

POLIITTISTEN JUMALTEN PALUU

Monet vanhat jumalat nousevat haudoistaan, he ovat menettäneet lumouksensa ja siten saavat persoonattomien voimien muodon. He pyrkivät saamaan elämämme valtaansa ja jälleen kerran uudistavat ikuisen taistelunsa toisiaan vastaan. – Max Weber

Juuri kun luulit jumalia lopullisesti murhatuiksi ja suuntasit kriittisen intressin lähinnä maallistuneisiin, teknisiin vallan muotoihin ja tieteellisteknisen ideologian sokeisiin pisteisiin, voit kokea yllätyksen jumalten alkuperäisessä murhapaikassa. Akateemisessa julkisessa keskustelussa voi nykyään joutua keskelle jumalten uutta taistelutannerta. Seuraavassa esittelen lyhyesti tätä tannerta sellaisena kuin se heitetään uteliaan tutkijan eteen perinteikkäässä yhdysvaltalaisessa kriittisen järjen ja teorian sanansaattajassa, *Telos*-lehdessä. Kyse on seilailuun perustuvasta esittelystä, jonka tarkoitus on pikemminkin jakaa ihmettelevä uteliaisuus kuin tarjota kattava analyysi ja joka kuuluu pikemminkin akateemisen keskustelun – siis juoruilun – kuin varsinaisen tutkimuksen piiriin. Tämä esittely sopiikin hyvin aikaamme, jossa edellinen on tuottavampana tiedon muotona korvanut jälkimmäisen.

Telos-lehdessä on viime aikoina käännytty pohtimaan sekä poliittis-teologista että alkuperäisen väkivallan ongelmaa. Tämä selittää osaksi lehden kiinnostuksen Carl Schmittin ja Rene Giradin ajattelua kohtaan. Kättä on väännetty Schmittistä innostuneiden toimituksen edustajien ja uskontotieteilijä Wolfgang Palaverin välillä. Edelliset haluavat lukea Schmittiä enemmän weberiläis-foucault'laisena vallan

muotojen kyynis-neutraalina tarkastelijana ja jälkimmäinen analysoi – itse asiassa mielenkiintoisemmin – Schmittin omaa poliittista teologiaa suhteessa perustavan väkivallan ja uhrilogiikan ongelmaan.

Tämän kädenväänön lisäksi ja hieman sitä sivuten on mukaan keskusteluun otettu myös kaksi vahvempia arvoasetelmia rakentavaa intellektuaalista liikettä. Nämä eivät tyydy vain vallan historiallisten muotojen tai alkuperäisen väkivallan ongelman eri ratkaisuyritysten analyysiin, vaan pyrkivät argumentoimaan uuden poliittis-filosofisen ohjelman. Koska ihminen ei ole kummallekaan liikkeelle vain materiaalisten intressien ja vaistoisten refleksien tuote, vaan merkitysten ja ideoiden kautta toiminnassaan teleologisesti suuntautuva merkityksiin heitetty eläin, ei oppi tuosta teloksesta, teologia, ole vain vanha jäännös vaan elävä voima. Vaikka taistelutantereena on vanha vasemmistolaisen kriittiseen järkeen yhdistetty lehti, ei kyse ole vasemmistolaisista ohjelmista, vaan uus-oikeiston “pluralistis-pakanallisesta” ja uususkonnollisuuden “moraalis-monoteistisesta” ohjelmasta. Kummatkin pyrkivät vetämään konkreettiset johtopäätökset aikamme ja varsinkin 60-luvun vasemmiston synnyttämästä niin sanotusta “postmodernista” ajattelun tilasta ja rakentamaan uuden positiivisen filosofis-poliittisen ohjelman, eräänlaisen kolmannen tien, traditionaalisen vasemmiston ja oikeiston tuolle puolen.

Tämä kolmas tie ei kuitenkaan ole se, jota Tony Blair on Anthony Giddensin opastuksella pyrkinyt kulkemaan ja jota varsinkin uus-oikeiston

pakanallinen ohjelma vastustaa. Uusoikeistolaisen mukaan 60-luvun vasemmiston "järjestelmän" vastaisista "anarkistisista" ajatuksista on tullut osa nykykapitalismin järjestelmää. Ne eivät suinkaan tarjoa sille kriittistä vastavoimaa vaan uivat siinä kuin kalat vedessä. Myös Italian kriittinen vasemmisto on viime aikoina pohtinut samaa ongelmaa huomattuana, että 60-luvun vasemmiston radikaaleista työn uudelleenjärjestämisen vaatimuksista onkin tullut post-fordilaisen talouden uusia imperatiiveja. Kun vanhan kriittisen teorian käsitteistä on tullut hegemonisia ja 60-luvun radikaaleista ministereitä, vallitsevan yhteiskunnan kritiikkiin liittyy yllättäviä teoreettisia suuntauksia.

Se mikä *Teloksen* esiin nostamissa uusoikeiston ja uususkonnollisuuden liikkeissä on kiinnostavaa, on niiden teoreettinen kunnianhimo. Tavanomaisesti uusoikeistolaiset ja uususkonnolliset liikkeet ovat olleet eräänlaisia kollektiivisen typeryyden ja argumentoimattomien ennakkoluulojen pesiä, joita sosiologit ovat sitten analysoineet isällisen lempeästi lähinnä syrjäytymisen käsitteellä. *Teloksessa* esiintyvillä uusoikeistolaisella ja uususkonnollisella liikkeellä ei ole mitään tekemistä skinien tai karismaattisten jeesuliikkeiden kanssa. Ne eivät ole syntyneet lähiöissä vaan akateemisissa instituutioissa. Sen sijaan, että niiden edustajat jakaisivat pesäpallomaailaa tai jehovalappusia kadulla, he kirjoittavat älyyn vetoavia ja hyvin argumentoituja ensyklopediamaisia katsauksia koko länsimaiseen poliittis-filosofis-teologiseen ajatteluun. Näiden liikkeiden johtohahmoja ei ainakaan voida syyttää lukeneisuuden

ja teoreettisen sivistyksen puutteesta.

EUROOPAN ALKUPERÄINEN PAKANALLISUUS

Uusoikeistolaisen liikkeen syntykoti on Ranska, sen keskuspiete on Alain de Benoist ja tämän perustama GRECE (eurooppalaisen sivilisaation tutkimusryhmä). Vaikka lehdistö nimesi ryhmän heti uusoikeistolaiseksi ja ryhmä on itsekin ominut nimen Ranskan uusi oikeisto, sillä ei ole mitään tekemistä uusnatsien irrationalisen rasismin eikä angloamerikkalaisen 1980-luvun reaganilais-thatcheriläisen uusoikeiston kanssa. GRECE on pikemminkin anti-uusliberalistinen ja anti-kristillinen liike, joka suhtautuu vihamielisesti uusliberalistisen talouden ja vanhakantaisen moralismin yhdistäneeseen angloamerikkalaiseen uusoikeistoon. GRECE:n mukaan kulttuuri on taloutta tärkeämpää ja kristinuskon hyveelliset arvot aidomman eurooppalaisen kreikkalais-roomalaisen hyveeseen (*arete, virtue*) kiinnittyvän perinteen pilaamista. Liike onkin lähempänä vuosisadan alun eurooppalaisia niin sanotun konservatiivisen kulttuurivalankumouksen ajattelijoita.

