

Maanjäristysten filosofiaa

Kuinka tutkimattomat ovat hänen tuomionsa ja jäljittämättömät hänen tiensä. (Room. 11:33)

***Hang up philosophy! Unless philosophy can
make a Juliet,
Displant a town, reverse a prince's doom,
It helps not, it prevails not; Talk no more.
(Shakespeare, Romeo and Juliet)***

Pyhäinpäivän aamuna, marraskuun ensimmäisenä 1755, kun kansa oli kokoontunut jumalanpalveluksiin, Lissabonin vauraan satamakaupungin maaperä alkoi vavahdella. Asuinrakennukset sortuivat, väkeä täynnä olevat kirkot luhistuivat. Tällä kertaa myös tuli ja vesi liittoutuivat ihmistä vastaan, sillä valtava hyökyaalto syöksi vetensä kaupungin kaduille ja toreille ja tulipalot etenivät kortteleissa kuin kulovalkea. Ajan uskonnollista mieltä järkytti myös sankka pöly- ja tuhkapilvi, joka sumensi taivaan kuin maailmanlopusta ilmoittaen. Arvioilta 30-50.000 ihmistä sai surmansa. Varsinkin kirkkokansaa kuoli kasapäin katedraalien hajotessa, kun taas loitommalla sijainneiden bordellien lemmenöstistä voipuneet asukkaat pelastuivat Jumalan rangaistukselta, joksi järjestys moniaalla tulkittiin.

”Kaikkeuden vetten kuningattareksi” ja ”maailman kaupunkien ruhtinattareksi” ylistetty Lissabon oli 1700-luvun puolivälissä Euroopan neljänneksi suurin kaupunki ja ehkä merkittävin maailmankaupan keskus heti Lontoon jälkeen. Suurempiakin onnettomuuksia oli tapahtunut, mutta nyt tuhovoiimat kohdistuivat Eurooppaan ja eurooppalaisiin. Sodan, kulkutaudit ja nälänhädät olivat kyllä tehneet vanhassa maailmassa paljonkin pahempaa jälkeä, mutta ne luettiin ”normaaliin” elämänjärjestykseen kuuluviksi, vaikka niin influenssa- kuin koleraepidemioiden veivät hengen miljoonilta ihmisiltä miljoonien neliökilometrien aloilla. Lissabonin maanjäristys nähtiin ajan merkkinä uskovaisten ja monien filosofienkin selityksissä. Tulkittavaa riittikin useammaksi vuosikymmeneksi. Esimerkiksi Euroopan toisella laidalla, ison- ja pikkuvihan kauheuksista toipuvassa Suomessa tuolloinen Nousiaisten kirkkoherra Abra-

ham Achrenius (1706–69) kirjoitti aiheesta pitkän ja monipolvisen arkiveisun *Siitä hirmuisesta ja surkiasta maanjäristyksestä Lisabonin suuressa pääkaupungissa 1 p. marraskuuta 1755* (1756). Veisunsa säkeissä hän toi esille järjestyksen laaja-alaiset vaikutukset ja käytti tilaisuutta hyväkseen arvostellakseen surutonta maailmanmenoa ja katolista kirkkoa. Achreniuksen arkiveisuun kiteytyikin monia ajan tuntemuksia ja ristiriitoja ja siitä myös siirtyi aineksia rahvaan yhteisen ymmärryksen rakennustarpeiksi:

”Nyt Spanial myös näkyy kovast käyneen;
Sill he myös vainoomisist ovat täynnään
Ja paavin uskon pääl niin seisovat,
Ett monta onnettomaks saattavat.

Vaan Lisabonis, josta puhe läksi,
Maa, tuli, vesi onnettomat keksi:
Maailma makaa suruttomuudes,
Vaikk Herran voima pauhaa maan poves.

