaisesta ajatus- ja esitystavasta ja joka lisäksi on jäänyt keskeneräiseksi, tuottaa lukijalle vuosikymmenien mittaan yhä suurempia vaikeuksia... Saksalaisten filosofien kirjoitustapa on käynyt meille vieraaksi. Marxin taustana on voittopuolisesti filosofinen aikakausi. Nykypäivän tiede käyttää sekä ilmiöiden kuvailus-

sa että teoreettisessa tutkimuksessa induktiivista eikä deduktiivista menetelmää; se lähtee liikkeelle välittömästi havaittavista kokemustosi- asioista, saattaa ne järjestykseen ja etenee sit- ten vähitellen kohti abstraktisia käsitteitä. Su- kupolvelle, joka on tottunut ajattelemaan ja lu- kemaan juuri *näin*, Marxin pääteoksen ensim- mäinen jakso tuottaa ylipääsemättömiä vaikeuk- sia.»⁵

Jo E. Bernsteinista alkaen suuntautuminen »nykyaikaiseen tieteeseen» ja »nykyaikaiseen aja- tustyyliin» merkitsi tosiasiaassa suuntautumista »nykyaikaisen tieteen» muodinmukaisiin idealis- tisiin ja agnostisiin tulkintoihin, berkeleylais- humelaiseen ja kantilaiseen tietoteoriaan. Lenin tajusi selvästi tämän seikan. 1800-luvun puoli- välistä lähtien porvarillinen filosofia kulki avoi- mestä »takaisin Kantiin» ja edelleen Humeen ja Berkeleyhin, samalla kun Hegelin logiikka ab- soluuttisesta idealismistaan huolimatta kohosi yhä selvemmin esiin koko esimarxilaisen filo- sofian huippusaavutuksena tieteellisen tiedon ke- hityksen teoriaksi, *tietoteoriaksi* käsitetyn logii- kan alalla.

Lenin tähdensi toistuvasti, että Hegelistä voi- tiin kulkea *eteenpäin* vain yhtä ainoata tietä, nimittäin hänen saavutustensa materialistisen kä- sittämisen tietä, koska Hegelin absoluuttinen idealismi oli todella ammentanut tyhjiin kaikki idealismin mahdollisuudet ajattelun, tiedon, tie- teellisen tajunnan käsittämisperiaatteena. Eräi- den tieteen ulkopuolella olevien seikkojen vuok- si Marx ja Engels olivat ainoat, jotka saat- toivat lähteä tälle tielle. Porvarillinen filosofia ei voinut tehdä sitä, koska dialektinen näkemys ajattelusta avasi sellaisia yhteiskunnallisia nä- köaloja, jotka herättivät porvarillisissa ideolo-

geissa pelkoa; tämä pelko synnyttikin tunnuslauseen »Takaisin Kantiin». Materialistisen historiankäsitetyksen syntymisajasta lähtien porvarillinen tietoisuus on kokenut Hegelin marxismin »oppi-isänä». Tämä katsomus sisältää ainoanoksen totuutta, sillä Marx ja Engels selvittivät Hegelin dialektiikan — hänen pääsaavutuksensa — »maallisen sisällön». He eivät tuoneet esiin ainoastaan dialektiikan luovaa voimaa, vaan myös dialektiikan periaatteiden hävittävän, vallankumouksellisen voiman käsitäten nämä periaatteet ihmisen rationaalisen maailmaan suhtautumisen periaatteiksi.

Miksi sitten absoluuttista idealismia vastustanut Lenin asettui Hegelin puolelle juuri siinä kohdassa, missä idealismi näyttää muuttuvan *absoluuttiseksi*? Onhan käsitys logiikasta tieteenä, jonka periaatteet sulkevat piiriinsä sekä inhimillisen ajattelun että tajunnan ulkopuolella olevan reaalimaailman, yhteydessä panlogismiin, jolloin reaalimaailman muodot ja lait tulkitaan vieraantuneiksi ajatusmuodoiksi ja itse ajattelu maailmaa organisoivaksi ehdottomaksi voimaksi ja mahdiksi.

Asia on näet siten, että Hegel oli ainoa ajattelija, joka ennen Marxia toi logiikkaan tietoisesti käytännön totuuden kriteerinä, niiden toimitusten oikeellisuuden kriteerinä, joita ihminen suorittaa psyykkisten tilojensa sanallisessa, yleensä merkkien avulla tapahtuvassa eksplikaatiossa. Hegel samasti logiikan tietoteorian kanssa juuri siksi, että hän otti inhimillisen käytännön (»hengen» päämäärien aistimellis-esineellisen toteutuksen luonnonaineksessa) mukaan loogiseen prosessiin tämän vaiheena ja tarkasteli ajattelua sen ulkoisessa ilmenemisessä, testattaessa sen tuloksia välittömässä kosketuksessa »olioihin sinänsä».

Lenin seuraa valppaasti Hegelin ajatuskehittelyä: »Ihmisen ja ihmiskunnan käytäntö on tiedon objektiivisuuden koetin, kriteeri. Sekö on Hegelin ajatus? Tähän on vielä palattava.»⁶ Ja palattuaan asiaan hän kirjoittaa jo varmasti ja täysin kategorisesti: »Käytäntö on Hegelillä epäilemättä rengas tiedostusprosessin analyysissä ja se on nimenomaan siirtymistä objektiiviseen (Hegelin mukaan 'absoluuttiseen') totuuteen. Niin muodoin Marx liittyy välittömästi Hegeliin ottaessaan tietoteoriaan käytännön kriteerin; ks. teesejä Feuerbachista.»⁷

Käytännöllisenä toimintona ajattelu vetää liikkeensä piiriin *tajunnan ulkopuolella olevat oliot*, ja silloin osoittautuu, että »oliot sinänsä» alistuvat ajattelevan ihmisen valtaan, ne liikkuvat ja muuttuvat hänen ajatuksensa määräämien lakien ja kaavojen mukaan. Näin ollen »olioiden sinänsä» maailma liikkuu loogisten kaavojen mukaan siinä missä »henkikin». Logiikka osoittautuu siten *myös olioiden* tiedostuksen teoriaksi eikä pelkästään hengen itsetuntemuksen teoriaksi.

Lenin kiteyttää Hegelin logiikan tutkimuskohdetta koskevan käsityksen »järjellisen jyväsens» seuraavasti: »Logiikka ei ole oppi ajattelun ulkoisista muodoista, vaan se on oppi 'kaikkien aineellisten, luonnollisten ja henkisten olioiden' kehityksen laeista, so. maailman koko konkreettisen sisällön ja sen tiedostamisen kehityksestä, so. maailman tiedostuksen *historian* tulos, summa, johtopäätös.»⁸

Hegelillä itsellään ei ole sellaista määritelmää, sellaista *käsitystä* logiikan tutkimuskohdeesta. Lenin ei tyydy selostamaan Hegelin ajatusta »omin sanoin», vaan muokkaa sen materialistisesti. Hegelin oma teksti, josta Lenin löy-

tää hegeliläisen logiikankäsityksen »järjellisen jyväsien», kuuluu aivan toisin: »Välttämätöntä perustaa, käsitettä, yleistä, joka on itse ajatusta, koska mielteestä voidaan abstrahoitua vain mikäli on sana 'ajatus', ei voida tarkastella *pelkästään* välinpitämättömänä muotona, joka vain ulkoisesti kuuluu jollekin sisällölle. Mutta nämä kaikkien luontoperäisten ja henkisten olioiden (ainoastaan nämä sanat esiintyvät Leninin määritelmässä. — *E. I.*) ideat, jotka muodostavat substantiaalisen *sisällön*, ovat vielä sellaista sisältöä, joka kätkee sisäänsä moninaisia määreellisyyksiä ja jossa vielä piilee sielun ja ruumiin, käsitteen ja suhteellisen realiteetin välinen ero; syvällisempi perusta on sielu sellaisena kuin se on itsessään, puhdas käsite, joka edustaa esineiden sisintä, niiden yksinkertaista elämänsykettä samoin kuin niihin kohdistuvan subjektiivisen ajattelun elämänsykettä. Tehtävänä on tajuta tämä *looginen* luonto, joka elähdyttää henkeä, panee sen liikkeelle ja vaikuttaa siinä.»⁹

Hegelin ja Leninin määritelmien välillä on *periaatteellinen* ero. Sillä Hegelillä ei ole eikä voi ollakaan puhetta mistään »luontoperäisten olioiden kehityksestä». Tämän vuoksi on paha virhe väittää, että määritelmä, jonka mukaan logiikka on »kaikkien aineellisten ja henkisten olioiden» kehityslakeja tutkiva tiede, on pelkästään Leninin esittämä tai hänen lainaamansa Hegelin ajatus. Ei sinnepäinkään. Se on *Leninin* oma *ajatus*, jonka hän muotoilee selvitellessään kriittisesti Hegelin ajatuskulkua.

Logiikka on Hegelin tietoteoria juuri siitä syystä, että hän johtaa ajattelua käsittelevän tieteen hengen itsetuntemuksen ja siten myös luontoperäisten olioiden maailman tiedostuksen histo-

riaan kohdistuvasta tutkimuksesta (luontoperäisiä olioita hän tarkastelee loogisen tapahtuman momentteina, luonnonaineksessa ulkoistuneina ajatuskaavoina, käsitteinä.

Logiikka on marxismin tietoteoria, mutta jo toisesta syystä, siksi että »hengen» toiminnan muodot — logiikan kategoriat ja kaavat — johdetaan inhimillisen tiedon ja käytännön historiasta, ts. prosessista, jonka kuluessa ajatteleva ihminen (tarkemmin sanoen ihmiskunta) tiedostaa ja muuttaa aineellista maailmaa. Tältä kannalta katsoen logiikka ei voi olla mitään muuta kuin teoria, joka selvittelee yhteiskuntaihmissen suorittaman aineellisen maailman tiedostuksen ja muuttamisen yleisiä kehityskaavoja. *Logiikka sellaisenaan onkin tietoteoria*; mikä tahansa toinen tietoteorian tehtävien määrittely johtaa väistämättä johonkin kantilaisen käsityksen toisintoon.

Leninin mukaan logiikka ja tietoteoria eivät missään tapauksessa ole kaksi eri tiedettä. Vielä vähemmän voidaan logiikka määritellä osaksi tietoteoriaa. Sen vuoksi ajattelun *loogisiin* määrittelyyn kuuluvat yksinomaan yleiset, tieteellisen kulttuurin vuosituhantisen kehityksen kuluessa tiedostetut ja yhteiskuntaihmissen käytännössä objektiivisuuden osalta testatut ulkokohdaisen maailman kategoriat ja kehityslait (-kaavat) yleensä, kaavat, jotka ovat yhteisiä luonnolliselle ja yhteiskuntahistorialliselle kehitykselle. Heijastuessaan yhteiskunnallisessa tajunnassa, ihmiskunnan henkisessä kulttuurissa ne esiintyvät ajatustyön aktiivisina loogisina muotoina. Logiikka on *sekä* luonnon *että* yhteiskunnan *ja itse* ajattelun kehityksen universaalien kaavojen, muotojen ja lakien systemaattis-teoreettista esitystä.

Näin ymmärrettynä logiikka (so. materialistinen tietoteoria) sulautuu kokonaan ja jäännöksettömästi *dialektiikan* kanssa. Kyseessä ei taaskaan ole kaksi erilaista, vaikkakin »toisiinsa läheisesti liittyvää», tiedettä, vaan yksi ja sama tiede, sama sekä tutkimuskohteeltaan että käsitteisällöltään. Eikä tämä ole yksi »asian puoli», vaan »asian ydin», Lenin painottaa. Toisin sanoen: ellei logiikkaa käsitetä samanaikaisesti *tietoteoriaksi*, sitä ei käsitetä oikein.

Näin ollen logiikka (tietoteoria) ja dialektiikka ovat Leninin mukaan täysin identtisiä, yhtäpitäviä sekä tutkimuskohteeltaan että kategoriaaliselta sisällöltään. Dialektiikalla ei ole tutkimuskohdetta, joka eroaisi tietoteorian (logiikan) tutkimuskohteesta, ja kääntäen, logiikalla (tietoteorialla) ei ole sellaista tutkimuskohdetta, joka eroaisi dialektiikan tutkimuskohteesta. Sekä dialektiikassa että logiikassa on kysymys kehityksen yleisistä, universaaleista muodoista ja laeista, jotka heijastuvat tajunnassa kategorioiden määritysten kautta juuri loogisina ajatusmuotoina ja -lakeina. Koska kategorioilla kokemusseikkojen käsitteellisen synteessin kaavioina on täysin objektiivinen merkitys, niin sellainen merkitys on myös kategorioiden avulla muokatulla »kokemuksella», so. tieteellä, tieteellisellä maailmankuvalla ja tieteellisellä maailmankatsomuksella.

»Dialektiikka *o n k i n* (Hegelin ja) marxilaisuuden tieto-oppi: Plehanov, muista marxilaisista puhumattakaan, ei kiinnittänyt huomiota nimenomaan kysymyksen tähän 'puoleen' (tämä ei ole kysymyksen 'puoli', vaan kysymyksen ydin)»,¹⁰ kirjoittaa Lenin. Dialektiikasta-nimisessä katkelmassaan hän tekee yhteenvedon useita vuosia kestäneestä ankarasta ajatustyöstään, jon-

ka tarkoituksena on hegeliläisen logiikankäsityksen kriittis-materialistinen muokkaus. Tätä kategorista johtopäätöstä, joka tuskin on tulkittavissa muuten kuin kirjaimellisesti, ei ole pidettävä satunnaisena huomautuksena, vaan varsinaisena tiivistelmänä, joka kuvaa Leninin käsitystä dialektiikan, logiikan ja nykyaikaisen materialismin tietoteorian keskinäisestä suhteesta.

Edellä esitetyn valossa on katsottava kestäättömiksi (ja Leninin näkemyksen kanssa yhteensoveltumattomiksi) yritykset tulkita dialektiikan, logiikan ja tietoteorian suhde marxismissa siten, että dialektiikasta tulee »olemisen puhtaita muotoja» käsittelevä ontologia ja logiikasta ja tietoteoriasta erityiset tieteet. Nämä tieteet ovat nähkääs sidoksissa dialektiikkaan, mutta eivät kuitenkaan lankea yhteen sen kanssa, vaan käsittelevät yksinomaan edellä mainitun ontologian »spesifisiä» heijastusmuotoja ihmistajunnassa: toinen (tietoteoria) selvittelee tiedon »spesifisiä» muotoja ja toinen (logiikka) diskursiivisen ajattelun »spesifisiä» muotoja.

Käsitys, että logiikka eroaa dialektiikasta samalla tavoin kuin erityinen eroaa yleisestä ja että logiikka tutkii sen vuoksi juuri sitä ajattelun »erityislaatua», josta dialektiikka abstrahoituu, perustuu sen seikan unohtamiseen, että ajatusmuotojen ja -lakien »erityislaatuisuus» piilee juuri niiden universaalisuudessa.

Logiikkaa tieteenä eivät kiinnosta suinkaan fyysikon tai kemistin, taloustieteilijän tai kielentutkijan ajattelun »erityispiirteet», vaan ainoastaan ne yleiset (invariantit) muodot ja lait, joiden puitteissa jokaisen ihmisen, jokaisen teoreetikon ajatustoiminta tapahtuu. Tämä koskee myös ammattiloogikkaa, joka ajattelee nimenomaisesti ajattelua. Sen vuoksi materialismin kan-

nalta katsottuna logiikka tutkii niitä muotoja ja lakeja, jotka hallitsevat yhtä lailla sekä ulkomaailmaan kohdistuvaa ajattelua että ajatteluun itseensä kohdistuvaa ajattelua, joten logiikka on ajattelun ja todellisuuden yleisiä muotoja ja lainalaisuuksia käsittelevä tiede. Väittäminen, että logiikan tulee tutkia ajattelun yleisten (ajattelulle ja olemiselle yhteisten) liikemuotojen lisäksi myös ajattelun »spesifisiä» muotoja, sivuuttaa tosiasiaa historiallisesti syntyneen työnjaon logiikan ja psykologian välillä: psykologialta riistetään tutkimuskohteensa ja logiikalle säilytetään sille ylivoimainen tehtävä.

Logiikan käsittäminen dialektiikasta eroavaksi (joskin siihen kiinteästi liittyväksi) tieteenksi merkitsee sitä, että logiikka ja dialektiikka käsitetään väärin, ei-materialistisesti. Sillä dialektiikasta keinotekoisesti eristetty logiikka muuttuu väistämättä puhtaasti subjektiivisten menetelytapojen ja toimitusten kuvailuksi, so. ihmisten tahdosta ja tajunnasta sekä materiaalin ominaisuuksista riippuvaisten toimitusten muotojen kuvailuksi, ja lakkaa tämän vuoksi olemasta objektiivinen tiede. Tiedon (ajattelun) kehitysprosessin vastakohtaksi asetettu dialektiikka oppina »maailmasta kokonaisuudessaan», »maailmanskematiikkana» muuttuu yhtä väistämättömästi valikoimaksi perin ylimalkaisia väitteitä, jotka koskevat yleensä kaikkia asioita maan ja taivaan välillä, mutta eivät mitään asiaa erityisesti (»kaikki oliot luonnossa ja yhteiskunnassa ovat yhteydessä toisiinsa», »kaikki kehittyy», vieläpä »ristiriitojen kautta», yms.).

Näin ymmärretty dialektiikka sidotaan sitten reaaliseen tietoprosessiin pelkästään muodollisesti, samoja yleisväittämiä yhä uudelleen »vahvistavien» esimerkkien avulla. Kuitenkin on sel-

vää, että yleisen muodollinen soveltaminen yksityiseen ei syvennä hitustakaan yleisen enem-
pää kuin yksityisenkään ymmärtämistä. Lenin
oli oikeassa pitäessään dialektiikan mataloit-
mista pelkäksi esimerkkien summaksi väistämät-
tömänä seurauksena siitä, ettei dialektiikka kä-
sitetä materialismin logiikaksi ja tietoteoriaksi.