Kristinuskon universalismi ja nykyään sen jatkajana toimiva amerikkalainen globalisaatio on GRECE:n suurin vihollinen. Yhdysvallat ei ole heille maa muiden joukossa, vaan maa, joka pyrkii tuhoamaan kaikki muut maat. Neuvostoliitto oli tietenkin vielä Yhdysvaltoja pahempi, mutta sen kaaduttua Yhdysvallat on jäänyt aidon eurooppalaisuuden ensisijaiseksi uhaksi. Yhdistäessään Yhdysvaltojen ja Neuvostoliiton samaksi ideo-

logiseksi uhaksi GRECE on lähellä natsi-Saksan ajattelijoita. GRECE kuitenkin tuomitsee vahvasti natsi-Saksan ja eurooppalaisen fasismin nähden senkin vain kritisoi miensa modernien tendenssien äärimuotona. Natsismin, kommunismin ja sosialismin "mustat kirjat" voitaisiin kirjoittaa yhdeksi modernin "mustaksi kirjaksi", jonka ensimmäinen ja viimeinen luku käsittelevät modernia liberalismia, mutta suurimmat patologiat löytyisivät kirjan keskeltä.

Koska pahimmat ilmiöt, kansallis- ja neuvostososialismi, ovat kukistuneet, haluaa GRECE nyt pelastaa Euroopan homogeenisovalta ja lajistavalta amerikkalaiselta universalismita, joka haluaa tuhota kaikki kulttuurit ja paikalliset historiat, riistää ihmiset juuriltaan ja traditioistaan. Tämän prosessin siemen on GRECE:läisten mukaan kuitenkin jo kristillisyydessä, joka merkitsi perinteen ja kulttuurin, entisen identiteetin ja kaupunkivaltioiden politiikan riistämistä universaalien homogenisaation nimissä. Kristinuskon yksilöllisen pelastuksen korostaminen synnytti myös modernin egoismin. Modernin sairaudet ovat GRECE:lle kristinuskon maallistuneita muotoja, kuten Nietzscheillekin. Kahdentamalla maailman kristinuskon riisti maailmalta maailmalta ja poliitikalta merkityksen ja teki siitä vain abstraktin järjen hallinnon kohteen. Kristillinen historiankäsitys etsi pelastusta tulevaisuudesta kieltäen menneisyyden arvon, ja modernissa maailmassa marxismi ja liberalismi ottivat tämän pelastuksen päämäärän itselleen, tosin materiaalisena prosessina, joka lopulta korvaisi

Jeesuksen toisen tulemisen bruttokansantuotteen lopuatomalla kasvulla.

Moderni kritisoi kristinuskon transsendentaalisuutta vain tehdäkseen sen arvoista immanentteja. Tätä vastaan GRECE etsii pakana maailmasta Euroopan todellista olemusta. “Me tulimme Iliaksen ja Odysseian kansoista, emme Raamatun”. Iliaksen ja Odysseuksen lisäksi perinteen voimaa etsitään yleisistä indo-eurooppalaisista myyteistä ja näiden yhtenäisestä kulttuurisesta perinnöstä. Tässäkin suhteessa GRECE näyttää palaavan vuosisadan alkuun, jolloin vertaileva myyttitutkimus ja strukturalistinen antropologia tuottivat modernisaatiota menneen maailman ihanteilla vastustavia oikeistolais-konservatiivisia ajattelijoita. Sen sijaan toisen maailmansodan jälkeen strukturalistinen myyttitutkimus alkoi tuottaa vasemmistolaisesti värityntytä eurosentrisyyden kritiikkiä. Tämä kritiikki ei kaivannut paluuta antiikkiin, vaan pikemminkin sen ja kaikkien muidenkin ihanteiden strukturalistista “dekonstruktiota”.

Vaikka benoistit sanovat välttävänsä antiikin nostalgjaa, he juhliivat nietzscheläisesti pakanallisuuden nominalistista suopeutta eroille, luonnollisen maailman hyväksymistä, estetiikan ja moraalien yhdistämistä, ei-linearista historiankäsitystä ja kristillisen dualismin hylkäävää aristokraattista pluralismia. Myytti ei ole heille irrationaalinen, vaan narratiivinen elementti, joka on aina jo *logoksessa*, mutta eroaa abstraktista tyhjästä rationaalisuudesta pyrkimyksessään asettaa inhimilliselle kokemukselle perustuva merkityksellinen maailmanjärjestys. Myytti ei kerro olemuksista, vaan liittyy olemassaolon ek-

sistentiaalisiin mahdollisuuksiin. Myytin totuus on sidottu esimerkilliseen historialliseen kokemukseen. Se ei tarjoa muuttumatonta totuutta vaan aina uudelleen tulkittaa vaativan merkityksen alkuperän, joka mahdollistaa luovan toiminnan.

GRECE ylistää Nietzschen ikuisen paluun käsitettä vastakohtana hegeliläis-marxilaiselle *Aufhebungille*, liberaalille edistykselle tai kristilliselle pelastushistorialle, jotka ovat GRECE:lle lopulta saman peruskuvion variaatioita. Nietzschen lisäksi toinen sankari on Martin Heidegger ja tämän radikaalimpi näkemys omaehtoisesta historiallisuudesta ulkoisen lineaarisen historian kritiikkinä. Nietzsche ja Heidegger hylkäävät mekaanisen ja teologisen historian abstraktin universalismin. Mutta jos Nietzsche tekee tahdosta ajallisuuden avaimen, niin Heidegger tekee olemisesta ajallisuuden avaimen, mikä sopii paremmin GRECE:läisille, koska heidän mukaansa tämä edellyttää vielä vahvempaa transsendentin kritiikkiä ja suosii immanentimpaa perinteen uudelleen keräämistä ja ajattelua. Omaehtoinen historiallisuus muistaa uudelleen menneeseen sisältyvän mahdollisuuden, ja jos Eurooppa haluaa löytää olemisensa luovan voiman ja esittää jälleen historiallista roolia, on sen uudelleen muistettava varhaisimmat muistonsa ja vapauduttava lineaarisen historian yksisuuntaisuudesta. Ainoastaan se, joka säilyttää suhteen alkuperään, korjaa tulevaisuuden sadon. Jos Eurooppa kieltäytyy tästä tehtävästään, jäävät eurooppalaiset elämään historian lopussa, jossa tulevaisuus avautuu heille ikuisena merkityksettömänä läsnäolona amerikkalaisen uni-

versaalin latteuden johtamassa nihilistisessä kulttuurissa.