Jonk maa viel säästää, niin sen tuli polttaa,
Jonk tuli jättää, löytää aaltoin alta;
Niin kaikki luodut täsä tekevät
Juur Herran tahdon, kostos väkevät.”¹

Vaikka 1700-luku tunnetaan valistuksen vuosisatana (*siècle des lumières*) tai järjen aikakautena (*l'âge de raison*), niin rahvas ja monet oppineetkin hahmottivat maailmaa ja sen tapahtumia

uskonnollisten ja taikauskoisten käsitysten pohjalta. Valistunut järki ei ollut hallitsevassa asemassa. Jopa itse kirkonvastaiset filosofit käyttivät uskonnollisia sanoja ja hahmotustapoja, kuten esimerkiksi Voltairen (1694–1778) *Dictionnaire philosophique portatif* (1764) osoittaa. Paljon tällaisessa oli pakon sanelemaa, tervettä itsesuojeluväistoa tai ovelaa uskonnon varjolla puhumista, mutta myös ajan uskonnollisuuden spontaania heijastusta. Ja mikä muu kuin uskonnollinen kieli ja sanankäyttö olisi voinut olla antireligiöisin kritiikinkin lähtökohtana? Vanhoista uskomuksista ei tietenkään oltu vapauduttu vielä itse vapautumisprosessin alkuvaiheissa. Tietenkin myös uskonto- ja kirkkokritiikin esitaistelijat olivat kasvaneet uskonnon ja kirkon opinkappaleiden vaikutuspiirissä. Vaikka juuri Voltaire jos joku tunnetaan katolisen kirkon leppymättömänä kriitikkona – tästä maineesta ennen muuta hänen kirkolliset vastustajansa pitivät huolen – hän vasta oli luomassa edellytyksiä uskonnon ja kirkollisten mahtien vallasta vapautuneelle tietelle, kulttuurille ja muulle yhteiskuntaelämälle. Niiden todellisen nousun ja kukoistuksen aika koitti vasta kahdella seuraavalla vuosisadalla. Filosofian piirissä uskon ja tiedon rajat onnistui määrittelemään selkeästi ja systemaattisesti vasta Immanuel Kant (1724–1804) 1700-luvun loppupuolella ilmestyneissä *Kritiikeissään* (1781–90). Hänenkin täytyi tätä ennen käydä omat jakobinpaininsa metafysiikan kanssa.

Lissabonin maanjäristyksen monenkirjavat tulkinnot avavat mielenkiintoisia näkymiä 1700-luvun eurooppalaiseen kulttuuriin, siinä monin tavoin toisiinsa kietoutuneisiin ja toisiaan tuottaviin ”arkaaisiin” ja ”moderneihin”, uskonnollisiin ja uskonnonvastaisiin tendensseihin.

Kaksi Lissabonin maanjäristyksen tunnetuinta tulkintaa ovat nyt suomeksi julkaistavat Voltairen *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756; Runo Lissabonin katastrofista) ja Rousseauun alun perin kirjeeksi laatima ironinen vastaus Voltairelle (vuodelta 1756; julk. ensimmäisen kerran 1759). Runossaan Voltaire suuntasi purevan arvostelunsa ennen muuta Leibnizin parhaan mahdollisen maailman oppia popularisoineeseen englantilaiseen kirjailijaan Alexander Popeen (1688–1744). Tämän aikansa eurooppalaisen kirjallisuuden mahtimiehen suosittu runoelman *Essay on Man* (1732–34) moraalinen sanoma kiteytyy säkeeseen ”All partial evil, universal good: And, spite of pride, in erring reason’s spite, One truth is clear, whatever is, is right”.² Pope katsoi – täysin vailla ironiaa? – että kokonaisuuden kannalta paha oli vain näennäistä. Myös sillä oli hyvä tarkoituksensa Jumalaan asettamassa ja häneen palautuvassa olemisen suuressa ketjussa. Uskonnollisella kielellä sanottuna jumalallinen kaitselmus määräsi asioiden kulusta, ei sokea sattuma ja mielivalta. Tämän teodikean sekulaarimpi vastine oli deterministinen oppi kaiken tapahtuvan viimekätisestä palautumisesta alkusyyhyysnä. Inhimilliselle tahdonvapaudelle ei voinut jäädä sijaan, sillä kaikki mikä tapahtui tapahtui välttämättä. Syiden ketjussa ei ollut aukkoja, eikä siksi tilaa kontingenssille ja vapaudelle.