Logiikka tieteenä selvittelee yleisiä muotoja
ja lainalaisuuksia, joiden rajoissa jokainen pro-
sessi — niin objektiivinen kuin subjektiivinen-
kin — tapahtuu. Se on tarkoin hahmotettu jär-
jestelmä erityiskäsitteitä (loogisia kategorioita),
jotka kuvastavat minkä tahansa konkreettisen
kokonaisuuden perättäisiä muotoutumisvaihei-
ta (vastaavasti sen henkis-teoreettisen uusinta-
mistapahtuman vaiheita). Perättäisyys, joka lei-
maa kategorioiden kehitystä teoriassa, on luon-
teeltaan objektiivista, ts. se ei ole riippuvai-
nen ihmisten tahdosta ja tajunnasta. Se johtuu
lähinnä niiden empiiriselle pohjalle¹¹ rakentu-
vien teoreettisten tietojen kehityksen objektiiv-
visesta perättäisjärjestyksestä, joiden muodossa
ihmistajunnassa kuvastuu vuorostaan historial-
lisen tapahtumisen objektiivinen perättäisjärjes-
tys, vieläpä historianprosessia rikkovista sattui-
mista ja sen historiallisesta muodosta puhdis-
tettuna.

Niin muodoin loogiset kategoriat ovat välit-
tömästi »erottamisen, so. maailman tiedostami-
sen askelmia, verkon solmukohtia, jotka autta-
vat tiedostamaan ja hallitsemaan sitä»¹². Sel-
ventäessään tätä käsitystä Lenin hahmottelee loo-
gisten kategorioiden yleisen kehitysjärjestyksen:
»Aluksi *vilahtelevat* vaikutelmat, sitten erottuu
jotain, sitten kehittyvät *laadun...* (olion tai il-
miön määritykset) ja *määrän* käsitteet. Sitten
tutkiskelu ja mietiskely suuntaavat ajatuksen

tiedostamaan samuutta — eroavuutta — perustetta — olemusta versus ilmiötä, — syysuhdetta etc. Kaikki nämä tiedostamisen momentit (askeleet, asteet, prosessit) suuntautuvat subjektista objektiin saaden tarkistuksensa käytännössä ja tullen tämän tarkistuksen kautta totuuteen.»¹³ »Sellainen on todellisesti yleensä koko inhimillisen tiedostuksen (kaiken tieteen) *yleinen kulku*. Sellainen on *luonnontieteen, kansantaloustieteen* [ja historian] *kulku*.»¹⁴ »Tieteellisen tiedostuksen *liikunta* — siinä asian ydin»,¹⁵ jonka logiikan kategoriat ilmaisevat.

Loogiset kategoriat ovat askelmia (askeleita) tiedossa, joka esittää objektin sen välttämättömyydessä, sen muotoutumisvaiheiden luonnollisessa perättäisjärjestyksessä, eikä suinkaan ihmisen keinotekoinen »apuväline», joka pannaan ulkoapäin kohdistumaan objektiin vähän samalla tapaa kuin lapset käyttävät muottejaan hiekalla leikkiessään. Sen lisäksi että jokaisen loogisen kategorian määritykset ovat luonteeltaan objektiivisia, so. määrittävät paitsi subjektiivisen toiminnan muodon myös itse objektin, näiden kategorioiden esiintymisjärjestys ajattelun teoriassa on tahdon ja tajunnan kannalta yhtä pakollinen. Yhtä vähän kuin välttämättömyyttä tai päämäärää voidaan määritellä ankaran tieteellisesti, objektiivisin perustein ennen samuuden ja eroavuuden, laadun ja mitan ym. tieteellistä määrittelyä, yhtä vähän voidaan analysoida tieteellisesti pääomaa ja voittoa, ellei ensin analysoida niiden »perustekijöitä» — tavaraa ja rahaa. Eihän orgaanisen kemian monimutkaisia yhdisteitäkään voida ymmärtää, ellei ole selvitetty (eristetty analyysin tietä) niitä muodostavia kemiallisia alkuaineita.

Luonnostellessaan logiikan kategorioiden järjestelmällistä kehittelyä koskevaa suunnitelmaa Lenin toteaa: »Jos Marx ei jättänyt meille '*Logiikkaa*' (isolla kirjaimella), niin hän jätti meille '*Pääoman*' *logiikan*, ja sitä sietäisi käyttää kaksin verroin hyväksi tässä kysymyksessä.»¹⁶ Korostetakaan, että kansantaloustieteellisen teorian pohjana olevat loogiset kategoriat voidaan erottaa tämän teorian liikkeessä vain jos nojaututaan logiikan parhaisiin (dialektisiin) tutkimusperinteisiin. »Ei voida täysin ymmärtää Marxin '*Pääomaa*' ja varsinkaan sen I lukua tutkimatta ja käsittämättä Hegelin *koko* *Logiikkaa*.»¹⁷ Ja edelleen: »Marx erittelee '*Pääomassaan*' aluksi porvarillisen (tavaratuotanto-) yhteiskunnan yksinkertaisinta, tavallisinta, pääasiallisinta, yleisintä, jokapäiväisintä, miljardeja kertoja esiintyvää *suhdetta*: tavaravaihtoa. Erittely paljastaa tässä yksinkertaisimmassa ilmiössä (tässä porvarillisen yhteiskunnan '*solussa*') nykyajan yhteiskunnan *k a i k k i* ristiriidat (respective *kaikkien* ristiriitojen idut). Edelleen saamme esityksestä nähdä näiden ristiriitojen ja tämän yhteiskunnan, sen eri osien Σ :n (summan.— *Toim.*), kehityksen (*sekä* kasvun *että* liikunnan) alusta loppuun. Samaa metodia on käytettävä myös esitettäessä (respective tutkittaessa) yleensä dialektiikkaa (sillä Marx käsittelee porvarillisen yhteiskunnan dialektiikkaa vain dialektiikan yksityistapauksena).»¹⁸

K y m m e n e s e s s e e

RISTIRIITA

DIALEKTISEN LOGIIKAN KATEGORIANA

Ristiriita toisensa poissulkevien vastakohtien konkreettisenä ykseytenä on dialektiikan todell-

linen ydin, sen keskeinen kategoria. Tästä asiasta marxilaiset voivat olla vain yhtä mieltä. Kuitenkin niin pian kuin tulee kysymys »subjektiivisestä dialektiikasta», dialektiikasta ajattelun loogiikkana, syntyy montakin pulmaa. Jos kerran jokainen objekti on elävä ristiriita, niin millainen tulee olla ajatuksen (objektia koskevan arvoselman), joka ilmaisee sen? Voiko objektiivinen ristiriita (ja tuleeko sen) saada ilmauksensa ajattelussa? Jos voi, niin missä muodossa?

Tutkimuskohteen teoreettisissa määrittelyksissä ilmenevä ristiriita on ennen kaikkea tosiasia, jonka tieteen liike uusintaa jatkuvasti ja jota ei kiellä kukaan — ei dialektikko eikä metafyyssikko, ei materialisti eikä idealisti. Kiistakapulanana on kysymys: mikä on ajattelussa esiintyvän ristiriidan suhde objektiin? Toisin sanoen: onko ristiriita mahdollinen totuudellisessa, oikeassa ajattelussa?

Metafyysisesti suuntautunut loogikko pyrkii kaikin mokomin todistamaan, ettei vastakohtien yhtymistä ja identtisyyttä koskeva dialektiikan laki ole sovellettavissa ajatusprosessiin. Toisinaan sellaiset loogikot ovat valmiit myöntämään, että esine saattaa sinänsä olla sisäisesti ristiriitainen, niin kuin dialektiikka opettaa. Vaikka esineessä ristiriita onkin, ajatuksessa sitä ei saa olla. Metafyysikko ei millään muotoa voi tunnustaa, että dialektiikan ydinkohtana oleva laki pätee loogiseen prosessiin. Ristiriidan kiellosta tulee ehdoton muodollinen totuuden kriteeri, eittämätön apriorinen ohje, logiikan korkein periaate.

Tätä kantaa, jota tuskin voidaan sanoa muuksi kuin eklektiseksi, eräät loogikot koettavat perustella viittaamalla tieteen käytäntöön. Mikä-

li jokin tiede on kohdannut ristiriidan tutkimuskohteen määrittämissä, se yrittää aina ratkaista sen. Eikö se silloin menettele metafysiikan ohjeiden mukaisesti? Metafyysikka ei näet hyväksy minkäänlaista ristiriitaa ajattelussa, se pitää ristiriitaa jonakin sellaisena, mistä tulee hinnalla millä hyvänsä päästä eroon. Juuri näin metafysiikka tulkitseekin logiikassa tämänkaltaisia tieteen kehityksessä esiintyviä momenteja. Tiede koettaa muka aina päästä irti ristiriidoista, kun taas dialektiikan metafysiikka katsoo tavoittelevan päinvastaista.

Tarkasteltavana oleva ajatuskanta perustuu siihen, että ei käsitetä tai paremminkin ei tunneta sitä tärkeää historiallista tosiasiaa, että dialektiikka syntyy juuri siellä, missä metafysiinen ajattelu (so. ajattelu, joka ei tunne eikä välitä tunteakaan muunlaista logiikkaa kuin muodollisen logiikan) sotkeutuu lopullisesti loogisiin ristiriitoihin, jotka se on itse saanut aikaan noudattamalla itsepintaisesti ja johdonmukaisesti ristiriitaiset määritykset kieltävää periaatetta. Dialektiikka on näiden ristiriitojen ratkaisukeino, joten ei ole mitään sen hassumpaa kuin syyttää dialektiikkaa pyrkimyksestä kasata ristiriitoja. On epäviisasta pitää lääkärin tuloa sairauden syyinä. Kysymys voi olla vain siitä, kuinka menestyksellisesti dialektiikka parantaa ajattelun ristiriidoista, joihin se on ajautunut juuri metafysiikan määräämän tavattoman ankaran dieetin takia, joka kieltää kivenkovaan kaikki ristiriidat. Jos dialektiikka tekee sen menestyksellisesti, niin millä tavoin?

Tarkastelkaamme havainnollista tyypiesimerkkiä siitä, miten suunnaton määrä loogisia ristiriitoja kasataan toistensa yli juuri absolutoidun muodollisen logiikan avulla ja miten ne

ratkaistaan järjellisesti vasta dialektisen logiikan avulla. Kyseessä on eräs kansantaloustieteen historian vaihe, Ricardon koulukunnan rappeutuminen ja Marxin talousteorian synty. Kuten tunnettua, Marx löysi ulospääsyn siitä teoreettisten paradoksien ja antinomioiden umpikujasta, johon mainittu koulukunta oli joutunut, ja hän teki sen nimenomaan dialektisen logiikan turvin.

Se että Ricardon teoria oli loogisesti katsoen läpeensä ristiriitainen, ei ollut suinkaan Marxin oivallus. Myös Malthus, Sismondi, McCulloch ja Proudhon tiesivät sen oikein hyvin. Kuitenkin vain Marx kykeni oivaltamaan työarvoteorian ristiriitojen todellisen luonteen. Tarkastelkaamme Marxin jalanjalkia seuraten tyypillisintä ja kärkevintä ristiriitaa, nimittäin arvolain ja keskimääräisen voiton suhdeluvun lain välistä antinomiaa.

David Ricardon arvolaki lausuu, että elävä ihmistyö on arvon ainoa lähde ja substanssi. Tämä askel merkitsi aikoinaan valtavaa edistysaskelta kohti objektiivista totuutta. Mutta myös voitto on arvoa. Kun se yritetään ilmaista teoreettisesti, so. arvolain kautta, syntyy ilmeinen looginen ristiriita. Voitto on näet uusi, vasta tuotettu arvo tai oikeammin sen osa. Tämä on ehdottoman oikea analyttinen määritelmä. Ja uuden arvon tuottaa vain uusi työ. Mutta miten on silloin selitettävissä se täysin ilmeinen empiirinen tosiasia, että voiton suuruus ei suinkaan määräydy voiton aikaansaamiseksi uhra-
tun elävän työn paljoudesta. Se riippuu yksinomaan kokonaispääoman suuruudesta, mutta ei millään muotoa työpalkkaan menevän pääomanosan suuruudesta. Tilanne on vieläkin paradoksaalimpi: voitto on sitä suurempi, mitä vä-

hemmän elävää työtä on kulutettu sen tuottamiseksi.

Keskimääräisen voiton suhdeluvun laki, joka asettaa voiton suuruuden riippuvaiseksi kokonaispääoman suuruudesta, ja arvolaki, jonka mukaan vain elävä työ tuottaa uuden arvon, joutuvat siten Ricardon teoriassa suoranaiseen ristiriitaan keskenään ja sulkevat pois toinensa. Ja kuitenkin molemmat lait määrittävät yhden ja saman tutkimuskohteen (voiton). Malthus totesi aikoinaan tämän antinomian vahingoniloisena.

Siinä piilikin ongelma, jota ei millään voitu ratkaista muodollisen logiikan periaatteiden mukaisesti. Ajatus oli päätynyt antinomiaan, loogiseen ristiriitaan, mutta se ei ollut dialektiikan vika. Ricardolla enempiä kuin Malthusilakaan ei ollut aavistustakaan dialektiikasta. Kumpikin tunsi vain lockelaisen tietoteorian ja sitä vastaavan (so. muodollisen) logiikan. Tämän kaanonit olivat heidän mielestään eittämättömiä ja ainoita oikeita. Yleisen lain (tässä tapauksessa arvolain) tämä logiikka hyväksyi vain jos se oli osoitettu välittömästi yleiseksi kokemusperäiseksi säännöksi, jonka alaisiksi tulivat poikkeuksetta kaikki tosiasiat.

Kävi ilmi, että sellaista suhdetta ei arvolain ja sen omien ilmenemismuotojen välillä olekaan. Niin pian kuin voitto yritetään ilmaista teoreettisesti, ts. ymmärtää arvolaista käsin, se osoittautuu hassunkuriseksi ristiriidaksi. Jos arvolaki on yleinen, niin voitto on periaatteessa mahdoton. Voiton olemassaolo kumoaa arvolain, voiton olemassaololain, abstraktisen yleisyyden.

Työarvoteorian luoja huolehti ennen kaikkea siitä, että hänen teoreettiset arvostelmansa olisivat vastanneet tutkimuskohdetta. Hän ilmaisi

vallitsevan asiaintilan selväjärkisesti, jopa kyy-nisestikin, ja oli luonnollista, että ratkaisemat-tomia vastakohtaisuuksia täynnä oleva todelli-suus esittäytyi ajattelussakin konfliktien, vas-takohtaisuuksien ja loogisten ristiriitojen ka-saantumana. Porvarilliset teoretikot pitivät tä-tä seikkaa todisteena Ricardon teorian heikkou-desta ja kehittämättömyydestä, mutta tosiasias-sa se osoitti juuri päinvastaista — hänen teorian-sa voimaa ja objektiivisuutta.

Ricardon oppilaat ja seuraajat sitä vastoin eivät pitäneet silmämääränä niinkään teorian vastaavuutta tutkimuskohteen kanssa kuin teo-reettisten määritysten saattamista sopusointuun sellaisten vaatimusten ja kaanonien kanssa kuin muodollis-looginen johdonmukaisuus ja teorian muodollinen yhtenäisyys. Silloin alkoikin työar-voteorian rappeutuminen. Marx sanoo James Millistä: »Hänen pyrkimyksensä on muodollis-looginen johdonmukaisuus. Hänestä alkaakin 'sen vuoksi' Ricardon koulukunnan *rappeutumi-nen.*»¹

Marx on osoittanut, että todellisuudessa ylei-nen arvolaki on vastakkaisuussuhteessa empii-riseen ilmenemismuotoonsa, so. keskimääräisen voiton suhdeluvun lakiin. Tällainen on *reaalisen objektin reaalin ristiriita*. Eikä ole mitään ihmeteltävää siinä, että yritettäessä saattaa toi-nen laki suoraan ja välittömästi toisen lain alaiseksi saada tulokseksi nurinkurinen loogi-nen ristiriita. Kun siitä huolimatta yritetään edelleen saattaa arvo ja voitto välittömästi ja *ristiriidattomasti* sopusointuun keskenään, niin joudutaan sellaisen ongelman eteen, joka Marxia lainatakseni »on vielä vähemmän ratkaistavissa kuin ympyrän neliöiminen... Se on yksinkertai-sesti yritys kuvitella olematon olevaksi.»²

Törmätessään tällaiseen paradoksiin metafyy-
sisesti ajatteleva teoreetikko tulkitsee sen väistä-
mättömästi seuraukseksi niistä virheistä, jotka
ajattelu on aiemmin tehnyt kehitellessään ja
muotoillessaan yleistä lakia. Luonnollista on,
että hän pyrkii ratkaisemaan paradoksin puhtaas-
ti muodollisen teoria-analyysin tietä, täsmentä-
mällä käsitteitä, oikaisemalla sanontaa jne.
Marx kirjoittaa tällaisesta ongelman tarkastelu-
tavasta seuraavaa: »Yleisen lain ja kehittyneem-
pien konkreettisten suhteiden välistä ristiriitaa
tässä ei tahdota ratkaista etsimällä välittäviä
renkaita, vaan alistamalla konkreettinen ilman
muuta abstraktisen alaisuuteen ja mukautta-
malla konkreettinen välittömästi abstraktiseen.
Siihen tahdotaan päästä *sanallisen fiktion* avulla,
muuttamalla *vera rerum vocabula* (olioiden oikeat
nimitykset.— *Toim.*). (Kyseessä on todellakin
'kiista sanoista', siksi että reaaliset ristiriidat,
joihin ei ole löydetty reaalista ratkaisua, koete-
taan tässä ratkaista fraasien avulla.)»³

Silloin kun yleinen laki on ristiriidassa empii-
risesti yleisen asiaintilan kanssa, empiirikko pyr-
kii heti alussa muuttamaan yleisen lain muotoilua
siten, että empiirisesti yleinen tulisi suoraan sen
alaiseksi. Ensi silmäyksellä niin pitää ollakin:
jos ajatus on ristiriidassa tosiasioiden kanssa,
niin ajatusta on muutettava, se tulee saattaa
sopuointuun yleisen, ilmiöiden pinnalla olevan
välittömästi annetun kanssa. Itse asiassa tämä
tie on teoreettisesti väärä, ja juuri sitä kulkien
Ricardon koulukunta päätyi täydelliseen luopu-
miseen työarvoteoriasta. David Ricardon teoret-
tisesti selvittämä yleinen laki uhrattiin raa'an
empirian hyväksi, ja karkea empirismi muuttui
väistämättömästi »vääräksi metafysiikaksi, sko-
lastiikaksi, joka ponnistelee tuskallisesti joh-

taakseen kumoamattomat empiiriset ilmiöt välittömästi, pelkän muodollisen abstraktion tietä, yleisestä laista tai sovittaakseen ne kekseliäästi tämän lain mukaisiksi.»⁴

Muodollinen logiikka ja sitä absolutisoiva metafysiikka tuntevat vain kaksi ajattelussa ilmenevien ristiriitojen ratkaisutapaa. Toinen on yleisen lain sovittaminen välittömästi yleistä, empiirisesti ilmeistä asiaintilaa vastaavaksi. Kuten edellä totesimme, tämä merkitsee arvon käsitteen kadottamista. Toinen tapa on esittää ajattelussa loogisen ristiriidan muodossa ilmenevä sisäinen ristiriita kahden olion välisenä ulkoisena ristiriitana, jolloin kumpikin olio on itsessään ristiriidaton. Tätä menettelytapaa sanotaankin sisäisen ristiriidan palauttamiseksi »eri suhteissa tai eri aikoina» vallitsevaan ristiriitaan.