Ranskan 60-lukulaiset vasemmistoajattelijat pyrkivät puhdistamaan Nietzschen ja Heideggerin filosofian niiden konservatiivis-oikeistolaisista elementeistä ja yhdistämään ne vasemmistolaisiin teemoihin, mutta vuonna -68 syntyneellä Benoistin uusioikeistolla ei ole tätä puhdistamisen ongelmaa. Tosin uusioikeisto onkin onnistunut saamaan joukkoihinsa laajalti myös vanhoja vasemmistolaisia ajattelijoita, ja sen piirissä viitataan jatkuvasti myötmielisesti vasemmisto-postmodernistiin kirjoituksiin. Itse asiassa Benoistin artikkeleista ja hänen eurooppalaisen kulttuurin ja politiikan analyysiinään, jotka rehellisesti sanoo ovat usein paremmin argumentoituja kuin hänen vastustajiensa näkemykset, on mahdoton sanoa mikä niissä olisi oikeistolaisuutta, joka ilmaantuukin vasta näistä analyyseistä vedettyjen johtopäätösten rivien väleihin. Benoistit liputtavatkin esimerkiksi erojen, multikulturalismin, federalismin, ruohonjuuritason, autonomian, vapauden, tasa-arvon, ekologian ja poliittisen moninaisuuden puolesta. He ilmoittavat olevansa esimerkiksi rasismia, seksismia, totalitarismia sekä markkinoiden ja teknologian hegemoniaa vastaan, eli he ovat ottaneet kaikki vasemmisto-radikalismin teemat omikseen, mutta antavat eroille ja moninaisuudelle oman oikeistosaavytteen tulkintansa. Heidän vihollisensa on ennen kaikkea liberaali uusioikeisto ja sosiaalidemokraattinen vasemmisto, jotka ajavat taloudellisesti maailman hallintaa ja ovat näin lähes identtisiä. (Oppositiossa olevan Suomen keskustan pitäisikin ken-

ties löytää benoistit, Kalevala ja maan merkitys sinipuna-hallitusta vastaan.) Benoistit väittävät olevansa vanhan vasemmisto-oikeisto-linjan ylittävä liike, joka kieltää olevansa poliittinen liike traditionaalisessa merkityksessä. Heidän mukaansa kyse on metapoliittisen näkökulman etsimisestä ja filosofisesta koulukunnasta, ideoita kehittävästä teoriakoneesta.

GRECEN keskeisin väite on, että ideoilla on perustava rooli kollektiivisessa tietoisuudessa ja ihmiskunnan historiassa. Historia ei ole pelkästään materiaalistien voimien pelien tuotos vaan ihmisen tahdon ja toiminnan kenttä. Tuo toiminta on aina suhteessa tapoihin, uskomuksiin ja representaatioihin, jotka antavat ihmisen historialliselle toiminnalle suunnan ja merkityksen. Herakleitoksesta Kantiin, Adam Smithistä Karl Marxiin ideat ovat liikuttaneet ihmiskuntaa, ja uuden oikeiston tarkoituksena on jatkaa näiden ideoiden tuottamista ja luoda hajonneeseen maailmaan koherentteja yleiskatsauksia. He syyttävätkin vastustajiaan siitä, etteivät nämä suostu argumentoimaan tai keskustelemaan, vaan haluavat sulkea heti toisenlaiset ajatukset keskustelun ulkopuolelle puhtailla teilausilla. Benoisteille kaikki modernit ideologiat – tribalismi, globalismi, nationalismi, internationalismi, liberalismi, marxismi, individualismi, kollektivismi, edistyskellisyys ja konservatismi – perustuvat vahvoille binaarioppositioille ja nämä naiivit vastakohdat ylittävän kolmannen näkökulman poissulkeemiselle.

Keskeistä liikkeelle on modernin ismien kritiikki. Moderni merkitsee perinteiset

yhteisöelämän tavat tuhonnutta individualismia, massoittunutta yhtenäisen universaalien elämäntyylin ja käytöksen tuottamista. Kristinusko aloitti desakralisaation liikkeen alistamalla maailman pluraalin pyhyiden toismaallisella monoteismilla. Moderni jatkaa tätä korvaten kristinuskon totuuden tieteellisillä totuuksilla ja asettaen maailman hallinnan instrumentaalisen järjen, markkinoiden ja teknisten tehokkuusnormien kautta. Ihmiset näyttäytyvät vain eristettyinä mutta homogeenisinä teknisrationaalisina yksilöinä, joita yhdistää oman edun ajaminen, tekopyhä moraalit ja pelko. Todellinen eroavuus kuten myös todellinen tasiarvo on korvattu eriarvoisuudella ja homogenisaatiolla. Ihmisten valta on menetetty globaalille teknotieteiden ja markkinoiden vallalle. Modernit ideologiat ovat saaneet aikaan vain kansanmurhia, ekologisia katastrofeja, totaalisia sotia, sosiaalista kaaosta, jatkuvaa kilpailua ja väkivaltaa ja ennen kaikkea kaiken merkityksen katoamista.

Mutta kun muut modernit ideologiat ovat kuolleet, on niistä ensimmäinen ja viimeinen, liberalismi, jäänyt eloon. Markkinaliberalismi tekee kaupallisesta arvosta kaiken yhteisen perustan ja taloudellisesta olemassaolon taistelusta asosiaaliseksi nähdyn ihmisen ainoan sosiaalisen, merkityksettömän merkityksen. GRECE:n mukaan liberalismi kieltää poliittisen erityisyyden. Se tekee ihmisestä vain taloudellisen laskelmoijan ja laista rationaalisen tekniikan syrjäyttäen koko hyvän elämän kysymyksen. Muut modernin ideologiat olivat vastauksia tähän liberalismiin ongelmaan, mutta jakoivat sen

perustavat käsitykset. Näin moderni on synnyttänyt maailmanhistorian tyhimmän silvilisaation. Tätä ei kuitenkaan ylitetä yksinkertaisella paluulla vanhaan, vaan ainoastaan valikoivalla tiettyjen esimodernien arvojen uudelleen aktivoinnilla ja liittämällä postmoderniin maailmaan uudessa tilanteessa.