Teodikeat saattoivat toki tarjota lohdutusta kärsivälle, kuten jo Boethius (470–524) *Filosofian lohdutuksessaan* (n. 524; suom. 2001) oli vakuuttanut, mutta seurauksena saattoi olla myös loputtomuudessaan hyödytöntä spekulatiota, kuten Hume *Tutkimuksessaan inhimillisestä ymmärryksestä* (1748; suom. 1938) huomautti:

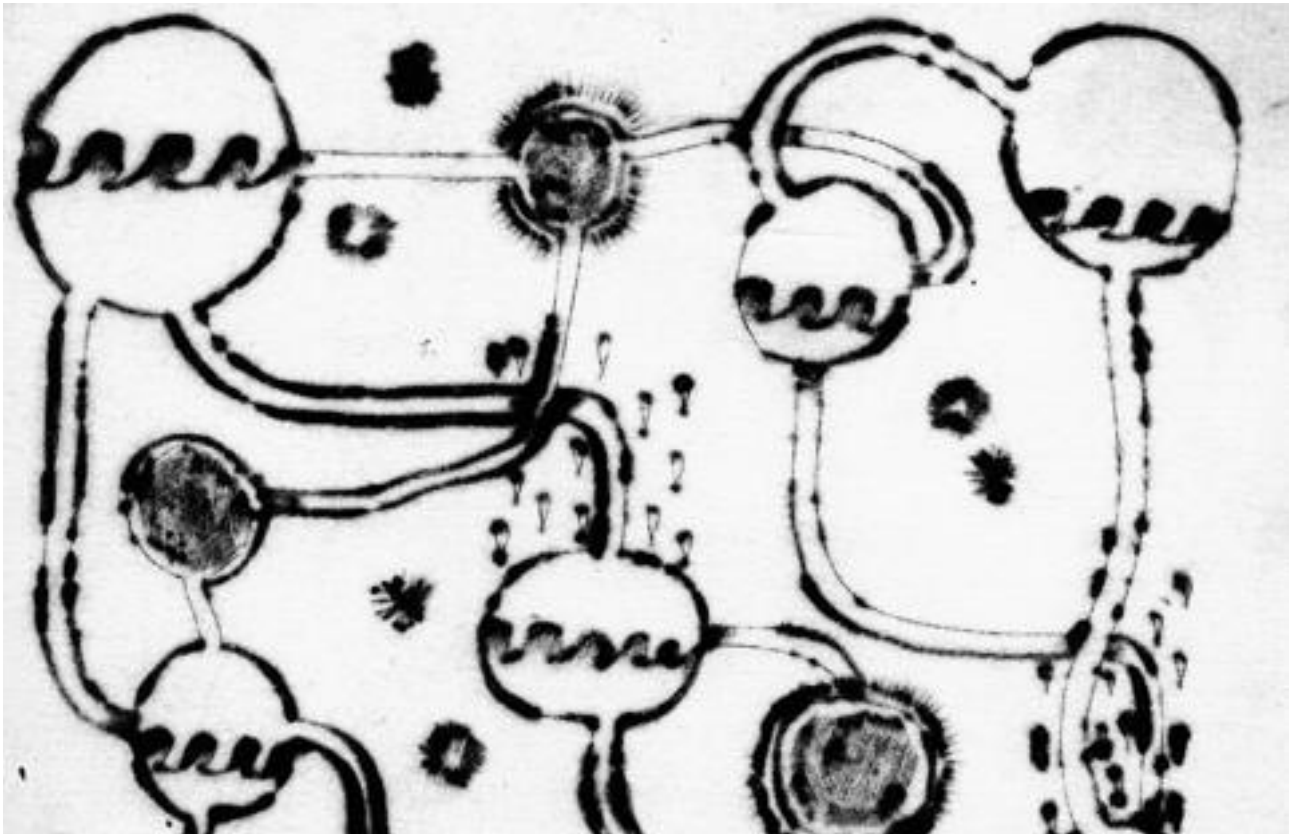
”Monet filosofit tulevat luonnonilmiöitä tarkoin tutkittuansa siihen tulokseen, että *kokonaisuus* yhtenäiseksi järjestelmäksi ajateltuna on jokaisessa olemassaolonsa vaiheessa järjestetty täy-