Niin sanottu »teorian professorimainen esitysmuoto» valitsee jälkimmäisen menettelytavan. Vai että voitto ei selity ristiriidattomasti arvosta? On siinäkin pulma. Ei pidä tarrautua yksipuoliseen selitysperusteeseen, on oletettava, että todellisuudessa voitto on peräisin paitsi työstä myös monista muista tekijöistä. On otettava huomioon maan, koneiden, kysynnän ja tarjonnan ja monien muiden tekijöiden osuus. Pääasia ei nähkääs ole ristiriita vaan täydellisyys. Näin syntyy vulgaaritaloustieteen kuuluisa kolmiyhteinen kaava: »Pääoma—korko, maa—maankorko, työ—työpalkka.» Loogista ristiriitaa ei siinä tosin ole, mutta kylläkin yksinkertainen mahdottomuus, samanlainen kuin »keltainen logaritmi», huomauttaa Marx purevasti. Looginen ristiriita on kadonnut, mutta sen mukana on kadonnut myös asioiden teoreettinen tarkastelutapa.

Johtopäätös on päivänselvä: mikä tahansa ris-

tiriitojen ratkaisutapa ei edistä teorian *kehitystä*. Edellä selostetut kaksi menettelytapaa merkitsevät sellaista ristiriitojen »ratkaisua», joka tekee teoriasta toivottoman empiristisen sekasotkun. Sillä teoriaa esiintyy yleensä vain siellä, missä on tietoista ja johdonmukaisesti toteutettua pyrkimystä käsittää kaikki erityiset ilmiöt saman yleisen konkreettisen substanssin, tässä tapauksessa arvon substanssin eli elävän ihmistyön, välttämättömiksi modifikaatioiksi.

Karl Marx oli tunnetusti ainoa teoreetikko, joka onnistui ratkaisemaan Ricardon teorian loogiset ristiriidat siten, että tuloksena ei ollut työarvoteorian rappeutuminen vaan sen todellinen *edelleenkehittely*. Mitä hänen soveltamansa antinomian dialektis-materialistinen ratkaisutapa sitten tarkoittaa? Huomautettakoon heti alkuun, että David Ricardon toteamat reaaliset ristiriidat säilyvät Marxin järjestelmässä. Voidaan sanoa enemmänkin: ne esiintyvät tässä itse objektin *välttämättöminä* ristiriitoina eivätkä suinkaan ajatuksen virheellisyyden, määritelmien epätarkkuuden yms. seurauksena. Pääoman ensimmäisessä osassa todistellaan esim., että lisäarvo on työpalkkaan käytetyn, eläväksi työksi muuttuneen pääomanosan, so. vaihtelevan pääoman, yksinomaisen tuote. Kolmannessa osassa kuitenkin sanotaan: »Miten asia sitten lieneekin, lopputuloksena pysyy, että lisäarvo saa samanaikaisesti alkunsa sijoitetun pääoman kaikista osista.»⁵

Vaikka ensimmäisen ja toisen väittämän väliin mahtuu kokonainen järjestelmä, kokonainen ketju välittäviä renkaita, niiden välillä säilyy kuitenkin muodollisen logiikan esittämän ristiriidan kiellon alainen kontradiktorinen suhde. Pääoman kolmannen osan ilmestyttyä vul-

gaaritaloustieteilijät julistivat riemuiten, ettei Marx ole lunastanut lupauksiaan, että hän ei ole kyennyt ratkaisemaan työarvoteorian antinomioita ja että koko Pääoma ei siis ole muuta kuin spekulatiivis-dialektinen temppu.

Niin muodoin Pääomassakin yleinen on ristiriidassa erityisen ilmentymänsä kanssa, eikä ristiriita muutu miksikään siitä, että yleisen ja sen erityisen ilmentymän välillä on kokonainen ketju välittäviä renkaita. Päinvastoin, juuri se todistaakin, että työarvoteorian antinomat eivät ole suinkaan loogisia (ts. puhtaasti subjektiivisia, huolimattomuudesta tai määrittelyjen epätarkkuudesta johtuvia) ristiriitoja, vaan objektin reaalisia ristiriitoja, jotka David Ricardo ilmaisi aivan oikein, vaikka ei ymmärtänytkään niitä. Pääomassa työarvoteorian antinomat eivät suinkaan mitätöidy jonakin subjektiivisena. Ne osoittautuvat tässä käsitetyiksi, so. *kumotuiksi* aiempaa syvällisemmän ja konkreettisemmän teoreettisen käsityksen yhteydessä. Toisin sanoen ne ovat *säilyneet*, mutta menettäneet loogisten ristiriitojen luonteensa ja muuttuneet taloudellisen todellisuuden konkreettisen käsittämisen abstraktisiksi momenteiksi. Eikä siinä ole mitään ihmeteltävää: jokainen konkreettinen kehittyvä järjestelmä sisältää ristiriidan itsekehityksen periaatteena ja muotona, johon kehitys valautuu.

Verratkaamme siis keskenään metafysiikko Ricardon ja dialektikko Marxin käsityksiä arvosta. Kuten tunnettua, Ricardo ei ole eritellyt arvoa muodon osalta. Hänen arvoa koskeva abstraktionsa on toisaalta epätäydellinen, toisaalta muodollinen ja juuri tämän vuoksi väärä. Mitä Marx tarkoittaa arvoanalyysin täydellisyydellä ja sisältöpitoisuudella, jotka puuttuvat Ricardolta?

Kysymys on ennen kaikkea siitä, että arvo on elävää, konkreettista ristiriitaa. Ricardo on tuonut arvon esiin vain sen substanssin puolelta, ts. hyväksynyt työn arvon substanssiksi. Marx sitä vastoin on käsittänyt arvon — Hegelin Hengen fenomenologiasta peräisin olevaa sanontaa käyttäkseni — ei ainoastaan substanssiksi, vaan myös subjektiksi. Arvosta on tullut kansantaloustieteen kaikkien kehittyneiden muotojen ja kategorioiden substanssi-subjekti. Tästä alkaakin tietoinen dialektiikka kyseisen tieteen piirissä. Sillä Marxin käsityksessä (hän käyttää tässä yhteydessä Hengen fenomenologian termiä) »subjekti» on realiteetti, joka kehkeytyy sisäisten ristiriitojensa kautta.

Tarkastakaamme lähemmin Marxin arvoanalyysia. Marx tutkii välittömästi yhden tavaran suoranaista, ilman rahan välitystä tapahtuvaa vaihtamista toiseen tavararaan. Vaihdossa, jossa yksi tavara korvataan toisella tavaralla, arvo vain ilmenee, se ainoastaan ilmaistaan, mutta ei missään tapauksessa luoda. Arvo ilmenee tässä seuraavalla tavalla: toinen tavara esittää suhteellisen arvon osaa ja toinen, sitä vastassa oleva tavara, vastikkeen osaa. Tällöin »sama tavara ei... voi samassa arvoniilmaisussa olla yhtäikaa molemmissa muodoissa. Päinvastoin nämä muodot sulkevat kohtiomaisesti pois toisensa.»⁶

Metafyysikko varmaankin ilahtuu luettuaan tämän kohdan: kaksi toisensa poissulkevaa taloudellista muotoa ei voi esiintyä yhtäikaa samassa tavarassa. Mutta voidaanko sanoa, että Marx hylkää sen mahdollisuuden, että toisensa poissulkevat määritykset saattavat yhtyä objektissa ja sitä koskevassa käsityksessä? Asia on juuri päinvastoin. Sillä kysymys ei toistaiseksi ole arvon *käsitteestä*, arvosta sellaisenaan. Edellä

esitetty lainaus kruunaa arvon *ilmentymismuotojen* analyysin. Itse arvo pysyy toistaiseksi kunkin tavaran salaperäisenä ja teoreettisesti ilmaise-mattomana olemuksena. Ilmiöiden pinnalla se esiintyy todellakin siten, että näkyvissä on sen kaksi abstraktis-yksipuolista ilmenemismuotoa. Itse arvo ei kuitenkaan lankea yhteen kumman-kaan muodon kanssa enempää kuin näiden muotojen pelkän mekaanisen ykseyden kanssa. Se on jokin kolmas, joka piilee syvemmällä. Liinakangas-tavara esiintyy suhteessa omistajaansa ainoas-taan suhteellisessa arvomuodossa. Samassa suhteessa liinakangas ei voi samanaikaisesti olla vastikkeena.

Näin on asia vain *abstraktis-yksipuoliselta* kannalta katsottuna. Sillä liinakankaan omistaja on täysin yhdenvertainen takin omistajan kanssa, ja jälkimmäisen kannalta tarkasteltavana oleva suhde osoittautuu juuri päinvastaiseksi. Niin että kyseessä ei ole suinkaan »kaksi eri suhdetta», vaan *yksi konkreettinen objektiivinen suhde*, kahden tavaranomistajan *keskinäinen suhde*. *Konkreettisesti* katsoen molemmat tavarat — sekä liinakangas että takki — ilmaisevat *vastavuoroisesti* toisissaan oman arvonsa ja toimivat niin ikään *vastavuoroisesti* materiaalina, jossa ne mittaavat arvonsa. Toisin sanoen kumpikin niistä edellyttää, että toisessa tavarassa on toteutunut arvon vastikemuoto, se sama muoto, jossa edellinen tavara ei voi olla jo siitä syystä, että se on suhteellisessa arvomuodossa.

Asia voidaan ilmaista myös toisin: reaalin vaihto edellyttää, että *kumpikin kahdesta* vaihtotoimituksessa toisiinsa suhteutuvasta tavarasta ottaa samalla kertaa molemmat taloudelliset arvonilmaisumuodot, nimittäin se mittaa arvonsa ja toimii samalla materiaalina, jossa toisen

tavaran arvo ilmaistaan. Kun abstraktis-yksipuoliselta kannalta katsoen kumpikin tavara on vain jommassakummassa arvomuodossa, esiintyy yhdessä suhteessa suhteellisena arvona ja toisessa suhteessa vastikkeena, niin konkreettiselta kannalta, so. tosiasiassa, kumpikin tavara on *samanaikaisesti* ja vieläpä *saman suhteen rajoissa* molemmissa toisensa poissulkevissa arvonilmaisumuodoissa. Jos kaksi tavaraa ei ole vastavuoroisesti tunnustanut toisiaan vastikkeiksi, niin vaihtoa ei yksinkertaisesti tapahdu. Jos taas vaihtotoimitus on tapahtunut, niin kummasakin tavarassa ovat siis yhtyneinä molemmat toisensa kohtiomaisesti poissulkevat arvomuodot.

Metafyysikko sanoo, että Marx puhuu ristiin. Eräessä kohdassa Marx sanoo, että kaksi vastakkaista arvonilmaisumuotoa ei voi yhtyä samassa tavarassa, toisaalla taas hän väittää, että reaalisessa vaihdossa ne sittenkin yhtyvät jollakin tavoin. Kuinkahan lieneekään? Vastaus kuuluu seuraavasti: olion konkreettinen tarkastelu kumoaa sen abstraktis-yksipuolisessa käsittelyssä saadun tuloksen ja osoittaa tämän epätodeksi. Tavaravaihdon totuus taas on juuri siinä, että vaihdossa todellistuu suhde, joka abstraktis-yksipuoliselta kannalta katsoen on sula mahdottomuus.

Analyysi osoittaa, että tarkastelemamme ristiriidan muodossa esiintyy jokin muu, nimittäin kummankin tavaran absoluuttinen sisältö, sen arvo, arvon ja käyttöarvon *sisäinen* ristiriita. Marx sanoo: »Tavarassa piilevä käyttöarvon ja arvon välinen sisäinen vastakohta ilmenee siis ulkonaisena vastakohtana, ts. kahden tavaran suhteena, jossa toinen tavara, *jonka* arvo on ilmaistava, esiintyy välittömästi vain käyttöarvona, jota vastoin toinen tavara, *jossa* arvo il-

maistaan, esiintyy välittömästi ainoastaan vaihtoarvona. Tavarain yksinkertainen arvomuoto on siis sen käyttöarvon ja arvon välisen vastakohdan yksinkertainen ilmenemismuoto.»⁷

Logiikan kannalta tämä kohta on erittäin opettavainen. Kun metafysiikka toteaa keskenään ristiriitaisten määritysten yhtyvän olion käsitteessä tai oliota koskevassa arvostelmassa, hän näkee siinä aina epätoden teoreettisen ilmaisuuden ja koettaa palauttaa sisäisen ristiriidan kahden sinänsä »ristiriidattoman» olion väliseen ulkoiseen ristiriitaan, »eri suhteissa» tai »eri aikoina» vallitsevaan ristiriitaan. Marx menettelee juuri päinvastoin. Hän osoittaa, että ulkonaisessa ristiriidassa ilmenee ulkonaisesti jokaisessa toisiinsa suhteutuvista olioista piilevä sisäinen ristiriita.

Lopputuloksena on, että arvo esittäytyy tavarain sisäisenä suhteena *omaan itseensä*, mikä ulkonaisesti ilmenee tavarain suhteena toiseen tavararaan. Toinen tavara toimii pelkkänä peilinä, jossa kuvastuu arvoaan ilmaisevan tavarain sisäisesti ristiriitainen luonne. Filosofisesti puhuen ulkoinen ristiriita esittäytyy pelkästään ilmiönä ja suhde toiseen tavararaan tavarain suhteena omaan itseensä — edellisen suhteen kautta välittyneenä. *Sisäinen* suhde, suhde itseensä onkin arvo, joka muodostaa ehdottoman taloudellisen sisällön jokaisessa toisiinsa suhteutuvista tavaroista.

Metafysiikka pyrkii aina palauttamaan sisäisen suhteen ulkoiseen suhteeseen. Hän katsoo, että »samassa suhteessa» ilmenevä ristiriita osoittaa tiedon abstraktisuutta, abstraktion eri ulottuvuuksien sekoittumista, jota vastoin ulkoinen ristiriita merkitsee hänelle tiedon »konkreettisuutta». Marx edustaa päinvastaista kantaa: jos objekti esiintyy ajattelussa pelkästään ulkoisena

ristiriitana, niin tämä viittaa tiedon yksipuolisuuteen, pinnallisuuteen. Sisäisen ristiriidan sijasta on tavoitettu vain sen ulkoinen ilmenemismuoto. Dialektiikka taas velvoittaa aina näkemään toiseen kohdistuvan suhteen takana olion suhteen itseensä, olion sisäisen suhteen.

Dialektiikan ja metafysiikan välinen ero ei siis ole siinä, että edellinen tunnustaa vain sisäiset ja jälkimmäinen vain ulkoiset ristiriidat. Pitää paikkansa, että metafysiikka pyrkii aina palauttamaan sisäisen ristiriidan »eri suhteissa» ilmeneväksi ristiriidaksi kieltäen sisäiseltä ristiriidalta objektiivisen merkityksen. Dialektiikka taas ei suinkaan palauta toista ristiriitaa toiseksi. Se tunnustaa kummankinlaisten ristiriitojen objektiivisuuden. Tärkeintä ei ole se, että ulkoinen ristiriita palautetaan sisäiseen ristiriitaan, vaan se, että ulkoinen *johdetaan* sisäisestä ja kumpikin käsitetään siten objektiivisessa välttämättömyydessään. Tällöin dialektiikka ei kiellä sitä tosiasiaa, että sisäinen ristiriita esiintyy ilmiössä aina ulkoisena ristiriitana.

Toisensa poissulkevien taloudellisten määrittysten (arvon ja käyttöarvon) välitön yhtyminen *kummassakin* vaihdettavassa tavarassa onkin yksinkertaisen tavaranvaihdon olemuksen oikeellista teoreettista ilmausta. Tämä olemus on arvo. Loogisesti katsoen arvon käsitettä (erotukseksi arvon ulkonaisesta ilmenemismuodosta, joka tavataan vaihtotoimituksessa) luonnehtii se, että arvo esittäytyy välittömänä ristiriitana, taloudellisen olemisen kahden vastakkaisen, toisensa poissulkevan muodon välittämänä yhtymisenä.

Näin ollen reaalisessa vaihtotoimituksessa toteutuu se, mikä abstraktisen (muodollis-loogisen) ymmärryksen kannalta näyttää mahdotto-

malta, nimittäin vastakohtien välitön samastuminen. Tällainen on sen tosiseikan teoreettinen ilmaisu, ettei suora tavaranvaihto voi tapahtua tasaisesti, ilman yhteentörmäyksiä, ristiriitoja ja kriisejä. Asia on näet siten, ettei välitön tavaranvaihto voi ilmaista yhteiskunnallisesti välttämätöntä työn kulutusta yhteiskunnallisen tuotannon eri aloilla, so. arvoa. Siitä johtuukin, että arvo pysyy yksinkertaisen tavaramuodon rajoissa antinomiana, joka jää ratkaisematta ja jota on mahdotonta ratkaista. Tässä tavaran *täytyy, mutta se ei voi* olla molemmissa vastakkaisissa arvonilmaisumuodoissa, joten reaalisesti tavara ei ole vaihdettavissa arvostaan. Vaihto kuitenkin tapahtuu, ja kaksi vastakkaista arvomuotoa sopii siis jollakin tavoin yhteen kummassakin tavarassa. Antinomia näyttää mahdottomalta ratkaista. Marxin ansio on juuri siinä, että hän on käsittänyt sen ja ilmaissut teoreettisesti.