Poliittis-teoreettisessa manifestissaan benoistit esittävät oman poliittisen ajattelun ohjelmansa, jossa kaikki viime vuosikymmenien filosofiset kliseet on kerätty yhteen. Ohjelma haluaa kulkea universaalien ja partikulaaristen välissä ja on tietenkin moninaisuuden, singulaarisuuden, erojen, rakkauden, yhteisön, ystävyuden, politiikan ja ajallisuuden puolella universaalien teknistä homogenisaatiota ja totalitarismia vastaan. Jälleen on ylitettävä väärät dikotomiat subjektin ja objektin, ruumiin ja ajattelun, sielun ja hengen, olemuksen ja olemassaolon välillä. Benoisteille ihminen on avoin olento hyvän ja pahan, kauniin ja ruman tuolla puolen ja ihmisyyhteisö kreikkalaisittain konfliktin ja harmonian traaginen jännite. Maailman rikkaus on sen eroavassa moninaisuudessa ja multikulturalismissa; universalismi on vain tietyn entnosentrismin muita alistava naamio. Poliitikko on moninaisuuden ja päämäärien moneuden sija. Valtio taas on moneuden rajoittamista, aivan kuten markkinavalta on talouden ylikorostamisesta muiden arvojen sijaan. "Kosmos (*φύσις*) on tila, jossa oleminen ilmentää itseään, tila jossa totuus (*aletheia*) yhteisenä kuulumisena tähän kosmokseen tapahtuu. *Panta rhei* (Heraclitus): Avautuminen kaikelle on kaikessa."

Uusoikeisto on laatinut poliittiselle toiminnalle 13-koh-taisen manifestin. Sen otsikot kertovat hieman konkreetti-semmin tämän pelastusop-peja kritisoivan metapolitiikan pelastavasta ohjelmasta, jossa erojen puolustaminen yhdistyy paikallisten kulttuurien tukemiseen ja näin siirtolaisuuden vastustamiseen: 1. Välinpitämättömyyttä ja juu-rettomuutta vastaan, kirkkai-den ja vahvojen identiteettien puolesta. 2. Rasismia vastaan, oikeus eroihin. 3. Siirtolaisuutta vastaan, yhteistyön puolest-ta. 4. Seksimiä vastaan, suku-puolen tunnistamisen puolest-ta. 5. Utta luokkaa vastaan, autonomia alhaalta ylöspäin. 6. Jakobinismia vastaan, federaalisen Euroopan puolesta. 7. Depolitisaatiota vastaan, demokration vahvistamisen puolest-ta. 8. Tuotannollistamista vastaan, uusien työn muotojen puolesta. 9. Häikäilemätöntä nykyistä talouspolitiikkaa vastaan, kansalaisia palvelevan talouden puolesta. 10. Gigantismia vastaan, paikallisten yhteisöjen puolesta. 11. Megalopoliiksia vastaan, ihmisten kokoisten kaupunkien puolesta. 12. Rajoittamatonta teknologiaa vastaan, integraalisen ekologian puolesta. 13. Ajattelun vapauden ja ideoita koskevan keskustelun puolesta.

Näyttää kuin benoistit olisivat kaapanneet kaikki uusien poliittisten liikkeiden teemat itselleen, kääntäneet ne omiin tarkoituksiinsa ja luoneet niille vielä filosofisesti hyvin rakennetun perustan. Siirtolaisuuden vastustaminen onkin siirtolaisten puolustamista vastaan globaalia markkinataloutta, joka riistää heidän identiteettinsä ja tekee heistä juuretonta toisen luokan kansalaisia. Sukupuolierojen tunnustaminen merkitsee nai-

seuden oman kulttuurin tasa-arvoista tunnustamisesta ja niin edelleen. Kaikkien erojen ja multikulturalismin puolesta yksinkertaisesti vauhkoavien olisi-kin syytä tutustua Ranskan uusoikeiston teksteihin.

POSTMODERNI JUMALA

Kuvaavaa on, että kun perinteinen vasemmisto on jäänyt poliittisen teorian alueella benoistien keltasta ja keskitynyt syyttämään näitä piilofasisteiksi pyrkimättä esittämään argumentteja syytönsensä tueksi, niin pakana-benoisteille vastakkaisen poliittis-filosofisen ohjelman esittäjät tulevatkin kirkon piiristä. Juuri kun luulimme, että Jumala on lopullisesti kuollut, esiin on nousemassa uusi postmodernin Kristuksen pa-pisto. Itse asiassa tämän modernissa torjutun (uskonnon) paluu on ollut jo pitkään esillä ranskalaisessa filosofiassa. Michel Foucault esitti aikoinaan, kuinka ihminen oli ottanut Jumalan paikan modernilla ajalla. Tämä paikka oli vain Jumalan paikan jäännös ja jo häviämässä uuden ihmisen hahmon ylittävän muodon tieltä, niin kuin kahden vuoroveden välissä hiekkiaan piirretyt kasvat. Foucault ei kuitenkaan ajatellut, että tuo uusi muoto merkitsi vanhojen jumalten paluuta uusissa vaatteissa, kuten tässä suhteessa kenties parempana profeettana toiminut Max Weber asian esitti. Foucault etsi ihmisen hahmon ylittäviä uuden muodon siemeniä niistä aikakauden tieteellisistä diskursseista, kuten strukturalistisesta antropologiasta ja lingvistiikasta, jotka kyseenalaistivat ihmisen keskeisyyden merkityksen alkuperänä. Gilles Deleuze lisäsi tähän uudet informaatiotieteet.

Kuitenkin juuri antropologiassa oli jo 1800-luvulta lähtien alettu korostaa uskonnollisen merkityksen keskeytystä ihmisyyhteisölle. Itse asiassa olisi kenties yhtä väärin puhua uskonnosta torjutuna elementtinä modernissa kuin Foucault'n mukaan oli väärin pitää seksuaalisuutta torjuttuna viktoriaanisessa kulttuurissa. Siitä puhe mistä puute. Kuten Robert A. Nisbet aikoinaan muistutti, juuri moderni aika on ollut uskonnollisten kirjoitusten osalta kenties yksi kaikkein rikkaimmista historiassa ja juuri modernin maallistuneessa kulttuurissa pyhän käsitteestä tuli keskeinen näkökulma hahmottaa kaikkea ihmisen toimintaa. 1700-luvun valistus oli nähnyt uskonnon vain illuusiona, vanhana vaatteena, joka voidaan riisua pois, mutta modernille siitä tuli ihmisluonnon keskeinen elementti. Durkheimin sanoin: uskonnossa on jotakin ikuis-ta. Samoin siinä missä valistus halusi demytologisoida maailman, se lopulta päätyi myös demytologisomaan itsensä ja palaamaan myytin merkityksen tutkimukseen. Kun ranskalainen filosofia osoitti poststrukturalistisessa kriitikissään kaiken ajattelun onto-teologisen luonteen, niin pyrkimys on lopulta kääntynyt onto-teologian itsensä miettimiseen ja kenties myös siihen sopeutumiseen.