dellisen hyvántahtoisuuden mukaisesti ja että suurin mahdollinen onni on lopuksi tuleva kaikkien luotujen osaksi, ilman että siihen sekaantuu mitään positiivista eli ehdotonta pahaa eli onnettomuutta. Jokainen fyysinen paha, sanovat he, kuuluu olennaisena osana tähän hyvää tarkoittavaan järjestelmään, eikä sitä voisi poistaa mikään, ei edes jumaluus itse, viisaaksi voimaksi ajateltuna, ilman että sen kautta aiheutettaisiin suurempaa pahaa tai ehkäistäisiin suurempaa hyvää, joka siitä johtuu. Tästä teoriasta eräät filosofit, muinaiset *stoalaiset* muiden muassa, kehittivät kaikissa kärsimyksissä kelpaavan lohdutusopin, he kun esittivät oppilailleen, että heitä rasittavat onnettomuudet todellisuudessa koituvat maailmankaikkeuden hyväksi, ja että avartuneelle katseelle, joka saattoi sulkea piiriinsä koko luonnon järjestelmän, jokainen tapahtuma tuli ilon ja ihastuksen kohteeksi. Mutta tämä kauniilta ja ylevältä näyttävä oppi havaittiin käytännössä heikoksi ja tehottomaksi. Ihmistä, jota luuvalon kiduttavat kivut vaivaavat, varmasti enemmän suututettaisiin kuin rauhoitettaisiin saarnaamalla hänelle niiden yleisten lakien oivallisuutta, jotka hänen ruumissaan aiheuttavat nämä ilkeät nesteet ja erinäisten kanavien kautta johtavat ne suoniin ja hermoihin, missä ne aiheuttavat ankaria tuskia.”³

Suhteellisuudentajua ja käytännöllisyyttä perännyt Hume suosittelikin filosofialle palaamista ”varsinaiselle alalleen, jokapäiväisen elämän tarkasteluun; täällä se on löytävä vaikeuksia kyllin tutkimuksiaan varten, ajautumatta tuollaiselle epäilyksen, epävarmuuden ja ristiriitojen rannattomalle valtamerelle!”⁴

Voltaire on Lissabon-runossaan yhtä mieltä skottifilosofin kanssa siitä, että kaitselmusopeista ei ole todelliseksi lohduksi todellisiin kärsimyksiin. Lissabonin tapahtumat kertoivat elämän julmuudesta ja sattumanvaraisuudesta: miksi Lissabonin asukkaat kärsivät, mutta todellisessa paheiden pesässä Pariisissa vain tanssittiin? Hume kehotti filosofeja tutkimaan jokapäiväistä elämää, mutta mihin kehotti Voltaire? Muutama vuosi maanjäristyksen jälkeen ilmestyneessä *Candidessa* (1759; suom. 1914 ja 1953) suunta on selvä: ”meidän tulee viljellä puutarhaamme”. Lissabon-runossa näkemys on synkempi ja epäselvempi. Vaikuttaa siltä kuin hyökyaalto olisi huuhtonut pois kaiken toivon Voltairen sydäimestä. Toivottomasta pessimismistä myös Rousseau häntä arvosteli – henkilökohtaista kaitselmusoskoa puolustaan – ja onpa runoa luettu jopa koko vuosisadan pessimistisen käänteen ilmauksena. Asetelma on mielenkiintoinen, sillä tavallisestihan pessimistinä on pidetty Rousseautta, eikä sukkelaa Voltairea. Rousseauun maine perustuu ennen muuta hänen kilpakirjoituksiinsa *Discours sur les sciences et les arts* (1750) ja *Tutkielma ihmisten välisen eriarvoisuuden alkuperästä ja perusteista* (1755, suom. 2000). Näistä jälkimmäiseen Rousseau viittaakin kirjeessään, mutta ei suinkaan pessimismistä lietsoaakseen, vaan kiinnittää huomiota ”luonnonkatastrofin” kulttuuris-yhteiskunnallisiin ulottuvuuksiin. Katastrofi ei suinkaan ollut puhdas luonnonilmiö, sillä sen suuret *tuhovaiikutukset* johtuivat myös ihmisen omista teoista ja toimista: ”jos tuon kaupungin asukkaat olisivat olleet tasaisemmin hajaantuneita ja asuneet keveämmin, vahinko olisi ollut paljon pienempi ja kenties olematon”. Ihmisen kohtalo ei olekaan korkeimman kädessä vaan hänen omista käsissään. Jos ihminen rakentaisi elämänsä puitteet toisin, ei myöskään luonto kohtelisi häntä yhtä julmasti kuin Lissabonissa.