Koska markkinoiden välityksellä tapahtuva vaihto pysyy yhteiskunnallisen aineenvaihduksen ainoana ja yleisenä muotona, niin arvoantinomia tulee ratkaistuksi itse tavaramarkkinoiden liikehtimisessä. Tavaramarkkinat luovat itse ristiriitojensa ratkaisukeinot. Näin syntyy raha. Vaihto ei ole enää välitöntä, vaan välillistä, se tapahtuu rahan välityksellä. Toisensa poissulkevien taloudellisten muotojen yhtyminen tavarassa näyttää lakkaavan, koska ykseyden tilalla on kaksi »eri suhdetta»: myyntitoimitus (käyttöarvon muuttuminen arvoksi) ja ostotoimitus (arvon muuttuminen käyttöarvoksi). Nämä kaksi toimitusta, jotka taloudelliselta sisällöltään sulkevat antinomisesti pois toinen toisensa, eivät enää yhdy välittömästi, vaan tapahtuvat markkinoilla eri aikoina ja eri paikoissa.

Ensi silmäyksellä näyttää siltä kuin antino-

mia olisi ratkaistu muodollisen logiikan kaikkien sääntöjen mukaan. Ratkaisu on kuitenkin vain näennäinen. Itse asiassa antinomia ei ole suinkaan hävinnyt, vaan saanut uuden ilmaismuodon. Raha ei ole suinkaan muuttunut ehdottoman puhtaaksi arvoksi eikä tavara yhtä puhtaaksi käyttöarvoksi. Sekä tavarassa että rahassa piilee edelleen sisäinen ristiriita, joka ajattelussa tulee esiin taaskin määritysten välisen ristiriidan muodossa. Tämä ristiriita on edelleen ratkaisematta ja mahdoton ratkaista. Tavarán ja rahan sisäinen ristiriita ilmenee kourantuntuvalta tavalla, joskin harvoin, kriiseinä, mutta sen vaikutus on sitäkin voimakkaampi.

»Vain tavara—raha», sanoo tavaranomistaja siihen aikaan kun tämä ristiriita ei esiinny ilmiöiden pinnalla. »Vain raha—tavara», hän huutaa kriisin aikana aivan päinvastaista kumoten siten abstraktisen arvostelmansa. Marxin teoreettinen, konkreettinen ajattelu sitä vastoin osoittaa, että rahan taloudellisten määritysten sisäinen vastakohtaisuus on olemassa joka hetki silloinkin, kun se ei ilmene silminnähtävällä, kourantuntuvalta tavalla, vaan kätkeytyy vielä sekä tavarahan että rahaan, kun kaikki on näennäisesti kunnossa ja ristiriita näyttää kertakaikkisesti ratkaistulta.

Aiemmin todettu arvon antinomia säilyy kokonaan rahan teoreettisissa määrityksissä, se on tässäkin niin tavarán kuin rahankin »yksinkertainen olemus», vaikka se esiintyykin ilmiöiden pinnalla mitätöityneenä, kahteen »eri suhteeseen» jakautuneena. Samoin kuin välittömässäkin tavaránvaihdossa, nämä suhteet muodostavat sisäisen ykseyden, joka säilyy kaikessa kärkevyydessään sekä tavarassa että rahassa ja siis kummankin teoreettisissa määrityksissä. Arvo

pysyy tavaran sisäisesti ristiriitaisena suhteena itseensä, joka tosin ilmiöiden pinnalla ei enää ilmene tavaran välittömänä suhteena toiseen samanlaiseen tavaraan, vaan sen suhteena rahaan. Raha onkin se väline, jonka avulla alun perin esille saadut kaksi arvonilmauksen kohtiota (arvo ja käyttöarvo) muuttuvat toisikseen.

Tältä kannalta katsoen Pääoman koko looginen rakenne saa uuden, erittäin tärkeän ulottuvuuden. Jokainen konkreettinen kategoria esittäytyy yhtenä muodonvaihdoksena, jonka arvo ja käyttöarvo käyvät läpi muuttuessaan toisikseen. Kapitalistisen tavarajärjestelmän muodostus etenee Marxin teoreettisessa analyysissä niiden välittävien renkaiden monimutkaistumisprosessina, jotka arvon kahden yhteenkuuluvan ja samalla toisensa poissulkevan kohtion täytyy läpäistä. Arvon ja käyttöarvon toisikseen muuttumisen tie muodostuu yhä pitemmäksi ja mutkikkaammaksi, ja kohtioiden välinen jännite voimistuu voimistumistaan. Sen suhteellinen ja tilapäinen laukeaminen tapahtuu kriiseissä ja lopullinen laukeaminen sosialistisessa vallankumouksessa.

Tällainen asioiden tarkastelutapa antaa ajattelulle heti alussa osviittaa siitä, kuinka tulee analysoida mitä tahansa taloudellisen yhteyden muotoa. Tosiaankin, niin kuin tavaramarkkinat löytävät suhteellisen ratkaisun objektiivisiin ristiriitoihinsa ottamalla käyttöön rahan, samoin rahan teoreettiset määritykset toimivat Pääomassa yksinkertaisen arvomuodon analyysissä todetun teoreettisen ristiriidan suhteellisen ratkaisemisen välineenä. Arvoantinomia jää yksinkertaisen muodon rajoissa ratkaisematta, ja ajattelu panee sen merkille käsitteessä ilmenevän ristiriidan muodossa. Antinomian ainoa oikea

looginen ratkaisu on seurata antinomian objektiivista ratkeamista käytännössä, tavaramarkkinoiden liikkeessä. Tutkistelevan ajatuksen liike ilmenee siinä, että keksitään se uusi realiteetti, joka johtuu mahdottomuudesta ratkaista alun perin todettu objektiivinen ristiriita.

Niin muodoin teoreettisen ajatuksen kulku ei ole umpimähkäistä hapuilua, vaan määrätietoista etenemistä. Ajattelu suuntautuu tässä kokemusperäisiin tosiseikkoihin etsiessään tarpeellisia ehtoja, tietoja selkeästi muotoillun tehtävän tai ongelman ratkaisemiseksi. Teoria esittäytyy sen vuoksi empiiristen tosiseikkojen tutkimuksen esiin nostamien ongelmien jatkuvana ratkaisemisprosessina.

Tavaran ja rahan kiertokulun tutkiminen johtaa antinomiaan. Marx kirjoittaa: »Käännyttäköön siis minne päin tahansa, tulos pysyy samana. Vastikkeita vaihdettaessa ei synny mitään lisäarvoa eikä myöskään ei-vastikkeita vaihdettaessa synny lisäarvoa.»⁸ Hän päättelee, että pääoma ei voi syntyä kiertokulun piirissä, mutta ei myöskään kiertokulun ulkopuolella. Sen synnyn »täytyy tapahtua kiertokulun piirissä ja samalla ei-kiertokulun piirissä. Nämä ovat ongelman edellytykset. Hic Rhodus, hic salta! (Tässä Rhodus, hyppää tässä! — *Toim.*)»⁹

Tällainen ongelmanasettelu ei ole Marxilla mikään sattuma eikä pelkästään retorinen kärjistys. Se liittyy olennaisesti teorian dialektiseen kehittämismenetelmään, joka seurailee todellisen objektin kehitystä. Ratkaisukin vastaa kysymyksenasettelua. Ongelma, joka ajattelussa on kohonnut esiin määritykseen sisältyvän ristiriidan muodossa, on ratkaistavissa vain jos teoreetikko (samoin kuin reaalin rahanomistajakin) onnistuu »kiertokulun piirissä, markkinoilla,

keksimään tavara, jonka käyttöarvolla itsellään olisi se omituinen ominaisuus, että se olisi arvonlähteenä, jonka todellinen käyttäminen siis olisi työn esineellistytymistä, ja niin muodoin arvon luomista»¹⁰.

Objektiivinen realiteetti kehittyy aina siten, että sen sisällä syntyy konkreettinen ristiriita, joka ratkeaa synnyttämällä kehityksen uuden, entistä korkeamman ja monimutkaisemman muodon. Kehityksen alkumuodon sisällä ristiriita ei voi ratketa. Ajattelussa ilmaistuna ristiriita esiintyy luonnollisestikin kehityksen alkuvaihetta heijastavan käsitteen määrityksissä piilevänä ristiriitana. Eikä tämä ole tutkivan ajatuksen pelkästään oikea, vaan ainoa oikea liikemuoto, vaikka siihen sisältyykin ristiriita. Tämän kaltaista määrityksissä piilevää ristiriitaa ei ratkaista täsmentämällä kyseistä kehityksen muotoa heijastavaa käsitettä, vaan jatkamalla todellisuuden tutkimista, löytämällä kehityksen uusi, korkeampi muoto, jossa alkuristiriita saa todellisen, tosiasiallisen, empiirisesti todettavan ratkaisunsa.

Ei ole sattuma, että vanha logiikka kiersi sellaisen tärkeän loogisen muodon kuin »kysymys». Sillä tutkivan ajatuksen liikkeessä syntyvät reaaliset kysymykset, reaaliset ongelmat nousevat aina ajattelun eteen määritykseen, tosiasioiden teoreettiseen ilmaisuun sisältyvien ristiriitojen muodossa. Ajatuksessa syntynyt konkreettinen ristiriita ohjaakin tutkijan huomion tosiasioiden määrätietoiseen tarkasteluun, juuri sellaisten tosiasioiden etsintään ja analyysiin, jotka tarvitaan ongelman, esillä olevan teoreettisen ristiriidan ratkaisemiseksi.

Jos ristiriita todellisuuden teoreettisessa esityksessä on syntynyt välttämättömästi tutkimuksen

kulusta, niin se ei ole ns. looginen ristiriita, vaikka sillä onkin sellaisen ristiriidan muodolliset tunnusmerkit, vaan se on todellisuuden loogisesti oikeaa esitystä. Ja päinvastoin, loogiseksi ristiriidaksi, jollaista ei saa olla teoreettisessa tutkimuksessa, on katsottava terminologis-semanttista alkuperää ja laatua oleva ristiriita. Muodollisen analyysin tehtävänä onkin selvittää sellaiset määrityksiin sisältyvät ristiriidat. Tällä alueella muodollis-looginen ristiriidan kieltö puolustaa pätevyyttään. Ankarasti ottaen se koskee termien käyttöä eikä käsitteiden liikettä. Jälkimmäinen on dialektisen logiikan tutkimuskohteena. Tällä alueella on kuitenkin voimassa toinen laki, vastakohtien ykseyden, niiden samuutta hipovan yhtymisen laki. Juuri se muodostaa dialektiikan, todellisuuden kehitystä seurailevan ajattelun logiikan, varsinaisen ytimen.

Y h d e s t o i s t a e s s e e

YLEISEN ONGELMA DIALEKTIKASSA

Yleisen kategorialle kuuluu erittäin tärkeä sija dialektisessä logiikassa. Mitä yleinen on? Kirjaimellisesti ottaen se tarkoittaa sitä, mikä on yhteistä kaikille, kaikille yksilöille, joiden suunnattomalta paljoudelta näyttääkin ensi silmäyksellä se maailma, jossa me elämme ja josta puhumme. Siinä lieneekin kaikki, mitä on yleisesti tunnustettua ja kiistatonta yleistä koskevassa käsityksessä.

Puuttumatta yleisen tiimoilta syntyneisiin filosofisiin erimielisyyksiin voidaan huomauttaa, että termillä »yleinen» on elävässä kielessä varsin moniselitteisiä, erilaisia ja jopa vastakkaisia merkitystehtäviä. Nykyvenäjän sanakirja tun-

tee kaksitoista sellaista merkitystehtävää. Tämän merkityskirjon äärirajoilla on kaksi merkitystä, jotka tuskin ovat sovellettavissa yhteen. Yleiseksi (yhteiseksi) vaikkapa kahdelle oliolle, kaikista puhumattakaan, sanotaan sekä sitä, mikä kuuluu kummankin olion sisältöön (esim. kak-sijalkaisuus tai kuolevaisuus kuuluu sekä Sokra-teelle että Cajukselle, nopeus kuuluu yhtä hyvin elektronille kuin junallekin) eikä voi olla erillään asianomaisista yksilöistä, esiintyä yksityisen »olion» muodossa, että sitä, mikä on olemassa juuri yksilöiden ulkopuolella, erityisen yksilön muodossa, kuten yhteinen kantaisä, kahden tai useamman henkilön (kaikkien määrähenkilöiden) yhteispelto, yhteinen auto tai keittiö, yhteinen ystävä tai tuttava yms.

Ilmeistä on, että yksi ja sama sana — yksi ja sama merkki — *ei* tarkoita suinkaan yhtä ja samaa. Tämä seikka pysyy melko usein tavattavana ja sen vuoksi selitystä kaipaavana tosiasiana, samantekevää, nähdäänkö siinä luonnollisen kielen vajavaisuutta vai pidetäänkö sitä elävän kielen joustavuutena, sen etuna keinotekoisien kielen piintyneiden määritysten rinnalla.

Silloin herää täysin aiheellinen kysymys: eikö voitaisi löytää jokin yleinen-sanan kahden äärimmäisen — toisensa poissulkevan — merkityksen välinen yhtymäkohta (nämä merkitystehtävät kun saavat oikeutuksensa elävästä kielenkäytöstä), löytää merkitystehtävien divergenssin (erkanemisen) *peruste*? Sen tulkintaversioon mukaan, jonka muodollis-looginen perinne on laillistanut »ainoana oikeana», on mahdotonta löytää sellaista yhteistunnusmerkkiä, joka kuuluisi yleisen-termin kummankin merkitystehtävän määritelmään. Silti tässä samoin kuin monissa muissakin tapauksissa on selvää, että olemme teke-

misissä sukulaissanojen kanssa, joilla on yhtä vähän yhteistä keskenään kuin eräillä sukulaisuussuhteessa olevilla ihmisillä; näillä ei ole muuta yhdyssidettä kuin yhteinen sukunimi, jota he ovat yhtä oikeutettuja käyttämään.

Ludwig Wittgenstein on todennut tämän luonnollisen kielen termeille ominaisen suhteen jokseenkin tyypilliseksi. Churchill-A:n ja Churchill-B:n kesken vallitsee sukuyhtäläisyys tunnusmerkkien a, b ja c osalta; Churchill-B:lle ja Churchill-C:lle ovat kummallekin ominaisia tunnusmerkit b, c ja d; Churchill-D:llä ja Churchill-A:lla on yksi ainoa yhteinen tunnusmerkki, kun taas Churchill-E:llä ei ole ainuttakaan yhteistä tunnusmerkkiä Churchill-A:n kanssa, heillä ei ole muuta yhteistä kuin sukunimi ja — lisäämme puolestamme — yhteinen kantaisä.

Yhteisen kantaisän kuvaa ei kuitenkaan voida rekonstruoida siten, että abstrahoidaan ne ja vain ne yhteiset tunnusmerkit, jotka ovat geenien välityksellä periytyneet hänen kaikille jälkeläisilleen. Sellaisia tunnusmerkkejä ei tässä yksinkertaisesti ole. Sen sijaan on yhteinen sukunimi, joka viittaa yhteiseen syntyperään.

Samoin on yleinen-termin laita. Tämän sanan alkumerkitystä ei myöskään voida saada esiin liittämällä pelkästään muodollisesti yhteen tunnusmerkkejä, jotka yhdistävät jälkeläistermit samaksi perheeksi, samaksi suvuksi, koska analogiaa jatkaakseni Churchill-A pitäisi silloin esittää yksilönä, joka olisi samalla kertaa tumma- ja vaaleaverinen (ei-tummaverinen), hongankolistaja ja kääpiö, pysty- ja kyömynäinen jne.

Tähän analogia näyttääkin päättyvän, koska sukulaistermien laita on hieman toisin. »Kantaisä» ei tässä tavallisesti kuole, vaan elää edelleen kaikkien jälkeläistensä rinnalla, yksilönä

yksilöiden joukossa. Ongelmana on tässä tapauksessa löytää *olemassaolevien erityisten yksilöiden* joukosta se, joka on syntynyt ennen muita ja joka tämän vuoksi on voinut synnyttää kaikki muut.

Jälkeläistensä rinnalla elävän yhteisen kantaisän yhdeksi tunnusmerkiksi on oletettava kyky synnyttää jotain itselleen vastakkaista, nimittäin kyky synnyttää sekä hongankolistaja (kantaisään itseensä verrattuna) että kääpiö (taaskin kantaisään verrattuna). Yhteinen kantaisä voidaan siis hyvinkin kuvitella keskimittaiseksi yksilöksi, jolla on suora nenä ja tuhkanharmaa tukka. Toisin sanoen hänen olemuksessaan täytyy olla »yhtyneinä», vaikkapa mahdollisuutena, *vastakohtaisia* määreitä, sen täytyy sisältää *itsessään* — ikään kuin liuoksen tai sekoituksen muodossa — molemmat vastakohdat. Niinpä harmaa väri voidaan hyvinkin kuvitella valkoisen ja mustan sekoitukseksi, ts. samalla kertaa valkoiseksi ja mustaksi. Tämä ei suinkaan sodi »tervettä järkeä» vastaan, jota uuspositivistit pyytävät mielellään liittolaisekseen vastustaessaan dialektista logiikkaa.

Kuitenkin juuri tässä kohdin hahmottuu kaksi yhteensoveltumatonta kantaa logiikassa, mm. yleisen (yleispätevän) käsittämisessä, nimittäin dialektinen näkemys ja ankaran muodollinen näkemys. Jälkimmäinen ei tahdo päästää logiikkaan *kehitysajatusta*, joka sekä sisältönsä että alkuperänsä puolesta on elimellisessä yhteydessä *substanssin* käsitteeseen. Kyseessä on toisin sanoen ensi näkemältä täysin erilaatuisten (abstraktisesti yleisten tunnusmerkkien puuttuessa) ilmiöiden *geneettinen yhteisyys*.