Kun Foucault oli analysoinut erilaisia valistuksen vallan moderneja rationalisaa-tion muotoja, hän päätyi itsekin miettimään kristillisten vallan muotojen vaikutusta modernin minän syntyyn. Nyt uusimmat Foucault-tulkinnat ovat kääntämässä näitä kristinusko-kriittisiä kirjoituksia kristinuskon positiiviseksi pohdinnaksi. Jopa pesun-

kestävänä ateistina pidetyn Deleuzen ajattelusta etsitään uskonnollisia yhteyksiä, ja on toki totta, että tämän kristinuskon nietzscheläisen kriitikon “älä tuomitse” -asenteessa on jotakin hyvin alkukristillistä. Aivan kuten Paavalia inhonnut Nietzsche on välillä paavaliakin paavalmppi. Hermeneutikko Gianni Vattimo on kääntänyt kristinuskon suuret dekonstruoijat, Nietzschen ja Heideggerin, kristinuskon maallistumisen sanoman viimeisiksi kantajiksi. Jacques Derrida kirjoittaa uskonnosta, Michel Henry lukee evankeliumeja ja vanha althusserilainen Alain Badiou kirjoittaa Paavalista. Erikseen on tietenkin vielä tunnustuksellisten kristittyjen kuten Paul Ricoeurin, Michel de Certeauin ja Jean-Luc Marionin ajattelu. *Le retour du religieux* -teema on ollut Ranskassa esillä jo 1970-luvun lopulta. Vuonna 1984 Alain Finkelkraut huomautti kuinka “tässä modernin toiveille hyvästejä jättävässä melankolisessa kulttuurissa alkaa spektakulaarinen uskonnollisten tunteiden renesanssi [...] Historia korvasi kerran Jumalaa, nyt Jumala on korvaamassa korvaajansa”. Simone de Beauvoir ihmetteli aikoinaan Sartren myöhäisvuosien ystäviä: kuinka entiset vallankumoukselliset kääntyivät Jumalan puoleen ja alkoivat opetella hepreaa.

Tämä uskonnon paluu näyttää kuitenkin olevan filosofista ja liittyvän järjen ja sanan (*logoksen*) ongelman filosofiseen pohdintaan löytäen uudestaan sen linkin, joka on aina yhdistänyt länsimaista filosofiaa ja uskontoa. Nietzsche jo totesi kristinuskon olevan platonismia rahvaalle, ja mitä muuta antiikin filosofiset liikkeet olivat kuin

intellektuaalis-uskonnollisia liikkeitä. Voitaisiin tietenkin sanoa, että näistä – kuten myös nykyfilosofian uskontoa koskevasta ajattelusta – puuttuu juuri niin sanottu “rahvaan” uskonnollisuus, siis juuri se uskonnon epä-intellektuaalisuus, sydämen ääni ja puhdas hurmahenki, jonka olemme myös tottuneet yhdistämään uskontoon ja jota oman aristokraattis-intellektuaalisen teologiansa rakentaneet uusplatonikot eivät voineet ymmärtää oppimattomissa alkukristityissä.

Tämä massauskonnon vaatimus toteutuu tietenkin viimeaikaisissa vaatimuksissa tehdä filosofiasta taas massaterapeutinen liike, joka tarjoaisi vastauksia elämän ahdistukseen, antaisi kärsimykselle merkityksen, mikä oli Nietzschen ja Weberin mukaan uskonnon perimmäinen merkitys. Sen sijaan mannermaisen filosofian pohdinnoissa uskonnosta ei ole tätä massaterapeutista merkitystä vaan enemmän kyse on aristokraattisesta intellektuaalisesta uskonnon käsitteystä. Filosofien uusi teologinen kiinnostus näyttää juontuvan enemmän filosofisista ongelmista ja siitä, ettei teologiaa ja metafysiikka voida noin vain ylittää tai että niiden ylittäminen on jälleen uutta teologiaa. Nietzscheläis-weberiläisen kuvion mukaan kuljetaan ikään kuin jälleen toiseen suuntaan, heilähän pelastususkonnot loivat rationaalisuuden, joka lopulta tuhosi itse uskonnon ja häivytti taian maailmasta. Järki syntyi uskosta tuhotakseen uskon ja synnyttäen nihilismin, nyt nihilistinen järki kääntyneenä itseensä kohtaa uudestaan uskonnollisen ongelman, josta se syntyi. Mutta jos mannermainen filosofia on viihtynyt skolastisesti

filosofis-uskonnollisen paradoksin ääressä ja sen oman itsensä koettelu, askeesi, on ollut enemmän maailman silleen jättävää passiivista askeesia kuin aktiivista askeesia, on teologian ja filosofian uuden yhdistämisen teema nyt löytänyt avoimesti kristillisen teologian puolesta liputtavan kehdon anglosaksisessa maailmassa ja John Milbankin johtamassa postmodernia Jumalaa juhlivassa radikaalin ortodoksian liikkeessä.

Kun benoistit korostavat “postmoderniin ajatteluun” liittyvää pakanallista puolta, niin Milbankin ympärille kerääntyneet ajattelijat hakevat yhteyksiä ranskalaisen ajattelun uuteen teologiseen käänteeseen ja korostavat “postmodernin ajattelun” teologisia yhteyksiä. He haluavat tehdä postmodernia teologiaa, joka ylittäisi Nietzschestä juontuvan postmodernin pakanallisuuden ja toimisi pikemminkin Euroopan kristilliseen perinteeseen sisältyvien mahdollisuuksien uudelleen herättäjänä. Milbankin mukaan moderni projekti on kuollut ja sen mukana kaikki universaaliin järkeen perustuvat ohjelmat, mutta juuri tässä tilanteessa avautuu mahdollisuus kristillisen teologian äänen uudelle kuulemiselle. Jos poststrukturalismi ja filosofian kielellinen käänne on osoittanut maailman perusteettomuuden, jossa kieli voi kääriytyä vain itsensä ympärille ilman transsendentin todellisuuden vaatimusta, voi myös teologinen sana perustaa itsensä vain oman uskon kielensä perustalle. Jos narratiivisuus, symbolismi ja allegoriat hallitsevat kaikkea ajattelua, riittää teologiallekin sen omat uskon narratiivit. Jos nykyajattelu taas korostaa sanan, symbolin ja

kielen etusijaa, ovat nämä keskeisiä juuri kristillisyydelle. Ei siis tarvitse riidellä siitä onko Jumala olemassa vai ei, riittää että kristinuskon traditio on olemassa. Milbankille postmoderni teologia voi alkaa vain kristillisten käytöjen esiin tuomisesta, sen Jumala ei ole enää ensiksi nähty Jumala vaan Jumala, jota ensiksi rukoiltiin, joka kuviteltiin ja joka inspiroi kristillistä elämäntapaa.

