

PLASTINEN OLEMUS:  
SATTUMA JA HEGELIN  
SPEKULATIIVINEN ESTETIIKKA

1. REFLEKTIOSTA SPEKULAATIOON

Mitä länsimaisen ajattelun perinteen ongelmallisuus sitten ikinä onkaan, siis nimitettiinpä sitä sitten idealismiksi, metafysiikaksi, onto-teologiaksi tai platonismiksi, voisi väittää, että kyse on ongelmasta suhteessa tapahtumiseen. Filosofiana ajattelu ei pysty kohtaamaan tapahtumaa, sitä että ilmaantuu uusi, toinen, lukematon ja ylimääräinen. Siksi filosofian perinne on aina eettis-poliittisissa hankaluuksissa. Jos politiikan minimaaliseksi määritelmäksi otetaan sen erottaminen laskeamisen, ymmärryksen ja terveen järjen piiristä, poliittisuus on ajattelulle mahdoton vaatimus. Koko filosofian perinteen ylittäminen ja taakseen jättäminen onkin siten jo vanha hanke. On tietenkin mahdollista jättää käsittäminen iloisesti taakseen, mutta sikäli kuin otetaan tehtäväksi, ei vain ymmärtää, vaan väittää jotakin, siis puhua totta ja tätä kautta kuvata merkityksellisen maailman totaliteetti, joudutaan välttämättä takaisin filosofian alueelle. Terve järki ja yksittäinen kokemus ovat siis tässä mielessä kovin vastus sekä filosofialle että politiikalle.

Näin filosofian perinne näyttää toisessa valossa, jossa se ei koskaan ole pyrkinyt mihinkään muuhun kuin sanoutumaan irti

filosofiasta yleisenä ymmärryksenä. Modernissa muodossaan tehtävässä on aina kyse historiallisesta ongelmasta. Jos totuuden diskurssi oli antiikissa vielä käsitettävissä niin, että se koskisi jokaista yksittäistä olevaa ja lopulta olevien kokonaisuutta ja tätä kautta ylintä olevaa, meille moderneille ongelma on toinen. Viimeistään Kantin jälkeisestä saksalaisesta idealismista alkaen haltuunotetuksi tulee koko tapahtuminen, siis ei vain ikään kuin yksittäisten olioiden ilmaantuminen, vaan myös tätä koskevat käsityksemme, kaikki mahdolliset asenteet tätä kohtaan. Meidän käsityksemme, siis perinne itse, palauttaa käsitteet jälleen ymmärryksen piiriin, tekee niistä tietoa ja ymmärrettävää perinnettä. Tätä ei voi enää kumota tarjoamalla toista tietoisuutta.

Kuten esimerkiksi Jacques Derrida on näyttänyt, ongelmanasettelu kiteytyy moderneihin ihmistieteisiin ja ihmisen hahmoon. Moderni aikakausi merkitsee sellaisen erityisen olennon ilmaantumista, jonka nimiin historiallinen tapahtuminen lasketaan. Varhaisessa tekstissään *Les fins de l'homme* Derrida selvittää, kuinka tämä filosofian modernin muodon ongelmallisuus on mahdollista avata päämäärän (*fin*) käsitteen kautta. Tietty käsitys päämäärästä on nimittäin ollut länsimaisen ajattelun perinteelle lähes ylitysepääsemättömän hankala asia. Päämäärän kaksoismerkitys, siis se, että

päämäärä tarkoittaa samalla kertaa liikkeen täydentymisen pistettä ja liikkeen loppua, on ollut perinnettä vainoava, sitä tiettyihin ratkaisuihin ajava tekijä. Ongelma ei kuitenkaan ole itse tässä perinnettä luonnehtivassa piirteessä vaan yrityksessä päästä siitä eroon.

Derrida ei siis suinkaan tarkoita, että kyse olisi perinteen virheestä: missään ei ole filosofian perinteen ulkopuolista ajattelua, jonka voisi aloittaa tämän ylitsepääsemättömän kynnyksen jälkeen. Derridan väite on nimittäin tarkalleen päinvastainen. Derridan tarkoituksena on sanoa, että taipumus ajatella päämäärää loppuna ei ole perinteen virhe, sillä tämä perustava sekaannus on muoto, jossa merkityksellinen maailma meille annetaan. Modernissa muodossaan maailma ja tieto siitä ovat mahdollisia vain sitä kautta, että tapahtuminen on mennyttä. Oliot ilmenevät ja niistä puhutaan suhteessa kokonaisuuteen, joka ei ole niiden tapahtumisen kokonaisuus.