Hegel näki juuri tässä sen kohdan, jossa dialektisen (hänen kielenkäytössään »spekulatiivisen») ja puhtaasti muodollisen ajattelun tiet

eroavat toisistaan, ja arvosti korkealle Aristoteleen asianomaisia lausuntoja. »Mitä tulee *näiden kolmen sielun väliseen* suhteeseen (niistä voidaan käyttää tätä nimitystä, jos kohta ne erotetaan aiheettomasti toisistaan), niin Aristoteles huomauttaa aivan oikein, ettei pidä etsiä sielua, joka olisi *yhteinen* kyseisille sieluille eikä missään määreellisessä ja yksinkertaisessa muodossa vastaisi yhtäkään näistä sieluista. Tämä on syvällinen huomautus, ja *tässä suhteessa tosi spekulatiivinen ajattelu eroaa puhtaasti muodollisloogisesta ajattelusta* (kursivointi minun.— *E. I.*). Aivan samoin kuvioiden joukossa vain kolmio ym. määrättyt kuviot kuten neliö, suunnikas jne. ovat jotakin todellista, sillä niille yhteinen kuvio, yleinen kuvio (tai paremminkin »kuvio yleensä». — *E. I.*) ei edusta mitään totta, se on ei-mitään, pelkkä ajatusteelmä, pelkkä abstraktio. Sitä vastoin kolmio on ensimmäinen kuvio, tosi yleinen, joka esiintyy myös nelikulmiossa jne. yksinkertaisimpaan määritykseen palautettuna kuviona. Toisaalta kolmio rinnastuu neliöön, viisikulmioon yms. niiden rinnalla olevana erityisenä, toisaalta taas — tässä ilmenee Aristoteleen nerous — se on tosi kuvio, tosi yleinen kuvio (tai paremminkin »kuvio yleensä». — *E. I.*)... Aristoteles tahtoo tällä sanoa seuraavaa: onttoa yleistä (ein leeres Allgemeines) on se, mikä ei itse ole olemassa eli mikä ei itse ole laji. Tosiasiassa kaikki yleinen on reaalista erityisenä, yksityisenä, toista varten olevana. Kuitenkin tämä yleinen on reaalista siten, että se itse, ilman enempää muutosta, on oma ensimmäinen lajinsa; myöhemmässä kehityksessään se ei kuulu tälle asteelle, sellainen on ylipäänsä todellistumisen periaate.»¹

Jos universaaliksi (loogiseksi) kategoriaksi kä-

sitetyn yleisen määrittelyongelmaa, toisistaan kaukana olevien sukulaismerkitysten »kantaisän» teoreettista rekonstruointiongelmaa katsotaan tältä kannalta, niin on joitakin toiveita sen ratkaisemisesta.

Muodollis-looginen näkemys, joka suuntaa ajattelun etsimään saman (ja aina samannimisen) lajin kaikille yksityisille edustajille yhteistä abstraktis-yleistä, ei tässä tapausessa päde. Tässä mielessä yleistä on mahdotonta havaita, mahdotonta siitä syystä, ettei sitä tässä todellakaan ole. Se ei esiinny kaikille yksilöille yhteisenä aktuaalisena yleisenä, jokaiselle yksilölle ominaisena tunnusmerkkinä, määreenä, yhtäläisyytenä.

On aivan selvää, että eri yksilöitä joksikin »yhdeksi», yhteiseksi joukoksi liittävä yhteyden konkreettinen (empiirisesti ilmeinen) olemus ei ilmene suinkaan yksilöiden abstraktis-yleisessä tunnusmerkissä, määreessä, joka on yhtä lailla ominainen kaikille niille. Tällainen ykseys (tai yhteenkuuluvuus) johtuu pikemminkin sellaisesta tunnusmerkistä, joka toisella yksilöllä on, mutta toiselta puuttuu. Tietyn tunnusmerkin puute sitoo toisen yksilön toiseen paljon lujemmin kuin sen esiintyminen kummallakin yksilöllä.

Kaksi täysin samankaltaista yksilöä, joista kummallakin olisi sama valikoima tietoja, tottumuksia, harrastuksia jne., kokisi toisensa täysin mielenkiinnottomaksi ja toisilleen tarpeettomiksi. He yksinkertaisesti ikävystyisivät toisiinsa perin juurin. Heidän yhdessäolonsa olisi vain kaksinkertaistunutta yksinäisyyttä. Yleistä ei ole suinkaan kussakin erillisessä oliossa toistuva yhtäläisyys, joka esitetään olioille yhteisenä tunnusmerkkinä ja ilmaistaan merkin avulla. Yleistä on lähinnä kahden (tai useamman) erityisen yksi-

lön lainomainen yhteys, joka tekee niistä saman konkreettisen, reaalisen eikä suinkaan vain nimellisen ykseyden momentteja. Tämä ykseys on syytä käsittää pikemminkin *erilaisten* erityisten momenttien kokonaisuudeksi kuin epämääräiseksi joukoksi toisistaan välinpitämättömiä yksiköitä. Yleinen esiintyy tässä lakina tai periaatteena, joka määrää osatekijöiden yhteyden josakin kokonaisuudessa tai totaliteetissa, niin kuin Marx Hegelin jälkeen asian ilmaisee. Tässä ei tarvita abstraktiota vaan analyysia.

Palatkaamme kysymykseen yleinen-termin elävän kielen kehityksen aikana saamien erilaisten (ja vastakkaisten) merkitystehtävien geneettisestä yhteenkuuluvuudesta. Tehtävänä on ilmeisesti löytää merkitysten joukosta sellainen, joka voidaan varmasti katsoa sanan kantamerkitykseksi, ja sitten selvittää, miksi ja miten alkuperäinen, ajallisesti ensimmäinen ja asiallisesti yksinkertainen merkitys on laajentunut käsittämään jotakin vastakkaista, jotain sellaista, mitä ei alun perin suinkaan tarkoitettu. Koska ei ole aihetta epäillä kaukaisten esivanhempiemme olleen taipuvaisia keksimään »abstraktisia olioita» ja »konstrukteja», niin alkuperäiseksi on loogisuussyistä katsottava se merkitys, jonka termi »yleinen» on tähän asti säilyttänyt sentyypisissä sanonnoissa kuin »yhteinen kantaisä» tai »yhteispelto». Tätä näkemystä tukevat muuten myös filologisten tutkimusten tulokset. Marx totesi tyytyväisenä: »Mitähän vanha Hegel sanoisi, jos hän saisi tuonpuoleisessa maailmassa tietää, että *yleinen* [*Allgemeine*] saksassa ja pohjoismaisissa kielissä ei merkitse muuta kuin yhteismaata ja *erikoinen* [*Sundre, Besondre*] mitään muuta kuin yhteismaasta ositettua erillistilaa?»²

On itsestään selvää, että jos tarkoitetaan tätä

sanojen alkuperäisesti yksinkertaista, Hegelin sanontaa käyttäkseni »tosi yleistä» merkitystä, niin käsityksessä, jonka mukaan yleinen (yhteinen) käy sekä asiallisesti että ajallisesti yksityisen ja erillisen edellä, ei voida havaita häivettäkään siitä hienostuneesta mystiikasta, joka värittää asianomaista käsitystä uusplatonilaisuudessa ja keskiajan kristillisessä skolastiikassa; näiden suuntausten piirissähan yleinen merkitsi ajatusta, jota alusta alkaen tarkasteltiin sanana, »logoksena», jonakin aineettomana, puhtaasti henkisenä. Päinvastoin, yleinen sen alkuperäisessä merkityksessä esiintyy tajunnassa ja tämän vuoksi sitä ilmaisevassa kielessä täysin aineellisen substanssin synonyymina, veden, tulen, pienen-pienien samanlaatuisten (»jaottomien») hiukkas-ten ym. hahmossa. Sellaista käsitystä saatetaan pitää naiivina (vaikka itse asiassa se ei ole niinkään naiivi), karkean aistimellisena, »liian materialistisena», mutta mystiikkaa siinä ei ole edes taipumuksena, ei sinne päinkään.

Tämän vuoksi tuntuu hassulta, kun materialismin vastustajat syyttävät sitä pitkin matkaa verhotusta platonismista, joka sisältyy mukaelimellisesti yleisen *objektiivista todellisuutta* koskevaan väittämään. Tietysti jos heti alussa hyväksytään (ties millä perusteella) katsomus, jonka mukaan yleinen on ajatusta ja vain ajatusta, niin »piiloplatonikoiksi» osoittautuvat paitsi Marx ja Spinoza myös Thales ja Demokritos.

Jokaisen idealistisen järjestelmän lähtökohtana oleva yleisen samastaminen ajatukseen on arvioitava täysin perusteettomasti hyväksytyksi aksiomiksi, silkaksi ennakkoluuloksi, joka on peräisin keskiajalta. Se että tämä ennakkoluulo on niin sitkeähenkinen, ei ole sattuma. Sen taustalla on todella valtava merkitys, mikä sanalla ja ajatuk-

sen sanallisella »eksplikaatiolla» on ollut henkisen kulttuurin muotoutumisessa. Tässä syntyykin kuvitelma, että yleisellä on olemassaolonsa (realiteettinsa) yksinomaan »logoksen» muodossa, kielen merkin, sanan, termin muodossa. Koska filosofiselle tietoisuudelle, joka nimenomaisesti pohtii yleistä, tämä esittäytyy alusta alkaen verbaalisessa ilmauksessaan, niin yleisen ja sanan mielen (merkityksen) samuutta tähdentävä dogmi aletaan nähdä luonnollisena edellytyksenä, maankamarana, jolla filosofi seisoo, ilmaana, jota hän hengittää, yleensä, jonakin itsestään selvänä.

Huomautettakoon ohimennen, että edellä kuvattu ennakkoluulo, jota nykypäivän uuspositivismi pitää ehdottomana totuutena, vaikutti sellaiselta myös uuspositivisteille vähemmän rakkaasta Hegelistä. Myös Hegel oli vilpittömästi sitä mieltä, että materialismi filosofisena järjestelmänä on periaatteellisesti mahdoton syystä että filosofia on *yleistä käsittelevä* tiede ja yleinen on ajatusta, nimenomaan ajatusta ja vain ajatusta, eikä mitään muuta. Tosin Hegelillä oli valtava etu tämän ennakkoluulon myöhempiin puoltajiin verrattuna: hänen käsityksensä ajattelusta oli paljon sisältöpitoisempi. Niin että juuri Hegel horjutti perusteellisesti ajattelun ja puheen samastavan ennakkoluulon valta-asemaa. Siitä huolimatta hän palasi kiertotietä kyseisen ennakkoluulon pauloihin, koska hän piti sanaa ellei ainoana ajatuksen läsnäolemisen muotona, niin ainakin ajallisesti ja asiallisesti *ensimmäisenä* ajatuksen olemismuotona. Yleensä Hegelille oli tunnusomaista, että hän ensin murskasi vanhan ennakkoluulon ja sitten palautti sen konstikkaan dialektisen koneiston avulla entisiin oikeuksiinsa.

Marx, Engels ja Lenin muokkasivat radikaalisti hegeliläisen logiikan (dialektiikan) saavutuk-

set materialistiselta kannalta. Tämä muokkaus-työ liittyi *yleisen objektiivisen todellisuuden* tähden-tämiseen, mutta ei suinkaan Platonin ja Hegelin hengessä. Marxin, Engelsin ja Leninin käsityksessä yleinen merkitsee aineellisten ilmiöiden lainomaista yhteyttä, lakia, joka hallitsee niiden kytkeytymistä jossakin kokonaisuudessa, itsekehittyvässä totaliteetissa. Tämän kokonaisuuden osatekijät eivät ole »sukua» toisilleen siksi, että niillä kaikilla on sama tunnusmerkki, vaan synty-yhteytensä vuoksi, sen vuoksi, että niillä on yhteinen alkujuri, tai tarkemmin sanottuna siksi, että ne ovat syntyneet saman luonteeltaan *täysin aineellisen* (so. ajatuksesta ja sanasta riippumattoman) substanssin moninaisiksi modifikaatioiksi.

»Sukuyhtäläisyys» ei siten ole suinkaan ainoa peruste, jonka nojalla samanlaatuiset ilmiöt voidaan luokitella samaan lajiin kuuluviksi. *Yleinen* voi ilmetä niissä ulkonaisesti myös erilaisuuksien, jopa vastakohtaisuuksienkin muodossa, joiden ansiosta erityisistä ilmiöistä tulee jonkin reaalisen kokonaisuuden toisiaan täydentäviä osatekijöitä. Tämä kokonaisuus on »elimellinen totaliteetti» eikä muodoton joukko jokseenkin satunnaisen tunnusmerkin perusteella yhteen liitettyjä yksiköitä. Toisaalta taas se yleinen, joka ilmentyy nimenomaan kokonaisuuden poikkeuksesta kaikkien osatekijöiden erikoisuuksissa, yksilöllisissä ominaisuuksissa, on sinänsäkin olemassa erityisenä muiden — siitä johdannaisten — erityisten yksilöiden rinnalla. Siinä ei ole mitään mystistä: isä elää usein hyvinkin kauan poikiensa rinnalla. Vaikka häntä ei tällä hetkellä olisikaan, niin joka tapauksessa hän *oli* joskus, ts. häntä täytyy ehdottomasti voida ajatella »läs-näolemisen» kategorioin. On itsestään selvää,

että geneettisesti ymmärretty yleinen ei ole olemassa ainoastaan abstraktion eetterissä, sanan ja ajatuksen elementissä, sen olemassaolo ei suinkaan mitätöi eikä vähennä sen modifikaatioiden, siitä johdannaisten ja riippuvaisten yksilöiden todellisuutta.

Edellä selostettu yleisen käsite esittää erittäin tärkeää metodologista osaa Marxin pääoma-analyysissä. »Pääoma, mikäli me tarkastelemme sitä tässä arvosta ja rahasta erotettavana suhteena, on *pääoma yleensä*, so. niiden määritysten kokonaisuus, jotka erottavat arvon pääomana arvosta pelkkänä arvona tai rahana. Arvo, raha, kierto- kulku ym. edellytetään annetuiksi, samoin työ ym. Emme kuitenkaan vielä ole tässä tekemisissä pääoman *erityisen* muodon enempää kuin *yksityisen*, muista pääomista erillisen *pääomankaan* kanssa. Me olemme todistamassa sen syntyprosessia. Tämä dialektinen syntyprosessi on vain sen todellisen liikkeen ajatuksellista ilmaisua, jossa pääoma syntyy. Myöhempiä suhteita tulee tarkastella tämän alkion kehityksenä. Kuitenkin on syytä panna merkille se määrätty muoto, jossa pääoma esiintyy jossakin *konkreettisesti* kohdassa. Muuten syntyy sekasotkua.»³

Tässä on selvästi ilmaistuna samanlainen suhde arvon ja pääoman välillä kuin se, jonka Hegel toteaa aiemmin esittämässämme lainauksessa toisaalta kolmion ja toisaalta neliön, viisikulmion jne. välillä. Suhde on samanlainen kahdessakin mielessä. Ensiksikään käsitettä »arvo yleensä» ei tässä määritellä lainkaan niiden abstraktisyleisten tunnusmerkkien kautta, jotka haluttaessa voidaan todeta kaikissa arvon erikoislajeissa (kuten tavarassa, työvoimassa, maankorossa, pääomassa, korossa jne.); tämä käsite hankitaan analysoimalla ehdottoman tarkasti yhtä ainoata ih-

misten välillä vallitsevaa täysin spesifistä ja todellista suhdetta, jossa yksi tavara vaihdetaan välittömästi toiseen tavararaan. Tällaisen yksinkertaisimpaan muotoonsa palautetun arvotodellisuuden erittelyssä saadaan esille arvon yleiset määritykset, jotka sitten kehityksen ja sen analyysin korkeammilla asteilla tavataan (uusinnetaan) rahan, työvoimain ja pääoman abstraktis-yleisinä määrityksinä.

Edelleen. Kun on kysymys pääoman yleensä määrityksestä, tulee tässäkin, kuten Marx nimenomaisesti huomauttaa, ottaa huomioon seuraava periaatteellisesti tärkeä seikka, joka »on luonteeltaan pikemminkin looginen kuin taloudellinen». »Pääomalla yleensä on itsellään *reaalinen olemassaolo, joka eroaa erityisistä reaalisista pääomista*. Tavanomainen kansantaloustiede on tunnustanut tämän seikan, jos kohta ei ole käsittänyt sitä, ja se muodostaa varsin tärkeän momentin tämän kansantaloustieteen opissa [voittojen] tasoittumisesta jne. Esim. pääoma tässä *yleisessä muodossa*, vaikka se kuuluukin yksittäisille kapitalisteille, muodostaa pääoman *alkeismuodossaan* sen pääoman, joka kasautuu pankkeihin tai jakautuu pankkien välityksellä, sen pääoman, joka, kuten Ricardo sanoo, jakautuu ihailtavalla tavalla tuotannon tarpeiden mukaisesti. Se muodostaa lisäksi lainojen ym. välityksellä eräänlaisen yleistason eri maita varten. Tästä johtuu, että jos esim. pääomalle yleensä on lakina se, että arvonsa lisäämiseksi sen tulee asettaa itsensä kaksinaisesti ja tässä kaksinaisessa muodossa lisätä arvoaan kaksinaisesti, niin sanokaamme jonkin erityisen kansakunnan pääoma — kansakunnan, joka päinvastoin kuin toinen kansakunta edustaa pääomaa *par excellence* (ensi sijassa. — *Toim.*) — on lainattava kolmannelle kansakunnalle, jotta

tämä pääoma voisi lisätä arvoaan. Kaksinainen asettaminen, suhde itseensä jonakin vieraana muodostuu tässä tapauksessa peijakkaan todelliseksi. Samalla kun yleinen on toisaalta vain *ajateltava differentia specifica* (erottava ominaispiirre.— *Toim.*), se on toisaalta *erityinen* reaalinen muoto erityisen ja yksityisen muodon rinnalla (neben der Form des Besondern und Einzelnen).» Marx jatkaa: »Samoin on asian laita algebrassakin. Esim. a , b ja c ovat lukuja yleensä, yleisessä muodossa; sen lisäksi ne ovat kokonaislukuja vastakohtana luvuille a/b , b/c , c/a , b/a jne., jotka kuitenkin edellyttävät näitä kokonaislukuja yleisinä elementteinä.»⁴

Analogia ei tietenkään ole mikään todistus. Tässä tapauksessa se vain havainnollistaa aiemmin esitettyä ajatusta. Sen avulla voidaan tähdentää erästä tärkeää vivahdusta, joka on leimallinen dialektiselle käsitykselle yleisestä. Yleisenä esiintyy tässä tapauksessa taaskin täysin määrätty, joskin yleisessä muodossaan otettu luku — a , b , c . Juuri se onkin luku yleensä, alkeismuodossaan oleva luku, joka on palautettu yksinkertaisimpaan määreellisyyteensä, ilman että se olisi menettänyt erityisyytensä; sitä vastoin muodollinen luku yleensä, joka ei ole olemassa luvun erityislajin muodossa, on pelkkä *nimi* eikä käsite, jossa yleinen on ilmaistuna spesifisessä olemuksessaan.