Mutta miksi sitten kristinusko? Eikö kyse ole vain yhdestä elämäntavasta muiden elämäntapojen joukossa? Milbank väittää kristinuskon sopivan juuri aikamme ajatteluun. "Kristillisyydestä voi tulla sisäisesti postmoderni tavalla, joka ei kenties sovi kaikille ideologioille ja uskonnoille." On mahdollista muodostaa totalisoivaa metafysiikkaa vastustava ja kaikkia kiinteitä olemuksia epäilevä kristillisuus. Koska kristillisuus uskoo luomiseen ei-mistä, se myöntää perustavan temporaalisuuden, tulemisen ensisijaisuuden ja yllättävän ilmaantumisen. Milbankin mukaan kristillisuus sopii erojen differentiaalisuuden virtaan. Mutta miksi sitten kristinusko enemmän kuin pakanallisuus? Siksi että kristinuskon hyveet ovat pakanahyveitä ja niiden väkivallan ontologiaa parempia. Siinä missä postmodernismin pakanallisuuden nihilistinen erojen leikki asetuu konfliktuaalisessa *agonisssa*, jossa voimakkain voittaa, kristillinen universalismi pyrkii pikemminkin sisällyttämään erot kuin hävittämään niitä kilpailussa. Kristityt voivat asua eri kaupungeissa, puhua eri kieliä, pelata eri kielilepejä ja kuitenkin kuulua Jumalan ikuisen kaupunkiin, jossa ihmiskunta lunastetaan kaikkine eroineen.

Benoistien argumentti käänetään ympäri: kristillisuus eikä pakanallisuus on avoin eroille, jotka se pyrkii harmonisoimaan, ei väkivalloin vaan Kristuksen yhteisessä ruumiissa. Tuo ruumis ei ole väkivalloin poissulkeva, vaan kristillisyyttä määrittää ennen kaikkea nomadisen ja avoimen yhteisön toive. Tämän yhteisön vertauskuva on musiikissa, jossa erilaiset variaatiot, erot ja keskeytykset muodostavat kauniin kappaleen ilman väkivallan tarvetta. Milbankin mukaan ainoastaan kristillisuus voi ajatella eroja ilman konflikteja. Jumala itsessään on harmoninen differentiaatio. Kun Derrida kirjoittaa, että oikeudenmukaisuus on se mitä ei voida dekonstruoida – siis dekonstruktio itse –, niin Milbank kirjoittaa, että kristillisuus on se mitä ei voida dekonstruoida. (Onko se siis dekonstruktio itse?)

Itse asiassa tässä on myös Milbankin ajattelun paradoksi. Toisaalta hän on esittänyt, että vain teologia, joka edustaa universaaliin pyrkivää totuutta (tosin samalla narratiivista ja aina tulkinnallista ja historiallista käytännöistä koostuvaa totuutta), voi tarjota vahvan vaihtoehdon modernin käytännöllisyyden (se tarjoaa käytännössä paremman elämän ja ratkaisun väkivallan ongelmaan ja sopii hyvin aikamme postmoderniin tilanteeseen), jota sen piti totuuden ortodoksiana kritisoida.

Siinä missä GRECE näkee kristinuskon pahan alkuna ja modernin nihilismin ja merkityksettömyyden kehtona, niin Milbankin ja hänen oppilaansa Catherine Pickstockin

perustama radikaalin ortodoksian liike näkee kristinuskon ainoana historiallisena vaihtoehtona väkivallalle tai nihilismille. Radikaali ortodoksia tulkitsee, että poststruktuurialismi on paljastanut ontologisen väkivallan, joka lepää kaikkien järjestelmien alla, mutta päätynyt itse vain sen oikeuttamiseen tai kulttuurimme nihilistisen lopun passiiviseen tarkasteluun. Kristinusko ei suinkaan ole pakanallisen ontologisen väkivallan jatkamista toisessa pehmeämmässä muodossa, kuten Nietzsche ja Foucault näyttävät oletavan. Kristinusko on sen sijaan ainoa länsimaisen perinteen tarjoama vaihtoehto pakanalliselle ontologisen väkivallan juhlinnalle. Nietzschen ja Foucault'n pastoraalivallan kritiikki perustuu siihen, että he ovat ontologisoineet pakanallisen väkivallan, ja tältä perustalta kristillisuus näyttää vain rakkauden naamioon puetulta vallankäytöltä. Nietzschen kritiikki kristinuskon *resentimenttiä* kohtaan on sitä paitsi Milbankin mukaan väärä: juuri Nietzschen valkoiset pedot, aristokraattiset soturit, edustavat resentmentin henkeä ja määrittävät itsensä vain negaatioina toisten suhteen ja toisten erilaisuuden kieltämisen ja alistamisen kautta. Milbankille herra ei ole puhtaan affirmaation vaan jo sosiaalisen resentmentin negatiivinen hahmo. Herra on se, joka haluaa sosiaalista tunnustamista, kristitty ei tällaista kaipaa. Toisin kuin Nietzsche ajatteli, kristitty ei määritä itseään negatiivisesti ja suhteessa herraan ("sinä olet paha, minä olen siis hyvä"), vaan positiivisesti suhteessa Jumalan äärettömään rakkauteen ja armoon. Kristityn rakkaus ei ole Jumalan

rakkauden negaatio vaan siitä epätäydellisestä osallinen (“pyrin hyvyyteen, joka on vain osa Jumalan ääretöntä hyvyyttä”). Kristillinen etiikka ei perustu toisten negaatioon vaan rakkauden affirmatioon. Milbankin tulkinnaissa Nietzsche kääntyy päällelleen: valkoinen peto on reaktiivinen ja kristitty lammas affirmatiivinen hahmo. Milbankin mukaan pakanallisen väkivaltaisen uhrauksen ja perustan kritiikki on keskeinen Augustinukselle. Milbank ja hänen ystävänsä eivät ylistä kirkkoinstituution sisältävää historiallista väkivaltaa vaan haluavat palata jälleen alkukristillisyyteen ja ensimmäisten kirkkoisien kirjoituksiin sisältyviin mahdollisuuksiin. Kirkko on kyllä syyllistynyt väkivaltaan, eron alistamiseen, mutta juuri matkiessaan liikaa pakanaivaltaa. Milbank onkin julistautunut “kriittiseksi postmoderniksi augustinuslaiseksi”. Tässä Lutherin eleen toistamisen yhteydessä onkin jo puhuttu liikkeestä, josta voi tulla suurin teologian uudistaja sitten Lutherin teesien. Kirkon sisällä Milbankin joukkoa on syytetty liiasta teoreettisuudesta ja filosofoinnista, ja institutionaalisella tasolla Milbankin vaikutus ei vielä näy, mutta sekä Walesin että Lontoon arkkipiispat, joista jommastakummasta näyttää tulevan anglosaksisen kirkon johtaja, ovat osoittaneet sympatiaa Milbankille.