Filosofian, sikäli kuin se on jotakin muuta kuin ymmärtämistä, täytyisi siten jo ennen alkuun pääsemistään huomata, että mahdollisuus puhua maailmasta edellyttää tämän perustavan väkivallan ja että itse asiassa filosofian tehtäväksi asetuu löytää maailmasta ja jokapäiväisestä kielestä sanat tälle virheelle ja väkivallalle. Sikäli kuin taka-askele ymmärrykseen kuitenkin tuottaa meidän maailmamme, filosofian tervejärkiseksi esteeksi asetuu kokemuksesta kiinni pitäminen, mikä tässä valistuksen jälktilassa ei voi olla mahdollinen mitenkään muuten kuin vetoamalla transsendentaaliseen subjektiin, ihmisen idean minimaaliseen muotoon. Oliot siis ovat suhteellisia poissaolevan äärettömän kautta. Yksittäinen olio on läsnä sen varassa, että yhtäältä sen ilmiö ja olemus erottuvat toisistaan ja toisaalta nämä kuitenkin periaatteessa voivat kohdata äärettömän tekijän transsendenttissa horisontissa. Koska asiat tapahtuvat, siis syntyvät, häviävät ja kääntyvät ympäri, siitä huolimatta, että asioiden ilmeneksen ehtona on niiden suhteellisuus, siis niiden jatkuva seuraaminen toisistaan, ajattelu pelastaa oman etusijansa juonen kautta. Näin

syntyy päämäärän ja lopun transsendentti ykseys, järki, historia – mikä nimi tälle ikinä annetaankaan. Samoin asettuu kaikissa eettis-poliittisissa seurauksissaan tietty ensisijainen oleva, jonka ominaisuudeksi järki liitetään ja jonka kyyvyksi historiallisen tapahtumisen aikaansaaminen lasketaan. Oleellista on, että tämän tervejärkisen maailman ehtona on filosofian palauttaminen ymmärrykseen – vastaavalla tavalla kuin politiikan palauttaminen laskemiseen.

Vaikkei tämä olekaan standarditulkinta, Derrida näyttäytyy tässä valossa ajattelijana, joka on äärimmäisen lähellä spekulatiivisen ajattelun keskeisintä perintöä, ”mikroskooppisen eron” päässä Hegelistä, kuten Derrida itsekin *Positioita*-haastattelussa sanoo. Derridan lukemisen sijaan kiinnostavampaa on kuitenkin tästä lähtökohdasta käsin avautuva Hegelin uudelleentulkinta. Vastaavalla tavalla kuin Derrida pitää filosofiaa kielen mahdollisuutena kääntyä itseään vastaan, Hegel pyrkii näyttämään, että spekulatio, vastakkaisena fenomenologian reflektiivisyydelle ja transsendentaalisuudelle, on mahdollisuus esittää ”käsitteen immanentti liike”, siis näyttää, kuinka tietty tekijä tuottaa sekä merkityksellisen maailmamme kovat faktat että meidän suhteemme niihin ja kuinka tämä tekijä ei ole missään muualla kuin tämän maailman historiallisessa tapahtumisessa. Siksi ei ole sattumaa, että Hegelin nimiin lasketaan tapahtumisen palauttaminen ymmärrykseen historiallisuuden kautta, mikä saadaan aikaan rinnastamalla Hegelin käsite, siis maailman tapahtuminen ja mielekkyys, suoraan antropologisesti ja fenomenologisesti ihmiseen. Näin Hegelistä saadaan osa filosofian humanistista perinnettä, väline asioiden jäännöksettömään ymmärtämiseen historiallisina suhteellisuuksina. Ymmärryksen suunnasta näyttäisi siis siltä, että Hegel vihdoinkin onnistuu osoittamaan, kuinka asiat todella käyvät lopulta järkeen.