Tosin matematiikassa, jossa abstraktioiden erikoislaatuisuuden vuoksi abstraktis-yleinen lankeaa yhteen konkreettis-yleisen kanssa, luku yleensä syntyy siinäkin tapauksessa, että suoritetaan muodollinen toimitus kaikkien luvun lajien yhtäläisen aineksen abstrahoimiseksi (esille saamiseksi). Tällöin a , b , c , jne. kuuluvat muihin lukuihin juuri $a : n$, $b : n$, $c : n$ jne. muodossa,

ts. ne pysyvät muuttumattomina riippumatta siitä, mihin merkkimuodostumaan ne sisältyvät. Algebran ulkopuolella tilanne ei kuitenkaan ole niin yksinkertainen, eikä yleinen välttämättä ole läsnä modifikaatioissaan (kehittyneissä muodoissaan) aivan samanlaisena kuin alkeis- eli perusmuodossaan. Tosin näin on asian laita itse matematiikassakin: kolmio ei säily sellaisenaan neliössä tai viisikulmiossa, joskin se voidaan saada esille analyysin tietä.

Yleisen ja erityisen, yksilöllisen välistä dialektista suhdetta, jonka vuoksi yleistä on periaatteessa mahdotonta saada esiin erityisissä yksilöissä muodollisen abstraktion avulla (toteamalla se, mikä on niissä yhtäläistä, identtistä), voidaan parhaiten valaista käyttäen esimerkkinä käsitteeseen »ihminen», ihmisolemuksen määrittelyyn liittyviä teoreettisia pulmia. Marx on ratkaissut nämä pulmat nojautuen juuri dialektiseen käsitykseen yleisen ongelmasta.⁵ »Ihmisolemus ei ole mikään jollekin yksilölle ominainen abstraktio. Todellisuudessaan se on yhteiskunnallisten suhteiden kokonaisuus.»⁶ Marx esittää tämän aforisminsa kuuluisissa Teeseissään Feuerbachista.

Tähän lausuntoon on kiteytettynä Marxin ajattelun sosiologinen ja looginen periaate. Logiikan kielelle käännettynä Marxin aforismi merkitsee seuraavaa: ihmislajin tai yleensä minkä tahansa lajin olemusta ilmaisevia yleisiä määrittelyksiä on turha etsiä niiden abstraktis-yleisten tunnusmerkkien joukosta, jotka esiintyvät tämän lajin jokaisella erillisellä edustajalla. Ihmisluonnon olemus yleensä voidaan selvittää vain ottamalla ihmisten välisten sosiaalihistoriallisten suhteiden kokonaisuus tieteellis-kriittisen analyysin kohteeksi, tutkimalla konkreettisesti niitä lainalaisuuksia, jotka ovat todellisuudessa hallinneet sekä

koko ihmisyyhteiskunnan että yksityisen ihmisen synty- ja kehitysprosessia.

Erillinen yksilö on vain sikäli ihminen sanan tarkassa ja ankarassa merkityksessä, mikäli hän todellistaa — nimenomaan yksilöllisyytensä ansiosta — tietyn valikoiman historiallisesti kehittyneitä kykyjä (spesifisesti inhimillisiä elämäntoiminnan tapoja), tietyn osan hänestä riippumatta muotoutunutta kulttuuria, jonka hän omaksuu kasvatuksen (ihmiseksi tulemisen) kestäessä. Tältä kannalta ihmisyyksilöä voidaan oikeutetusti pitää kulttuurin, so. ihmisessä esiintyvän yleisen, yksityisenä ruumiillistumana.

Näin käsitetty yleisyys ei ole suinkaan yksilöiden mykkä »lajiyhtäläisyys», vaan realiteetti, joka on itsessään jäsentynyt moninkertaisesti ja moninaisesti erityisiin (yksityisiin) alueisiin siten, että nämä täydentävät toisiaan ja ovat itse asiassa toisistaan riippuvaisia; sen vuoksi ne kytkeytyvät yhteisen alkuperän sitein toisiinsa yhtä lujasti ja yhtä joustavasti kuin samasta munasolusta kehittyneet biologisen yksilön ruumiinelimet. Toisin sanoen ihmisenä olemisen konkreettinen yleisyys voidaan teoreettis-loogiselta kannalta määritellä vain selvittämällä se välttämättömyys, jolla ihmiselle ominaisen elämäntoiminnan moninaiset muodot, yhteiskuntaihmissen kyvyt ja niitä vastaavat tarpeet kehittyvät toisistaan ja vuorovaikutuksessa toistensa kanssa.

Antropologian, kansatieteen ja arkeologian tutkimustuloksia vastaavan materialistisen ihmis käsityksen mukaan inhimillisen olemassaolon yleinen muoto on työ, luonnon (sekä ulkoisen luonnon että ihmisen oman luonnon) välitön muuttaminen, jota yhteiskuntaihminen suorittaa itse luomiensa työkalujen avulla. Senpä vuoksi Marx pitikin niin paljon Franklinin kuuluisas-

ta määritelmästä, jonka mukaan ihminen on työkaluja tuottava olento. Työkaluja tuottava — ja vasta tämän vuoksi ajatteleva, puhuva, musiikkia säveltävä, moraalिसääntöjä noudattava jne. olento.

Määritelmä ihmisestä yleensä työkaluja tuottavana olentona on erittäin kuvaava esimerkki, joka parhaiten valaisee marxilaista käsitystä yleisestä konkreettis-yleisenä sekä yleisen suhteesta erityiseen ja yksityiseen. Muodollisen logiikan kaanonien kannalta tämä määritelmä on liian konkreettinen ollakseen yleinen. Sen alaisuuteen ei voida ilman muuta alistaa sellaisia ihmissuvun väärentämättömiä edustajia kuin Mozart tai Leo Tolstoi, Rafael tai Kant.

Muodollisesti katsoen määritelmä koskee vain suppeaa henkilöryhmää, nimittäin työstökone- ja työkalutehtaiden työläisiä. Työläiset, jotka eivät valmista koneita (työvälineitä), vaan ainoastaan käyttävät niitä, eivät muodollisesti kuulu kyseisen määritelmän puitteisiin. Vanha logiikka voi tällä perusteella katsoa, ettei kyseessä ole yleinen vaan erityinen määritelmä, ei ihmisen yleensä vaan tietyn ammattikunnan määritelmä.

Yleinen (konkreettis-yleinen) ei ole erityisten yksilöiden aistimellisesti annettua moninaisuutta vastassa abstrahoinnin tuloksena, vaan ennen kaikkea yksilöiden omana *substanssina*, niiden konkreettisena vuorovaikutusmuotona. Yleinen sellaisenaan *ilmentää* erityisen ja yksityisen kokorikkautta, se mahdollistaa tämän rikkauden itseensä, konkreettiseen määreellisyyteensä, eikä ainoastaan kehkeytymisen mahdollisuutena, vaan myös sen välttämättömyytenä.

Edellä selostettu käsitys yleisestä ja sen tieteellisen tiedostamisen teistä ei ole suinkaan

vain filosofisen dialektiikan omaisuutta. Vastoin uuspositivistien epistemologisia ja loogisia rakennelmia tiede todellisessa historiallisessa kehityksessään pitää aina jokseenkin johdonmukaisesti lähtökohtanaan juuri tämänkaltaista käsitystä yleisestä. Tämä tapahtuu usein niiden tietoisten loogisten näkemysten vastaisesti, joita tieteen edustajat julistavat. Tämä seikka tulee selvästi esiin, kun tarkastellaan arvon käsitteen, tuon kansantaloustieteen yleisen kategorian, vaiheita.

Abstraktio »arvo yleensä» ja sitä ilmaiseva sana ovat yhtä vanhoja kuin markkinasuhteetkin. Kreikan »aksios», saksan »Wert» jne. eivät ole suinkaan Pettyn, Smithin tai Ricardon luomuksia. Talonpoika ja kauppias ovat kautta aikojen nimittäneet arvoksi kaikkea sitä, mikä on myytävissä ja ostettavissa, mikä on jonkin arvoinen. Jos talousteoreetikot olisivat koettaneet kehittää *käsitteen* »arvo yleensä» pitäen ohjenuorana niitä reseptejä, joita puhtaasti muodollinen, nominalistisesti suuntautunut logiikka yhä vieläkin esittää tieteelle, niin he eivät tietysti olisi koskaan saaneet sellaista käsitettä. Eihän tässä kysymys ole ollut sen abstraktis-yleisen, yhtäläisen toteamisesta, mikä on havaittavissa jokaisessa niistä esineistä, jotka jokapäiväinen kielenkäyttö on jo kauan sitten yhdistänyt termiin »arvo» (tässä tapauksessa talousteoreetikot olisivat pelkästään järjestelmällistäneet ne käsitykset, jotka esiintyvät jokaisella kauppialla, joten asia olisi supistunut arvoa koskevien kauppiaan mielikuvien pelkkään »eksplikaatioon», niiden ilmiöiden tunnusmerkkien pikkutarkkaan luettelointiin, joista voidaan käyttää nimitystä »arvo»; tehtävänä olisi ollut yksinkertaisesti termin käyttöalan rajojen selvittäminen). Koko juttu on kuitenkin

siinä, että kansantaloustieteen klassikot asettivat kysymyksen aivan toisin, siten, että vastaukseksi siihen osoittautui *käsite*, so. reaalisen yleisyyden tiedostaminen. Marx on osoittanut selvästi heidän kysymyksenasettelunsa ytimen.

Ensimmäinen englantilainen taloustieteilijä William Petty sai arvon käsitteen seuraavan päättelyn avulla: »Jos yksi unssi hopeaa voidaan tuottaa ja toimittaa Lontooseen Perun kaivoksista *samassa ajassa* kuin mikä tarvitaan yhden vilja-bushelin tuottamiseen, niin edellinen tuote muodostaa jälkimmäisen tuotteen luonnollisen hinnan.»⁷ Huomautettakoon sivumennen, että päättelystä puuttuu termi »arvo»; kysymys on »luonnollisesta hinnasta». Kuitenkin juuri tässä syntyy koko myöhemmän kansantaloustieteen, varallisuuden tuotantoa, jakoa ja kartuttamista käsittelevän tieteen, perusluonteinen *käsite*. Tässäkin tapauksessa (samoin kuin Hegelin kolmiota koskevassa esimerkissäkin) käsite ilmaisee (heijastaa) sellaisen reaalisen, kokemuksessa annetun ilmiön, joka on samalla kertaa sekä täysin erityinen muiden erityisten ilmiöiden joukossa että yleinen edustaen arvoa yleensä.

Porvarillisen kansantaloustieteen klassikot löysivät vaistonvaraisesti keinon arvon määrittelymiseksi sen yleisessä muodossa. Kuitenkin jälkeinpäin, kun he olivat jo muodostaneet asianomaisen käsitteen, he koettivat »verifioida» tämän sen logiikan mukaisesti, joka nojautui Locken käsityksiin ajattelusta ja yleisestä, ja tämä johti heidät moniin paradokseihin ja antinomioihin. Silloin kun yleistä (arvoa) yritetään »puolustaa» analysoimalla sen omia erityisiä modifikaatioita, sellaisia kuin pääoma ja voitto, nämä eivät suinkaan vahvista sitä, vaan päinvastoin kumoavat sen, ovat ristiriidassa sen kanssa.

Vasta Marx kykeni selvittämään erilaisten paradoksien syyn ja siis osoittamaan ulospääsyn niistä, sillä hän piti ohjenuorana dialektisia käsityksiä yleisestä ja sen suhteesta erityiseen ja yksityiseen. Yleisen todellisuus ilmenee luonnossa lakina; laki ei kuitenkaan todellistu abstraktisena sääntönä, jota jokaisen yksityisen osasen liike noudattaisi tinkimättömästi, vaan ainoastaan tendenssinä, joka tulee ilmi jokseenkin monimutkaisen yksityisilmiöiden kokonaisuuden käyttäytymisessä sen ansiosta, että yleisen jokainen erillinen (yksityinen) ilmentymä rikkoo sitä vastaan, kieltää sen (samaa todistaa mm. moderni luonnontiede, esim. mikromaailmaa tutkiva fysiikka). Ja ajattelun on pakostakin otettava tämä seikka huomioon.

Marx kehittää Pääomassaan arvon (arvolain) yleisiä määrittämiä analysoidessaan yhtä historiallisesti ensimmäistä ja tämän vuoksi loogisesti yksinkertaisinta arvon esiintymää, nimittäin yhden tavaran välitöntä vaihtamista toiseen tavararaan. Hän abstrahoituu tällöin visusti kaikista muista erityisistä (mainitun esiintymän pohjalta kehittyneistä) muodoista kuten rahasta, voitosta, maankorosta jne. Marxin mielestä Ricardon arvoanalyysin puutteena on juuri se, että tarkastellessaan arvoa sen yleisessä muodossa Ricardo »ei voi unohtaa voittoa». Tästä syystä Ricardon abstraktio osoittautuu *epätäydelliseksi* ja siis *muodolliseksi*.

Sen sijaan Marx ratkaisee ongelman yleisessä muodossa, koska hän edellyttää analyysin alussa kaikki myöhemmät muodostumat — ei ainoastaan voittoa vaan myös rahan — toistaiseksi olemattomiksi. Hän erittelee vain välitöntä, rahatonta vaihtoa. Heti alussa käy ilmi, että tällainen yksityisen korottaminen yleiseksi eroaa

periaatteellisesti pelkästä muodollisesta abstraktiotoimituksesta. Marx ei suinkaan hylkää tässä epäolennaisina yksinkertaisen tavaramuodon *erityispiirteitä*, jotka erottavat sen voitosta, maankorosta, korosta ym. arvon erityislajeista. Asia on juuri päinvastoin, näiden erityispiirteiden teoreettinen ilmaisu lankeaa yhteen yleisessä muodossaan tarkasteltavan arvon määrittelyn kanssa.

Ricardon abstraktion epätäydellisyys ja siitä johtuva muodollisuus ilmenevät siinä, että toisaalta Ricardo ei ole kyennyt abstrahoitumaan muiden, kehittyneiden arvonlajien olemassaolosta ja että toisaalta hän on muodostanut abstraktionsa jättämällä syrjään välittömän tavaranvaihdon *erityispiirteet*. Yleinen on tässä kokonaan erillään erityisestä, yksityisestä ja lakkaa olemasta tämän teoreettista ilmaisua. Tässä suhteessa puhtaasti muodollinen käsitys yleisestä eroaa dialektisesta käsityksestä.

Dialektis-*materialistinen* käsitys yleisestä eroaa myös siitä yleisen tulkinnasta, jota Hegelin idealistinen dialektiikka edustaa. Tämän eron selvittäminen on sitäkin tärkeämpää, kun länsimaaisessa kirjallisuudessa samastetaan usein Marxin ja Hegelin käsitykset yleisestä. Kuitenkin on aivan selvää, että yleisen oikeaoppinen hegeliläinen tulkinta liittyy eräässä ratkaisevassa ja periaatteellisesti tärkeässä kohdassa (eikä suinkaan pikkuseikoissa) siihen samaan metafyyssiseen näkemykseen, jonka auktoriteettia ja vaikutusta Hegel itse on niin pahasti horjuttanut. Erityisen selvästi tämä »liittymäkohta» tulee esiin hegeliläisen logiikan periaatteiden konkreettisisso sovellutuksissa reaalisten, maallisten ongelmien erittelyyn.

Asian ydin on seuraava. Kun Hegel selittää

»spekulatiivista» käsitystään yleisestä vastakohtana »puhtaasti muodolliselle» käsitykselle käyttäen esimerkkinä geometrisia kuvioita (jolloin hän tulkitsee kolmion »kuvioksi yleensä»), niin ensi silmäyksellä voi näyttää siltä, että tässä onkin valmiina se looginen kaava, jonka avulla Marx on selviytynyt arvon yleisen määrittelyn ongelmasta. Tosiaankin, Hegel näyttää näkevän todellisen yleisyyden ja puhtaasti muodollisen abstraktion välisen eron siinä, että tosi yleinen on itsekin olemassa erityisen muodossa, so. empiirisesti annettuna, ajassa ja (ihmispään ulkopuolisessa) avaruudessa olevana ja aistimellisesti havaittavana realiteettina.

Kuitenkin itse Hegel varoittaa painokkaasti, ettei yleisen, erityisen ja yksityisen välistä suhdetta millään muotoa saa rinnastaa matemaattisten (mm. geometrinen) hahmojen väliseen suhteeseen ja että sellainen rinnastus pätee vain kuvaannollisena analogiana, joka selventää, mutta myös yhtä paljon vääristää asiaa. Geometrinen hahmo, samoin kuin yleensä mikä hahmo tahansa, on Hegelin mukaan vajavainen siinä suhteessa, että sitä »rasittaa aistimellinen aines», joten se on vain käsitteen *vertauskuva*, ei enempää. Sitä vastoin tosi yleinen, jonka Hegel tulkitsee yksinomaan Käsitteeksi (isolla alkukirjaimella), puhtaaksi loogiseksi kategoriaksi, on ajateltava jo kaikista »aistimellisen aineksen», »aistimellisen materian» jäännöksistä puhdistuneeksi, täysin aineettomaksi »hengen» toimintakaavaksi. Hegel moittii materialisteja juuri siitä, että heidän esittämänsä yleisen tulkinta muka mitätöi yleisen sellaiseen, muuttaa sen »erityisyydeksi muiden erityisyyksien joukossa», joksikin ajallisesti ja paikallisesti rajalliseksi, joksikin »äärelliseksi», vaik-

ka yleiselle on leimallista »sisäisen pyöristyneisyyden» ja »äärettömyyden» muoto.

Yleinen *sellaisenaan*, sanan ankarassa ja tarkassa merkityksessä, on Hegelin mukaan olemassa yksinomaan »puhtaan ajattelun» piirissä, mutta ei missään tapauksessa ulkokohtaisen todellisuuden ajassa ja avaruudessa. Ulkokohtaisen todellisuuden alueella olemme tekemisissä vain »tosi yleisen» erityisten ulkoistumien, ilmentymien, hypostaasien kanssa.