Massiivisessa teoksessaan *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Routledge, 1990) joka on jo rantautunut Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan kurssikirjaksi, Milbank suorittaa koko modernin sosiologian, filosofian ja uskontotieteen (joka on virheellisesti tehnyt

teologiasta vain teologisesti käsitetyin immanentin yhteiskunnan funktion) teologisen dekonstruktion. Milbank siis suhtautuu myönteisesti niin sanottuihin poststrukturalistiin ajattelijoihin, mutta vetää heistä omat teologiset johtopäätöksensä antaen uuden sävyn viimeaikaisille uskontoa koskeville pohdintoille.

Kokoelmateoksissa *Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology* (toim. Phillip Bond, Routledge 1997) ja *The Postmodern God: A Theological Reader* (toim. Graham Ward, Blackwell publishers 1997) esimerkiksi Lacanin, Bataillen, Levinaksen, Girardin, Foucault’n, Derridan ja Kristevan artikkelit toimivat johdantona Milbankin koulukunnan postmoderniin teologiaan. Radikaalin ortodoksian edustajat haluavat kuitenkin tehdä siirtymän suhteessa ranskalaisajatteluun vahvemman teologian nimissä. Siinä missä heideggerilaisesti sävyttynyt Jean-Luc Marionin kristillisuus edellyttää vielä autonomisen ihmisen toiminnan alueen, joka on olemassa ennen jumalallisen armon lahjan vastaanottamisesta, Milbankille ihmisen maailma on alkuperältään aina jo armoalahjan piirissä. Armon sana tulee aina jo ennen materiaalista väkivaltaa ja ohjaa aina jo ihmisen käytöstä. Heideggerin ja Nietzschen sijaan Milbank lukee Hamannia, Herderiä ja Jacobia, jotka yhdistävät kielen ja kulttuurin analyysin kristillisiin edellytyksiin. Milbankin oppilas Catherine Pickstock on kirjoittanut muun muassa siitä, kuinka Platon dekonstruoit Derridan, ja teoksessaan *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy* (Blackwell publishers 1997) hän on halunnut osoittaa,

kuinka liturgia on yhteisen toiminnan kautta muodostuva merkityksellisen tiedon muoto.

Kun benoisteille moderni on kristillisten ajatusten maallistumista ja kristinusko itse jo ensimmäinen sekularisaation tuote, joka tuhoaa antiikin maallisen pyhyden ja johtaa moderniin immanenttiin nihilismiin, niin Milbankille juuri kristinusko tuottaa merkityksellisen maailman. Moderni ajattelu on kyllä myös Milbankille maallistunutta teologiaa, eikä hän vastusta sekulaaria. Hän ei vain usko, että sitä on todella olemassa. Kaikki maallistunutkin filosofia on teologian sisällä eikä pääse siitä ulos. Jos “postmodernistit” ovat osoittaneet teologiasta eroon pyrkivän filosofian teologisen jääntein, niin Milbank haluaa kohdata teologian ja filosofian yhteyden suoraan. Sekulaari on itsessään modernin luoma käsite ja moderni on pyrkinyt selittämään teologian sekulaarin järjen pohjalta, vaikka itse asiassa sekulaari filosofia on vain vastateologiaa tai riittämätöntä kristillistä teologiaa, joka on käsittänyt koko teologian väärin. Moderni sekulaari ei merkitse teologiasta vapautumista vaan siirtymää itse teologiassa, siirtymää, joka kuitenkin erottaa teologian etiikasta ja moraalista nihilistisen sekulaariteologian teknologiseksi vallaksi. Voitaisiin siis sanoa, että kristinusko on itsestään tietoisista teologiaa, kun taas moderni on tiedostamatonta teologiaa. Näin itse modernin teologinen kritiikki voitaisiin jopa nähdä valistuksellisenä toimintana, jossa tiedostamatonta tuodaan tietoisuuteen ja ennen kaikkea moraalisen tietoisuuden alle. Erityisesti politiikan ja talou-

den sekularisoituminen merkitsee niiden erottamista kaikesta etiikasta ja moraalista. Moderni politiikka onkin korvannut kristillisen osallisuuden teologian voluntaristisella subjektin tahdon väkivaltaisella teologialla, moraalisesti indifferentillä markkinoiden teologialla ja historiallisen yhteiskunnan sosio-teologialla. Sosiologia, taloustiede ja moderni filosofia ovat teologiaa ilman etiikkaa.

Kaikkein suurin katkos euroopalaisessa ajattelussa paikantuu Duns Scotukseen, joka ensi kertaa teki mahdolliseksi filosofian radikaalin erottamisen teologiasta. Sekulaari maailmankuva juontuu kerettiläisistä ja pakanalähteistä, ja kummallekin niistä maailma ilmenee perustavana konfliktina ja kaaoksena. Kerettiläisen version (politiikassa muun muassa Hobbes) mukaan tarvitaan laki rajamaan ihmisten konfliktia. Tämän version alkuperä on skolastiikan nominalismissa ja voluntarismissa. Pakanaversiossa (politiikassa muun muassa Machiavelli) keskittään käytännölliseen poliittiseen hallinnoimiseen välinpitämättömänä moraalille hyvälle ja pahalle. Tämän juuret ovat Kreikan ja Rooman pakanamyyteissä, jotka juhlivat oikeudenmukaisuuden sijaan kunniaa, kauneutta, voimaa ja voittoa vastustajasta. Tätä vastaan Milbank asettaa kristillisen ontologian, jossa kaaos ja väkivalta eivät ole metafysisessä perustassa vaan toissijaisia ilmiöitä. Ihmisen olemassaolon perustassa on harmoninen erojen sosiaalisuus. Luontoa ei tule ajatella erillään Jumalasta, vaan kaikki elämä on jo jumalallisen armon värittämää. Ihminen on alkuperältään sosiaalinen, mutta ei