Toisenlaisia luentoja on kuitenkin esitetty. Esimerkiksi ranskalainen Catherine Malabou on näyttänyt, kuinka Hegel itse on kaikkialla

vastaan tällaista ajattelun kantilaista lähtökoh-  
taa. Malaboun mukaan kiinnostavampaa olisi-  
kin näyttää, kuinka juuri Hegel on tapahtumi-  
sen ajattelija ja kuinka Hegelin kautta avautuu  
ajattelun mahdollisuus ”nähdä se mikä tulee”.<sup>1</sup>  
Näin tulee mahdolliseksi väittää, että radikaali-  
sti spekulatiivisena Hegelin ajattelulla ei itse  
asiassa ole mitään tekemistä sellaisen teleologi-  
an ja historiallisen tietoisuuden kanssa, jot-  
ka idealistina, rationalistina ja historian lopun  
ajattelijana nähtyyn Hegeliin on liitetty.

Tämän vuoksi täytyykin kysyä uudelleen  
sitä, mihin Hegel itse asiassa sijoittaa objek-  
tiivisen piirin ylittymisen. Jos spekulatiivinen  
Hegel ei ajattelekaan kaiken objektiivisen ta-  
pahtuvan aina järjen ja historian teleologisessa  
horisontissa, niin kuinka objektiivisen ja abso-  
luuttisen, kovien faktojen ja totuuden diskurs-  
sien ero on ymmärrettävä? Hegelin vastaus on  
selvä: käsitteellinen siirtymä objektiivisesta  
absoluuttiseen tapahtuu taiteessa. Taide on  
se käsitteellinen siirtymä, jonka kohdalla ab-  
soluuttinen alkaa ja objektiivinen teoreettis-  
käytännöllinen piiri ylittyy. Tämän takia He-  
gelin estetiikka ja sen vastaanotto ovat kaiken  
pahan alku ja juuri. Se että tunnetun ja yleisen  
tulkinnan mukaan taide on Hegelille ”men-  
neisyyden asia”, sopii täydellisesti tarpeeseen  
nähdä tapahtuminen lopussaan: siinä missä  
rationaalinen historia tekee ymmärrettäväksi  
minkä tahansa ilmiön ja oikeuttaa ylimääräise-  
nä ja toisena ilmenevän tuhoamisen, estetiikan  
tiede tuottaa mahdollisuuden hallita sitä, mikä  
uhkaa jäädä pelkästään aistien asiaksi. Valis-  
tuksen jälktilassa väkivalta ottaa viattomalta  
näyttävän muodon: asiat joko käyvät järkeen  
tai sitten ne ovat taidetta.

## 2. KOKEMUKSEN LOPPU

Aivan viime vuosina on keskusteltu paljon  
spekulaation paluusta. Tässä voi mainita en-  
sinnäkin Slavoj Žižekin uuden ”hirviömäisen  
hegeliläisyyden”, kuten hän itse on sanonut, ja

toiseksi varsinaisen spekulatiivisen materia-  
lismien nimikkeen alla kehittyvän laajan kes-  
kusteluiden joukon. Hyvin erilaisista lähtö-  
kohdista ja hyvin erilaisin termein on päädytty  
tarkastelemaan sellaisia ontologisesti perusta-  
via tekijöitä, joiden suhde päämäärään, niiden  
olemuksen täydentymiseen ja loppuun, olisi  
toinen kuin metafysiikan perinteessä. Voisi  
kuitenkin väittää, että näiden uusien speku-  
latiivisten projektien varsinainen ydin on sama  
kuin jälki-fenomenologiseksi tulkitun Der-  
ridankin: jotta ajattelu voisi päästä alkuun,  
täytyisi päästä eroon, ei niinkään perinnettä  
vaivaavasta virheestä, vaan nimenomaan juu-  
ri filosofian perinteen lopun ajatuksesta sekä  
toisen, uuden ja vallankumouksen jälkeisen  
ajattelun mahdollisuuden etsimisestä.

Yhtälailla Hegelin spekulatiivisen ajatte-  
lun kuin spekulaation uusien muotojenkin  
lähtökohtana on se, että lopun ja päämäärän  
ykseys on mahdoton aivan erityisessä mieles-  
sä. Tämä mahdottomuus muodostuu kahden  
momentin kautta. Ensinnäkään tämä ykseys ei  
sellaisenaan voi tulla tiedon kohteeksi. Tämä  
tarkoittaa sekä yksinkertaisen empiriisen että  
historiallisen tietoisuuden kieltoa, siis olion  
olemuksen tavoittamattomuutta yksittäisen  
tietoisuuden tai tiedon ylipäätään kannalta.  
Toiseksi spekulatiivisen ajattelun lähtökoh-  
tana olevaa mahdottomuutta luonnehtii se,  
että tämä mahdottomuus on silti aina ikään  
kuin aistimellisen annettuuden puolella. Mah-  
dottomuuden ja tavoittamattomuuden edessä  
epäröinti on nimenomaan äärellisen ajattelun  
hankaluutta. Tämä tarkoittaa sitä, että speku-  
latiivisesta näkökulmasta lopun ja päämäärän  
ykseys on aina jo ollut täällä. Absoluutti ei sik-  
si ole ajattelun palkinto tai harvoille näyttäy-  
tyvä totuus vaan se välitön tässä-ja-nyt, joka  
tekeytyy ikään kuin vain objektiksi muiden  
objektien joukossa.