Sen vuoksi hegeliläisen logiikan kannalta olisi aivan väärin, loogisesti virheellistä määritellä ihminen työkaluja valmistavaksi olennoksi. Oikeaoppiselle hegeliläiselle sekä jokaiselle hänen arvostelemansa muodollisen logiikan edustajalle (varsin merkillepantavaa yksimielisyyttä!) Franklinin ja Marxin määritelmä on liian konkreettinen ollakseen yleinen. Hegel ei pidä työkalujen tuotantoa kaiken inhimillisen perustana, vaan ainoastaan yhtenä, vaikkakin tärkeänä, ihmisen *ajattelevan* luonnon ilmentymänä. Toisin sanoen yleisen hegeliläisen tulkinnan idealistisuus johtaa samaan tulokseen kuin Hegelin arvostelema metafyyminen tulkinta.

Jos hegeliläistä logiikkaa sen alkuperäisessä muodossa sovelletaan arviointiperusteena ajatuksen loogiseen liikkeeseen Pääoman ensimmäisissä luvuissa, niin koko tämä liike osoittautuu »virheelliseksi», »epäloogiseksi». Hegeliläinen loogikko olisi tavallaan oikeassa, jos hän sanoisi Marxin arvoanalyysistä, ettei tämä sisällä arvokategorian yleistä määritystä, että Marx on ainoastaan kuvailut — eikä »dedusoinut» teoreettisesti — arvon yleensä erään *erityisen* ja *yksityisen* toteutumismuodon määritykset. Sillä arvo yleensä, samoin kuin jokainen tosi yleinen inhimillisen elämäntoiminnan kategoria, on »järjelliselle

tahdolle» eikä ihmisen ulkoiselle olemiselle kuuluva muoto, joka tässä olemisessa pelkästään ilmentyy, esineistyy.

Vaikka siis hegeliläisellä logiikalla on etuja muodolliseen logiikkaan verrattuna, materialistisesti suuntautunut tiede ei kuitenkaan ole voinut ottaa sitä käyttöön tekemättä siihen varsin olennaisia korjauksia, poistamatta siitä kaikki idealismin jäljet. Sillä idealismi ei pysy logiikalle minään ulkoisena, se määrää ajattelun loogisen etenemisen. Kun Hegel puhuu esim. vastakohtaisten kategorioiden (mm. yleisen ja erityisen) *muuttumisista*, niin tässäkin tarkastelutapa on tarkoin määrätty. Hegeliläisessä kaaviossa ei voi tulla kysymykseen sellainen muuttuminen, jonka Marx havaitsee arvon määrityksissä, nimittäin yksityisen muuttuminen yleiseksi. Hegelin logiikassa vain yleisellä on yksinoikeus vieraantua erityisen ja yksityisen muodoissa, jolloin yksityinen osoittautuu aina yleisyyden tuotteeksi, erilliseksi ja sen vuoksi sisällöltään köyhäksi »moodiksi».

Talous- (markkina-)suhteiden historia tukee kuitenkin Marxin näkemystä, jonka mukaan arvon muoto yleensä ei ole suinkaan aina ollut tuotanto-organisaation *yleinen* muoto. Ennen kuin se *tuli* yleiseksi, se pysyi (varsin kauan) tuotannon piirissä ihmisten ja olioiden välillä vallitsevana yksityisenä, sattumanvaraisena suhteena. Vasta kapitalismi teki arvosta (tuotteen tavaramuodosta) tuotannon komponenttien välisten suhteiden yleisen muodon.

Historiassa tällainen yksityisen ja satunnaisen muuttuminen yleiseksi ei ole mikään harvinaisuus, vaan pikemminkin sääntö. Historiassa käy aina niin, että ilmiö, joka myöhemmin muodostuu yleiseksi, syntyy juuri yksityisenä poikkeuk-

sena säännöstä, anomaliana, jonakin erillisenä ja osittaisena. Tuskin mikään uusi voi syntyä toisin.

Edellä esitetyn valossa tuleekin ymmärtää se muokkaus, jonka alaiseksi Hegelin dialektinen käsitys yleisestä on joutunut Marxilla ja Leniniillä. Samalla kun dialektinen materialismi säilyttää kaikki Hegelin hahmottelemat dialektiset momentit, se syventää ja laajentaa hänen käsitystään, niin että yleisen kategoriasta tulee konkreettisten, historiallisesti kehittyvien ilmiöiden konkreettisen tutkimuksen logiikan tärkein kategoria.

Materialistinen käsitys historian dialektiikasta ja ajattelun dialektiikasta tarjoaa viitekehyksen, jossa hegeliläiset kaavat kuulostavat toisilta kuin luojaansa suussa, niin että ne menettävät kokonaan mystisen värityksensä. Yleinen, joka mahduttaa sisäänsä yksityisseikkojen koko rikkauden, ei ole »idea», vaan täysin reaalin erityinen ilmiö, jolla on taipumuksena muodostua yleiseksi ja kehittää »itsestään» — sisäisten ristiriitojensa voimalla — muita yhtä todellisia ilmiöitä, muita todellisen liikkeen erityisiä muotoja. Eikä tässä ole jälkeäkään platonilais-hegeliläisestä mystiikasta.

LOPPULAUSE

Tämä kirja ei ymmärrettävästi ole pyrkinyt marxilais-leniniläisen logiikan systemaattiseen esitykseen. Sellainen tehtävä on yhdelle ihmiselle ylivoimainen ja sitä paitsi tuskin suoritettavissa yhden kirjan puitteissa. Tarkoituksena on ollut vain valaista eräitä ehtoja ja edellytyksiä tämänsuuntaiselle työlle, joka tulee suorittaa tutkijoiden yhteistyönä.

Käsitykseni mukaan tämä hanke voi onnistua vain jos otetaan huomioon kirjassa esitetyt edellytykset. Onnistuminen tarkoittaa sellaisen perustavanlaatuisen teoksen luomista, jolle voidaan täydellä syyllä antaa jokin seuraavista kolmesta nimestä: »Logiikka», »Dialektiikka», »Tietoteoria» (kyseessä on nykyaikaisen, so. materialistisen, maailmankatsomuksen tietoteoria) ja jonka mottona olisivat Leninin sanat: »Ei kaivata kolmea sanaa: se on yhtä ja samaa.»

Kategoriajärjestelmäksi käsitetyn »Logiikan» luominen on tietysti vain yksi etappi. Seuraavana tavoitteena on loogisen järjestelmän toteuttaminen konkreettisesti tieteellisessä tutkimuksessa. Sillä filosofisen dialektiikan alueella suoritettavan työn lopputuloksena on pidettävä erityistieteiden konkreettisten ongelmien ratkaisua. Tätä »lopputuotetta» filosofia ei voi aikaansaada yksin. Siihen tarvitaan dialektiikan ja konkreettis-tieteellisten tutkimusten liitto, jolla ymmärretään filosofian ja luonnontieteiden sekä filosofian ja yhteiskuntatieteiden tehokasta yhteistyötä. Voidakseen olla täysivaltainen osapuoli eri-

tyistieteellisen tiedon hankinnassa dialektiikan tulee edeltäpäin vyöryttää esiin niiden spesifisesti filosofisten käsitteidensä järjestelmä, joiden kannalta se voi kritisoida vallitsevaa ajattelua ja tietoisesti sovellettavia menetelmiä.

Tämä johtopäätös näyttää seuraavan välittömästi kirjassa suoritetusta analyysistä ja vastaavan leniniläisiä aatteita niin filosofisen dialektiikan kuin tämän dialektiikan ja muiden tieteellisen tiedon haarojen keskinäisten suhteidenkin alueella. Teoksessa esitetyn käsityksen mukaisesti logiikasta tulee muiden tieteiden täysivaltainen yhteistyökumppani, mutta ei niiden palvelija eikä ylimmäinen valvoja; se ei ole mikään »tieteiden tiede», joka »absoluuttisen totuuden» uutena muunnoksena kruunaisi tieteiden järjestelmän. Näin ymmärretty logiikka, filosofinen dialektiikka muodostuu tieteellisen materialistisen maailmankatsomuksen välttämättömäksi perusosaksi eikä enää pyri edustamaan yksinvaltiaasti maailmankatsomusta, monopolisoimaan itselleen oikeutta tarkastella »maailmaa kokonaisuudessaan». Vain nykyaikaisten tieteiden koko järjestelmä voi hahmottaa tieteellisen maailmankatsomuksen. Tämä järjestelmä sisältää myös filosofisen dialektiikan, jota ilman se ei voi saavuttaa täydellisyyttä enempää kuin tieteellisyyttäkään.

Tieteellinen maailmankatsomus, joka ei tunne filosofiaa, logiikkaa ja tietoteoriaa, on samanlainen mahdottomuus kuin »puhdas» filosofiakin, joka pitää itseään maailmankatsomuksena ja joka tarttuu tieteiden kokonaisuudelle kuuluvaan tehtävään. Filosofia onkin maailmankatsomuksen kehityksen logiikka, sen — Leninin sanontaa käyttäkseni — »elävä sielu».

VIITTEET

Johdanto

- ¹ *G. W. F. Hegel. Phänomenologie des Geistes. Leipzig 1921, s. 3.*
- ² Mts. 5.

Ensimmäinen essee

- ¹ Lainaus kirjasta: Bacon's Novum Organum. Edited by Thomas Fowler. Toinen painos, Oxford 1889, s. 197.
- ² *René Descartes. Discours de la méthode. Pariisi 1950, s. 53.*
- ³ *John Locke. An Essay Concerning Human Understanding, 2. osa, Lontoo 1710, s. 299.*
- ⁴ Ks. *Thomas Hobbes. Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil. Lontoo 1894, s. 27.*
- ⁵ *John Locke. An Essay Concerning Human Understanding, s. 339.*
- ⁶ Ks. samaa.
- ⁷ *G. W. Leibniz. Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Leipzig 1915, s. 640.*
- ⁸ Mts. 644—645.
- ⁹ *Karl Marx, Friedrich Engels. Werke, 26. osa, 3. nidos, Dietz Verlag, Berliini 1968, s. 141.*

Toinen essee

- ¹ *G. W. F. Hegel. Werke in zwanzig Bänden, 20. osa, Frankfurt am Main, s. 165.*
- ² *Karl Marx, Friedrich Engels. Werke, 29. osa, s. 561.*
Marx toisti tämän ajatuksen yksitoista vuotta myöhemmin kirjeessään M. M. Kovalevskille: »On erotettava toisistaan se, mitä joku tekijä todellisuudessa esittää, ja se, mitä hän esittää vain omassa mieliku-

vituksessaan. Tämä pitää paikkansa jopa filosofisten järjestelmien kohdalla; niinpä eri asia on, mitä Spinoza piti järjestelmänsä kulmakivenä, ja kokonaan toinen asia on, mikä todellisuudessa muodostaa tuon kulmakiven.» (*K. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения*, 34. osa, s. 287).

³ *Friedrich Engels*. Luonnon dialektiikka. Edistys, Moskova 1971, s. 30.

⁴ *Bertrand Russell*. History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day. Lontoo 1946, s. 601.

⁵ *Descartes*. Discours de la méthode. Pariisi 1950, s. 90.

⁶ Mts. 90.

⁷ *Friedrich Engels*. Luonnon dialektiikka, s. 256.

⁸ Mts. 47.

⁹ *Г. В. Плеханов*. Сочинения, 11. osa, Moskova—Leningrad 1928, s. 26.

¹⁰ *Baruch de Spinoza*. Ethik. Leipzig 1919, s. 6.

¹¹ *Bertrand Russell*. History of Western Philosophy..., s. 600—601.

¹² *Ludwig Wittgenstein*. Tractatus Logico-Philosophicus eli Loogis-filosofinen tutkielma. Porvoo—Helsinki 1971, s. 5.

¹³ *Bertrand Russell*. History of Western Philosophy..., s. 601.

¹⁴ *Baruch de Spinoza*. Ethik, s. 41.

¹⁵ Sama.

¹⁶ Mts. 61.

¹⁷ Sama.

¹⁸ Mts. 77, 78.

¹⁹ Mts. 77.

²⁰ Mts. 70.

²¹ Mts. 271.

²² Mts. 263.

Kolmas essee

¹ Immanuel Kant's Sämtliche Werke. Kritik der Reinen Vernunft. Leipzig 1838, s. 580—581.

² Sama.

- ³ *G. W. F. Hegel. Werke in zwanzig Bänden, 19. osa, s. 229.*
- ⁴ *Immanuel Kant's Sämtliche Werke. Kritik der Reinen Vernunft, s. 665.*
- ⁵ Sama.
- ⁶ Sama.
- ⁷ Mts. 118.
- ⁸ Sama.
- ⁹ Mts. 118—119.
- ¹⁰ *Immanuel Kant's Sämtliche Werke. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können und Logik. Leipzig 1838, s. 58.*
- ¹¹ *Immanuel Kant's Sämtliche Werke. Kritik der Reinen Vernunft, s. 76.*
- ¹² Mts. 77.
- ¹³ *Immanuel Kant's Sämtliche Werke. Prolegomena.., s. 66.*
- ¹⁴ *Immanuel Kant's Sämtliche Werke. Kritik der Reinen Vernunft, s. 738—739.*
- ¹⁵ Mts. 753.
- ¹⁶ Mts. 756.
- ¹⁷ Mts. 80.
- ¹⁸ Mts. 81.
- ¹⁹ Mts. 80—81.
- ²⁰ Mts. 263.
- ²¹ Sama.
- ²² Mts. 133.
- ²³ *Ks. B. Ф. Асмус. Диалектика Канта. Moskova 1930, s. 126—127.*

Neljäs essee

- ¹ *Johann Gottlieb Fichte. Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neusten Philosophie. Berliini 1801, s. IV.*
- ² *R. Carnap. Der Logische Aufbau der Welt. Berliini—Schlachtensee 1928, s. 1.*
- ³ Mts. 5.
- ⁴ Mts. 6.

- ⁵ Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel von seinem Sohne Immanuel Hermann Fichte, 2. osa, Leipzig 1862, s. 161.
- ⁶ Mts. 162.
- ⁷ *J. G. Fichte*. Sonnenklarer Bericht., s. 217—218.
- ⁸ Mts. 112—113.
- ⁹ *И. Г. Фухме*. Соч., т. 1, СПб., 1913, s. 40.
- ¹⁰ Immanuel Kant's Sämtliche Werke. Kritik der Reinen Vernunft, s. 768.
- ¹¹ *J. G. Fichte*. Thatsachen des Bewusstseyns. Stuttgart und Tübingen 1817, s. 9.
- ¹² *F. W. J. Schelling*. Frühschriften, 1. osa, Berliini 1971, s. 152.
- ¹³ Mts. 156.
- ¹⁴ Mts. 131—132.
- ¹⁵ Mts. 129, 130.
- ¹⁶ Mts. 126—127.
- ¹⁷ *J. G. Fichte*. Über den Gelehrten. Berliini 1956, s. 45.
- ¹⁸ *Heinrich Heine*. Werke und Briefe, 5, Berliini 1961, s. 299.
- ¹⁹ *F. W. J. Schelling*. Von der Weltseele. Hampuri 1806, s. VI.
- ²⁰ Mts. VII.
- ²¹ *F. W. J. Schelling*. System des transzendentalen Idealismus. Hampuri 1957, s. 11.
- ²² Mts. 10.
- ²³ Mts. 294.

Viides essee

- ¹ *G. W. F. Hegel*. Sämtliche Werke, 8. osa, Stuttgart 1929, s. 69.
- ² *Karl Marx, Friedrich Engels*. Valitut teokset (6 osaa), 5. osa, kustannusliike Edistys, Moskova 1979, s. 262—263.
- ³ *Karl Marx, Friedrich Engels*. Werke, 20. osa, s. 578.
- ⁴ *G. W. F. Hegel*. Werke in zwanzig Bänden, 5. osa, Wissenschaft der Logik 1, s. 44.
- ⁵ Mts. 46.

- ⁶ *G. W. F. Hegel*. Sämtliche Werke, 8. osa, s. 70.
- ⁷ Mt., 5. osa. Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Kolmas painos, Leipzig 1923, s. 86.
- ⁸ *Adolf Trendelenburg*. Logische Untersuchungen. Berliini 1840, s. 16.
- ⁹ *V. I. Lenin*. Teokset, 38. osa, s. 233.
- ¹⁰ Das Kapital von Karl Marx. Hampuri 1867, 1. osa, s. 21.
- ¹¹ *G. W. F. Hegel*. Jenaer Realphilosophie. Berliini 1969, s. 183.
- ¹² *V. I. Lenin*. Teokset, 38. osa, s. 77.
- ¹³ *G. W. F. Hegel*. Sämtliche Werke, 8. osa, s. 84—85.
- ¹⁴ Mt., 5. osa, s. 32.
- ¹⁵ Mts. 83.
- ¹⁶ Mts. 32.
- ¹⁷ Mts. 33.
- ¹⁸ *Immanuel Kant*. Logik. Leipzig, s. 98.
- ¹⁹ *G. W. F. Hegel*. Sämtliche Werke, 5. osa, s. 43.
- ²⁰ Sama.
- ²¹ Mts. 104.
- ²² Mts. 105.
- ²³ Sama.
- ²⁴ Mts. 105—106.
- ²⁵ Mt., 8. osa, s. 84.
- ²⁶ Mt., 5. osa, s. 57—58.
- ²⁷ Mt., 8. osa, s. 87.
- ²⁸ Mts. 125.
- ²⁹ Sama.
- ³⁰ *Karl Marx*. Pääoma, 1. osa, kustannusliike Edistys, Moskova 1974, s. 82.
- ³¹ *G. W. F. Hegel*. Sämtliche Werke, 5. osa, s. 58.

Kuudes essee

- ¹ *Ludwig Feuerbach*. Kleinere Schriften II (1839—1846). Berliini 1970, s. 257.
- ² *Ludwig Feuerbach*. Kleinere Schriften IV, s. 125.
- ³ Mts. 152—153.

⁴ Mts. 123, 124.

⁵ *Ludwig Feuerbach*. Kleinere Schriften III, s. 125.

⁶ *Ludwig Feuerbach*. Zur Kritik der Hegelschen Philosophie. Berliini 1955, s. 35.

⁷ *Karl Marx, Friedrich Engels*. Valitut teokset (6 osaa), 2. osa, s. 63.

⁸ Mts. 83.

Seitsemäs essee

¹ *Karl Marx, Friedrich Engels*. Valitut teokset (6 osaa), 1. osa, s. 224—225.

² *G. W. F. Hegel*. Werke in zwanzig Bänden, 5. osa, s. 20.

³ *К. Маркс*. Форма стоимости. «Вопросы философии», 1967, n:o 9, s. 44.