Siinä missä eritoten monet protestanttiset lahkolaiset (kuten herännäisyyden johtomies Achrenius Suomessa) katsoivat



maanjärjestyksen olevan Jumalan langettama rangaistus syntiselle ja ylpistyneelle ihmiselle, joka myi sielunsa saatanalle palvoessaan mammonaa Lissabonissa ja muissa kauppakapitalismin metropoleissa, Rousseau esitti yhteiskuntakritiikkiä ja sen myötä avasi näkökulmaa luonnonkatastrofien yhteiskunnalliselle arvioimiselle (ks. tästä lähestymistavasta Ville Lähteen kirjoitus käsillä olevassa numerossa). Vastaavaan ei Voltaire omassa tulokinnassaan yllä.

Voltairen runoelma ja Rousseauin kritiikki sekoittavat toisiinsa filosofista analyysia maanjärjestyksen syistä ja uskontolähtöistä spekulatiota kaitselmuksen roolista ihmiselämän tapahtumisissa. Toisin on nuoren Immanuel Kantin tapauksessa. Hän esitti analyysinsä maanjärjestyksen syistä luonnontieteellisissä tutkimuksissaan, kuten teoksessaan *Von den Ursachen der Erderschütterungen bei der Gelegenheit des Unglücks, welches die westlichen Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres getroffen hat* (1756).⁵ Kirjallisina töinä Kantin tutkielmat eivät yllä ranskalaisten teosten tasolle, mutta analyysin selkeydessä königsbergiläinen vie voiton: uskonnolliselle diskurssille kaitselmuksoppeineen tai antropomorfisille moraalisille johtopäätelmille ei jää sijaa. Järjestyksen syitä ei myöskään pidä etsiä taivaankappaleiden konjunktoureista, kuten tuolloin tavallista oli, vaan syyt piilevät jalkojemme alla: ”Wir haben die Ursache unter unseren Füßen”: Järjestyksen ja hyökyaallon aiheutti merenalainen kaasupurkaus, jonka meriveden tunkeutuminen maan uumeniin oli aiheuttanut.

Vaikka Kant ei tietenkään voinut mitään tietää mannerlaatoista ja niiden törmäyksistä, hänen luonnontieteellinen selityksensä synnyttää jokseenkin modernin vaikutelman. Ehkä sitä lukiessa juuri sen tähden jää kaipaamaan Voltairein ja Rousseauin *sosiaalista* näkökulmaa kulttuurisestikin niin vaikutta-

vaan katastrofiin. Toisaalta Kantin luonnontieteellinen analyysi sopii hyvin täydentämään Rousseauin hahmotusta luonnonilmiöiden kulttuurisista ja yhteiskunnallisista ulottuvuuksista. Nimenomaan Rousseauin kirjoituksista Kant seuraavalla vuosikymmenellä löysikin aiempia näkemyksiään humanimman näkökulman ihmiskuntaan, kuten hän itsekritiittisesti totesi teoksensa *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) yhteydessä: ”Rousseau oikaisi käsitykseni. Tiedemiehen teeskennely ylivertauus ja osoittamani halveksunta tavallisen kadunmiehen tietämättömyyttä kohtaan hävisivät ja opin kunnioittamaan ihmisyyttä.”⁶

Voltairein, Rousseauin ja Kantin nopea reagointi Lissabonin katastrofiin kertoo paitsi näiden tulevien filosofian klassikoiden intellektuaalisesta ja moraalisesta valppaudesta myös filosofian yhteydestä ihmiskunnan kouriintuntuvimpiin asioihin, elämään ja kuolemaan yllättävissä ja vähemmän yllättävissä muodoissaan.

Viitteet

1. Sit. *Suomen kansalliskirjallisuus*, V: Isonvihan ajasta vuoteen 1809, s. 30. Otava, 1930.
2. *Essay on Man*, Epistle I.
3. *Tutkimus inhimillisestä ymmärryksestä*, s. 134–135. Suom. Eino Kaila. WSOY, 1938. (Suom. muokattu.)
4. Emt., s. 137.
5. *Kants Werke: Akademie-Textausgabe*. Band 1: Vorkritische Schriften 1: 1747–1756. Berlin 1968. Samaan niteeseen sisältyvät myös maanjärjestyksiä tarkastelevat tutkielmat *Geschichte und Naturbeschreibung der merwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755ten Jahres einen großen Theil der Erde erschütterungen* (1756) ja *Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen* (1756).
6. Sit. ja suom. teoksesta F.C. Beiser: Kant's Intellectual Development: 1744–1781. *The Cambridge Companion to Kant*, s. 43. Cambridge University Press, 1992.