pakanasosiaalinen vaan kristillis-sosiaalinen. Valitettavasti en ole tutustunut tätä esittelyä varten niin hyvin Milbankin ajatteluun, että osaisin sanoa, miten hän yhdistää tämän augustinuslaisuutensa. Itse kun olen aina nähnyt Augustinuksen perisynnin ajatuksen ja tämän riidan pelagialaisia vastaan juuri tällaisen luonnollisen armon vastaisina ja lähempänä Machiavellin tai Hobbesin ontologiaa. Syy voi tietysti olla joko omassa vajavaisessa Augustinuksen teologian tuntemisessäni tai uskon puutteessani. Jälkimmäinen onkin se todellinen ongelma tällaisten teologisten ohjelmien lukemisessa. Sillä vaikka ne kuinka viettelisivät ajattelua, on niissä kuitenkin aina jotakin puhtaan uskon vaativaa, joka Weberin sanoin vaatii lopulta ”intellektuaalista uhrausta”. Ja juuri kykenemättömyys tähän on meidän valituksen nihilismin lasten kohtalo, meidän jotka emme kykene uskomaan sen enempää uskontoihin kuin enää itse valitukseenkaan ja joille ainoa merkitys on merkityksettömyys itse. Siksi nihilismin edessä tehdyt erilaiset moraaliset ryhtiliikkeet – tehdään ne sitten pakanamoraalin sankarillisten hyveiden tai kristillisten armon hyveiden nimissä – tuntuvat lopulta tekopyhiltä. Tunne teko-pyhyydestä voi tosin taas olla vain maallistunut teologinen tunne, joka vaatii todellista merkitystä (mitä se ei löydä), eikä tyydy ainoastaan ritualisoituun ”ollaan kuin Jumala ei olisikaan kuolton”-merkitykseen.

Mutta palataksemme vielä Milbankin radikaalin ortodoksisen poliittiseen teologiaan, sen poliittinen sanoma yhtyy

myös eräänlaiseen sosiaalisen vastuun kristillisyyteen. Pääteoksensa luvussa ”For and Against Marx” Milbank muistuttaa, että ensimmäiset sosialistiset ajattelijat olivat kristillisiä ajattelijoita. Vaikka Marx pyrki kapitalismin sekulaarin logiikan (eli Milbankille sen teologian) analyysiin ja tarjosi lähtökohtia tämän kritiikkiin, niin perustavampi kapitalismin kritiikki voidaan rakentaa vain kristillis-republikaanis-sosialistiselle perustalle. Marxin virhe oli tehdä uskonnosta, kapitalismin kritiikin lähteestä, kritiikin kohde. Jotkut ovatkin sanoneet Milbankin ajavan eräänlaista liberaalisosialismia omituisessa ortodoksisen teologian kaavussa.

Olisiko siis Milbankista ajamaan legitimeettikriisistä kärsivälle hyvinvointivaltiolle uutta jumalallista oikeutusta? Hyvinvointivaltiotahan voidaan pitää eräänlaisena täysin maallistuneena valtiona, jossa valtio on ottanut huolehtiakseen myös niistä ihmisten ongelmista, jotka aikaisemmin oli jätetty Jumalan tai kirkon haltuun. Se, että Suomessakin ainoastaan kirkko on enää köyhien puolella ja piispat puhuvat sosiaalisesta vastuusta, näyttää taas kertovan enemmän hyvinvointivaltion lopullisesta kriisistä. Jos ainoastaan Jumala voi pelastaa hyvinvointivaltion, ei kenties pitäisi laskea liikaa sen varaan.

KAKSI ONTOLOGIAA

Max Weber totesi, että merkityksettömyyttä lietsovan rautahäkin, tehokkuusrationaliteetin hallitsemassa maailmassa, joka itse asiassa on pelastususkontojen luoman rationalisoitumisen maallistunut muoto, me näemme ar-

vojen alueella kenties vanhojen jumalien uuden taistelun uusissa vaatteissa. Tietysti voidaan kysyä, että jos nämä jumalat ovat menettäneet lumouksensa ja tulleet lähinnä postmodernin ihmisen vapaasti valikoitaviksi maailmankatsomuksiksi, niin mikä niiden todellinen voima on. Voivatko ne korvata kenties vielä perusteellisemmin lumouksensa menettäneet viime vuosisadan poliittiset ideologiat? Onko teollisen yhteiskunnan luokkajakoon perustuvan vasemmisto-oikeisto -jaon hiipuessä tilalle tulossa pakanajumalien ja monoteististen jumalien uusi poliittinen taisto? Tällainen näyttää jo ilmaantuneen eurooppalaiseen nykyfilosofiaan, joka on "värien" tunnustamisen sijaan jakautunut toisaalta pakanaperintöä, toisaalta juutalaista tai kristillistä perintöä tunnustaviin leireihin. Uusi filosofinen islamilaisuus ei sen sijaan näytä nostavan päätään, vaikka keskiajan arabifilosofien ajattelua onkin alettu affirmoida

uudelleen. Kenties tämä Euroopan vanha vihollinen on vielä liian elävä uskonto ja liian vähän länsimaalaistunut, rationalisoitunut uskonto, jonka kranaattituli ihmiskunnan yhteisiä kulttuuriaatteita vastaan on liikaa viimeaikaiselle, lopulta kuitenkin valistuksen perinnöstä nousvalle intellektuaaliselle uususkonnollisuudelle. Samoin buddhalaisuus, taolaisuus ja erilaiset itämaiset uskonnot näyttävät olevan intellektuaalisesti *passé* ja kuuluvat lähinnä lukiolaisten harrastuksiin. Ne kuuluivat aikaan, jolloin länsimainen kritiikki etsi vaihtoehtoja itsensä ulkopuolta, kun taas viimeaikainen intellektuaalinen liike on merkinnyt länsimaiden oman kulttuuriperinnön uudesta mieltämistä.

Mutta jos me ajatlemme länsimaista traditiota, eikö näissä uusissa ajattelun liikkeissä ole lopulta kyse itse länsimaisen kulttuurin perustavien jakojen ikuisesta paluusta aina uusissa vaatteissa? Eikö benoistien ja mil-

bankilaisten poliittisten kosmologioiden ero vastaa vanhaa eroa Hesiodoksen ja orfilaisen teologian välillä? Hesiodoksella maailman alkuperässä on konflikti ja riita, jonka Zeuksen suveriniteetti asettaa poliittiseen muotoon. Hesiodoksen teologia heijastaa pakanapolitiikan perustuksia. Orfilaisille maailman alkuperässä on harmoninen sosiaalinen yhteys, joka rikkoontuu privatisoitumisen kautta riidaksi ja konflikteiksi. Orfilainen teologia heijastaa kaupunkivaltion väkivaltaista perustaa kritisoi-vien uskonlahkojen perustuksia, lahkojen, joissa keksitään länsimainen sielu ja pyrkimys sen pelastamiseen. Läpi kulttuurimme nämä kaksi kosmologiaa ovat hallinneet kaikkea ajattelua ja politiikkaa, ja ne näyttävät hallitsevan tänään sekä *Telos*-lehden kiistoja että aikamme filosofiaa, joka on jälleen tullut tietoiseksi yhteydestään teologiaan.

Markku Koivusalo