⁴ *Karl Marx*. Pääoma, 1. osa, s. 148.

⁵ Sama.

Kahdeksas essee

¹ *Karl Marx, Friedrich Engels*. Valitut teokset (6 osaa), 4. osa, s. 292.

² Mt., 2. osa, s. 92.

³ Mts. 100.

⁴ Mts. 82.

⁵ Mts. 84.

⁶ Mts. 63.

⁷ Mt., 4. osa, s. 208.

⁸ Mt., 1. osa, s. 257.

⁹ *Б. Спиноза*. Избранные произведения, 1. osa, Moskova 1957, s. 352.

¹⁰ «Архив Маркса и Энгельса», 4. osa, Moskova 1935, s. 157.

¹¹ Mts. 159.

¹² *Karl Marx*. Pääoma, 1. osa, s. 93.

¹³ *Karl Marx, Friedrich Engels*. Valitut teokset (6 osaa), 4. osa, s. 66—67.

¹⁴ «Архив Маркса и Энгельса», 4. osa, s. 151.

¹⁵ Ks. *Karl Marx*. Pääoma, 1. osa, s. 127—128.

¹⁶ Mts. 169.

¹⁷ *Karl Marx, Friedrich Engels*. Werke, Ergänzungsband, erster Teil, s. 371.

- ¹⁸ *Karl Marx*. Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857—1858, Berliini 1953.
- ¹⁹ *Friedrich Engels*. Luonnon dialektiikka, s. 283.
- ²⁰ *Karl Marx*. Pääoma, 1. osa, s. 168.
- ²¹ Mts. 169—170.
- ²² *Karl Marx, Friedrich Engels*. Valitut teokset (6 osaa), 1. osa, s. 224.
- ²³ *V. I. Lenin*. Teokset, 38. osa, s. 147.

Yhdeksäs essee

- ¹ *V. I. Lenin*. Teokset, 38. osa, s. 272.
- ² Mts. 83.
- ³ *A. И. Введенский*. Логика как часть теории познания. Moskova—Pietari 1923, s. 29.
- ⁴ *V. I. Lenin*. Teokset, 38. osa, s. 138.
- ⁵ *Karl Renner*. Die Wirtschaft als Gesamtprozess und die Sozialisierung. Berliini 1924, s. 5.
- ⁶ *V. I. Lenin*. Teokset, 38. osa, s. 193.
- ⁷ Mts. 173.
- ⁸ Mts. 76.
- ⁹ *G. W. F. Hegel*. Werke in zwanzig Bänden, 5. osa, s. 26—27.
- ¹⁰ *V. I. Lenin*. Teokset, 38. osa, s. 314.
- ¹¹ *Friedrich Engels*. Luonnon dialektiikka, s. 276.
- ¹² *V. I. Lenin*. Teokset, 38. osa, s. 76.
- ¹³ Mts. 271—272.
- ¹⁴ Mts. 271.
- ¹⁵ Mts. 71.
- ¹⁶ Mts. 272.
- ¹⁷ Mts. 144.
- ¹⁸ Mts. 312—313.

Kymmenes essee

- ¹ *Karl Marx, Friedrich Engels*. Werke, 26. osa, 3. nidos, s. 80.
- ² Mts. 83.
- ³ Mts. 83—84.

- ⁴ *Karl Marx, Friedrich Engels. Werke*, 26. osa, 1. nidos, s. 60—61.
- ⁵ *Karl Marx. Pääoma*, 3. osa, s. 45.
- ⁶ *Mt.*, 1. osa, s. 57.
- ⁷ *Mts.* 68—69.
- ⁸ *Mts.* 156.
- ⁹ *Mts.* 158.
- ¹⁰ *Mts.* 159.

Yhdestoista essee

- ¹ *G. W. F. Hegel. Werke in 20 Bänden. Bd. 19. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Frankfurt am Main, s. 203, 204.
- ² *Marx — Engels. Kirjeitä*, kustannusliike Edistys, Moskova 1976, s. 202.
- ³ *Karl Marx. Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, 1857—1858*, Moskova 1939, s. 217.
- ⁴ *Mts.* 353—354.
- ⁵ Кс. Э. Ильенков. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. Moskova 1960.
- ⁶ *Karl Marx, Friedrich Engels. Valitut teokset (6 osaa)*, 2. osa, s. 65.
- ⁷ Кс. *Karl Marx, Friedrich Engels. Werke*, 26. osa, 1. nidos, s. 332.

NIMIHAKEMISTO

Aristoteles 8, 12, 69, 83, 84, 297.

Asmus, V. F. 98.

Bacon, Francis 9, 71.

Berkeley, George 30, 58, 59, 61, 68, 231, 234, 263.

Bernstein, Eduard 192, 260, 261, 263.

Bohr, Niels 35.

Büchner, Ludwig 218.

Cabanis, Pierre Jean Georges 218.

Carnap, Rudolf 35, 107, 226.

Cassirer, Ernst 252—253, 257.

Cohen, Hermann 257.

Cunow, Heinrich 262.

Demokritos 218, 300.

Descartes, René, 9—11, 15, 16, 19—21, 26, 28, 30, 31, 36, 37, 39—43, 65, 68, 71.

Diderot, Denis 47, 218.

Einstein, Albert 35, 249.

Engels, Friedrich 5, 7, 14, 34, 36, 46—48, 65, 144, 194—196, 200, 215, 217, 219, 220, 237, 244, 246, 247, 249, 261, 263, 264, 271, 301, 302.

Faraday, Michael 134.

Feuerbach, Ludwig 183—196, 198, 217, 218, 222, 223, 265.

Fichte, Johann Gottlieb 32, 65, 99—129, 141, 163, 170, 174, 178, 183, 194, 219, 252.

Franklin, Benjamin 307, 314.

Galilei, Galileo 35, 77.

Geulincx, Arnold 19, 21, 30.

Goethe, Johann Wolfgang 47, 124.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 4, 23, 36, 65, 68, 82, 94, 98, 126, 127, 140—176, 178—180, 182—185, 188, 192, 196—198, 200—208, 210—212, 215, 216, 219,

- 228, 246, 250—252, 259, 260, 263—266, 268, 273,
296, 300—302, 312—316.
- Heine, Heinrich* 128.
- Heisenberg, Werner* 249.
- Herder, Johann Gottfried* 41.
- Hilferding, Rudolf* 262.
- Hobbes, Thomas* 66.
- Hume, David* 57, 170, 234, 263.
- Husserl, Edmund* 233.
- Huygens, Christian* 68.
- Iljenkov, Evald* 306.
- Kant, Immanuel* 65—71, 74—91, 94, 95, 97—106,
108 — 111, 113, 116, 118, 120 — 124, 127, 130, 141,
147, 148, 155, 159, 162—164, 166, 170, 174, 177,
178, 184, 240, 252, 255, 256, 263, 264, 308.
- Kepler, Johannes* 77.
- Kielmeyer, Karl Friedrich* 134.
- Kovalevski, M. M.* 24.
- La Mettrie, Julien Ofrroy* 47, 218.
- Lavoisier, Antoine Laurent* 134.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm* 10—12, 22, 32, 65, 68, 70, 71.
- Lenin, V. I.* 3, 7, 47, 48, 65, 142, 154, 196, 219, 248—251,
260, 263—269, 271—273, 301, 302, 316, 318.
- Locke, John* 9—11, 65, 70, 310.
- Lullus, Raimundus* 9.
- Malebranche, Nicolas de* 19—21, 30.
- Malthus, Thomas Robert* 276, 277.
- Marx, Karl* 7, 14, 24, 35, 36, 46, 47, 64, 65, 153—155,
170, 174, 194—197, 200, 203, 210—212, 215—
220, 222, 223—224, 225—226, 229—237, 238,
240—241, 244—247, 249, 261—265, 271, 272, 276,
278 — 291, 299 — 307, 310 — 316.
- McCulloch, John Ramsay* 276.
- Mill, James* 278.
- Moleschott, Jacob* 218.
- Mozart, Wolfgang Amadeus* 308.
- Natorp, Paul* 257.
- Newton, Isaac* 33, 34, 68, 77.
- Pavlov, Ivan* 41.
- Petty, Sir William* 309, 310.
- Platon* 219, 249, 302.
- Plehanov, Georgi* 47, 268.
- Proudhon, Pierre-Joseph* 276.

Raphael (Rafaello Santi) 203, 308.
Renner, Karl 262—263.
Ricardo, David 276, 277, 279—282, 309, 311, 312.
Rickert, Heinrich 252, 257.
Russell, Bertrand 35, 54 — 56, 73.
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 47, 65, 118 — 141,
147, 149, 163, 174, 178, 183, 188, 252.
Schmidt, Conrad 260.
Schuppe, Wilhelm 253.
Setšenov, Ivan 41.
Sismondi, Jean Charles Leonard 276.
Smith, Adam 309.
Sokrates 294.
Spinoza, Baruch 22—40, 44—58, 60—65, 68, 132, 183,
186, 194, 218, 227, 249, 300.
Thales 300.
Tolstoi, Leo 308.
Trendelenburg, Adolf 151.
Tšelpanov, Georgi 257.
Vaihinger, Hans 253.
Windelband, Wilhelm 253.
Wittgenstein, Ludwig 15, 54, 226, 295.
Vogt, Carl 218.
Volta, Alessandro 134.
Wundt, Wilhelm 252.
Vvedenski, A. I. 252, 257.

ASIAHAKEMISTO

Abstraktiot 203.

Abstraktisesti yleinen (yhteinen) 51, 160, 299, 305, 310.

Adekvaatti idea (Spinozalla) 50—51, 52, 59—61.

Agnostisismi 87.

Aivot 187, 189—190.

Ajattelu 4—6, 10—12, 16—18, 22, 25—30, 37, 38, 42—44, 62 — 64, 88, 89, 115, 116, 143, 144, 200, 201, 244, 245;

— ja todellisuus 15—19, 36;

— ja kappale (ruumis) 25, 29, 40, 42;

— sen universaalisuus 40, 45, 50, 61;

— sen syyt 29—31;

— sen muodot 82 — 83;

— ajattelevan kappaleen toimintatapana 29, 37—39, 43—45;

— substanssin attribuuttina 45—51, 64;

— Hegelillä 149—182, 184, 197—201, 204, 207—208;

— Feuerbachilla 185—195.

Ajattelun ja olemisen identiteetti 15, 56, 105, 106, 178, 184, 189, 193.

Ajattelun ja olemisen suhde 186.

Analyysi 72, 79;

Antinomia 85, 86, 91—94, 165. Ks. myös *Ristiriidat*.

Arvo 276—292, 309—312.

Arvostelmat 81, 82, 90, 91;

— analyyttiset 71, 78, 101—102, 121;

— synteettiset 72, 77—79, 121.

Berkeleylaisuus 48.

»*Designaatti*» 107.

Dialektiikka

— materialistinen 3—7, 248—273;

— Kantilla 66, 98;

— Hegelillä 141—182.

Dogmatismi 118, 119, 122, 124, 165, 167.

Dualismi 104, 105, 108, 124, 183, 184.

- Eläin* 40, 41.
Elämä 130, 131.
Ennakointi 74.
Erehdys 49, 50.
Erityinen 302, 305—308, 312—314.
Fetisismi 240, 241.
Filosofia (Schellingin mukaan) 136.
Filosofinen järjestelmä 109, 110.
Gnoseologia. Ks. *Tietoteoria*.
Havainto 102, 103, 105, 114, 115, 157, 180, 194,
 195, 221—223, 244.
Hyvä ja paha (synti) 49.
Ideaalinen 217, 218, 221—238.
Identiteetti 127, 137.
Identiteettifilosofia 127, 135.
Ihminen 25, 26, 40—42, 119, 125, 152, 221, 222, 229.
 — ihmisolemus 306.
 Ks. myös *Minä*.
Ihmistoiminta 118, 119, 124, 125, 129, 199, 220, 221, 222,
 224—225, 237, 247.
Intuitio 52, 53, 137—140.
Jumala 19, 20, 62.
Järki 87—90, 96. Ks. myös *Ajattelu*.
Kantilaisuus, Ks. *Uuskantilaisuus*.
Kategoriat 81—85, 92, 180—181, 244, 268, 271, 272.
Kategorinen imperatiivi 126.
Kieli (sana, puhe) 151—153, 206—208, 215, 229, 234,
 236, 237.
Kokemus 71—73, 82, 90—92, 178, 179.
Kokemusarvostelmat 72, 74.
Kokonaisuus 130;
 — ja erikoisseikat 110, 111.
Kommunistinen yhteiskunta 243, 244.
Konkreettisesti yleinen 161.
Kritisismi 118, 124.
Käsite 7, 15, 71—74, 81, 88, 104—108, 137—139,
 150, 214, 309, 310.
Käytäntö 182, 201, 202, 213, 220, 222, 223, 246, 247, 264,
 265.
Lait
 — todellisuuden 137.
 — ajattelun 176, 177.

Logiikka

- muodollinen 8—13, 22, 67—71, 76, 77, 80, 108, 112—115, 123, 139, 140, 151, 152, 167, 248, 279;
- dialektinen 3—7, 246; 268—273, 293;
- tietoteoriana 248—273;
- ajattelua käsittelevänä tieteenä 82—84, 96, 104—106, 116, 143, 146, 147, 156—157;
- Hegelillä 145, 146, 169—173;
- tietoteorian osana 257—260;
- transsendentaalinen 79, 86, 87.

Luonnonfilosofia 133, 136.

Luonto

- sellaisenaan 222—224;
- substanssina 26—28, 44—47, 56, 64, 220.

Maailmankatsomus 255—256.

Matematiikan filosofia 21.

Materia 46—48.

Materialismi 46, 47;

- esimarxilainen 218;
- vulgaarimaterialismi 218.

Mekanismi 46.

»*Merkki*» 107, 229.

Metafysiikka (filosofia) 82, 83, 94, 108, 255.

Metafysiikka (metafyysinen ajattelu) 275, 279, 280, 285—286, 287.

Mielteet 81.

Minä (toiminnan subjektina) 102—105, 115, 119, 125, 126, 135.

Monismi 104.

Määritelmä 227.

Objektiivinen idealismi 122, 196, 198, 205, 210;
—logiikassa 205.

Objektiivinen ja subjektiivinen 137—139, 168, 174.

Oleminen 17, 197, 204.

»*Olio sinänsä*» 101, 103, 104.

Ontologia 83, 86.

Organismi 130, 131.

Paha. Ks. *Hyvä ja paha*.

Positivismi 34, 170. Ks. myös *Uuspositivismi*.

Psykofyysinen ongelma 21, 27.

Puhe. Ks. *Kieli*.

Pääoma 303, 304.

Ristiriidan kielto (ristiriidan laki) 105—107, 112—117.

Ristiriidan laki. Ks. *Ristiriidan kielto*.

Ristiriidat 85, 98, 115, 162—165, 273—293. Ks.
myös *Antinomat*.

Sana. Ks. *Kieli*.

»*Sielu*» 21, 43, 60, 61.

Skeptisismi 167.

Skolastiikka 23.

Subjekttiivinen idealismi 106.

Substanssi 17, 26, 47, 51, 52, 56, 57.

Symboli 235—237.

Synteesi 72, 77—80, 88—90, 95, 96, 114, 121, 122.

Syy ja vaikutus 92, 93.

Taide 138.

Tajunta 115.

Teoria 280, 281.

Tiede 73, 111, 199, 256, 257.

Tiedemies 199.

Tieteen logiikka 142.

Tieteet 86, 87, 255, 256.

Tieteisoppi (Fichte) 103, 108—111.

Tieto

— sen esine 12—16;

— sen hankkiminen 140;

— kasautunutta tietoa 212, 213.

Tietojärjestelmä 117, 118, 122.

Tietoteoria 3, 5, 250—259.

Tosiseikat 71, 72.

Totuus 15, 49, 50, 137.

Transsendentaalifilosofia 135, 136.

Transsendentaalinen idealismi 130, 131.

Työ (tuotanto) 247.

»*Ulkoinen kokemus*» 21.

Universaalikieli 10, 11.

»*Universaalimatemiikka*» (Descartes, Leibniz) 10, 11.

Ulottumattomuus. Ks. *Ulottuvuus*.

Ulottuvuus 16—18, 46—47, 76—77.

Usko 257.

Uuskantilaisuus 251—253, 260, 261.

Uuspositivismi 54, 106, 107, 145, 152, 226.

Valedialektiikka 53.

Vieraantumisen 198, 199, 216, 240.

Vitalismi 131.

Välttämättömyys 75, 78, 94, 95;

— ja sattuma 94.

Yhteiskunnallinen työnjako 198, 215.
Yksityinen 305, 313—316.
Yleinen (yleispätevä) 55, 75—76, 160, 161, 293—316;
— Hegelillä 312—316.
Yleinen ajattelu 161, 172, 180.
Yleistys 73—75, 90.
Ymmärrys 88, 89, 91, 93, 95, 96, 162, 166, 167.

SISÄLTÖ

Johdanto	3
Ensimmäinen jakso. DIALEKTIIKAN HISTORIAA	8
<i>Ensimmäinen essee.</i> Logiikan tutkimuskohteesta. Miten ongelma on syntynyt ja mitä se pohjimmiltaan on?	8
<i>Toinen essee.</i> Ajattelu substanssin attribuuttina	22
<i>Kolmas essee.</i> Logiikka ja dialektiikka	65
<i>Neljäs essee.</i> Logiikan rakentamisperiaate. Dualismi vai monismi?	99
<i>Viides essee.</i> Dialektiikka logiikkana	141
<i>Kuudes essee.</i> Vielä logiikan rakentamisperiaatteesta. Idealismi vai materialismi?	183
Toinen jakso. ERÄITÄ DIALEKTIIKAN MARXILAIS-LENINILÄISEN TEORIAN KYSYMYKSIÄ	
<i>Seitsemäs essee.</i> Objektiivisen idealismin dialektis-materialistisesta kritiikistä	196
<i>Kahdeksas essee.</i> Materialistinen käsitys ajattelusta logiikan tutkimuskohteena	216
<i>Yhdeksäs essee.</i> Logiikan yhtäpitävyydestä materialistisen dialektiikan ja tietoteorian kanssa	248
<i>Kymmenes essee.</i> Ristiriita dialektisen logiikan kategoriana	273
<i>Yhdestoista essee.</i> Yleisen ongelma dialektiikassa	293
Loppulause	317
Viitteet	319
Nimihakemisto	327
Asiahakemisto	330

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*