Sikäli kuin spekulaatio joutuu selvittämään  
välejäan ikuisesti suhteessa Kantiin, ja siten  
samalla meidän tervejärkisen kokemuksemme  
kanssa, kyse on siitä, että edellisistä askelista  
ensimmäisen näyttää jo Kant ja jokapäiväinen

kokemus sellaisenaan. Jo Kant osoittaa, että olion olemus ei ole oliossa itsessään, sikäli kuin se on yksittäisen kokemuksen kohteena, siis tiedon subjektin objektina. Kantin keskeinen väite on se, että meidän kokemuksemme mahdollistaa tietty tekijä, joka toisin kuin vanhassa metafysiikassa ei koskaan ole tiedon kohde ja joka tästä huolimatta tai pikemminkin juuri siksi on filosofian kohde. Meidän kokemuksemme viittaa mahdolluuteen. Aistimellisen tuonpuoleinen ehdollistaa aistimellisesti annetun. Meidän tervejärkisyyttämme kantaa siis jokin ymmärryksen ylittävä. Kantin ajattelu ei kuitenkaan koskaan ole luettavissa yksinkertaisesti metafysiikkana. Meidän ”kaikkien mahdollisten kokemustemme totaliteetti”, kuten Kant määrittää kolmannessa kritiikissään kokemuksellisen luonnon takaisen ”raa’an luonnon”, on kyllä koko filosofian päämäärä, mutta tällä ykseydellä ei ole minkäänlaista olemassaoloa ja määrittämyisyyttä, joka mahdollistaisi sen tulemisen tiedon kohteeksi. Järjen ideana tämä ykseys taas on kyllä ajattelun kohde, mutta tiedon ja ymmärryksen kohteena siltä puuttuu määritelmällisesti kokonaan aistimellisesti annettu elementti.

Juuri tästä syystä Hegel pilkkaa Kantia lakkaamatta. Hegelin spekulatiivisesta näkökulmasta Kant tahtoo aina sanoa jotakin muuta kuin mitä sanoo eikä lopulta onnistu saamaan aikaan eroa, joka merkitsisi filosofian esityksen etäisyyden siitä itsestään. Kant kyllä päätyy tarkastelemaan ”asioiden itsensä sijaan vain kielenkäyttötapoja”, kuten hän *Prolegomenassa* selvittää, mutta taipuu aina ongelmallisiin ratkaisuihin. Kant nimittäin etsii ratkaisua symbolisesta esityksestä, mikä Hegelin mukaan on pelkkää kaunosieluista ajanhukkaa, tai kuten hän *Logiikan tieteesä* kirjoittaa, ”koska ihmisellä olisi kielessä väline järjelle ominaisen merkitsemiseen, on joutava päänäpistö etsiä epätäydellisempiä esitystapoja ja näin rasittaa itseään”.<sup>2</sup> Hegelin mukaan merkin muodostava kahden heterogeenisen synteesi on aina symbolin aistimelliseen samankaltaisuuteen perustuvaa viittaussuhdetta vapaampi. Speku-

latiivisesta lähtökohdasta käsin Kantin ajattelu vaikuttaa kaunosielun traagiselta epäonnelta. Kant siis kyllä panee merkille päämäärän ja lopun välisen murtuman, mutta tahtoo silti ajatella niitä tässä ja nyt. Kantin ajattelun symbolisuus, läpi tuotannon toistuvat symboliset ”ikään kuin” -rakenteet ja lopulta taideteos symbolina sellaisenaan, lepäävät sen oletuksen varassa, että totuus on intuitiivinen negatiivisesti, olemalla poissaoleva.

Spekulatiivisuuden toinen askel onkin siksi hankalampi. Vaikeutena on se, että vaadittava ele käy vasten kokemuksen tervejärkisyyttä. Kantin spekulatiivisuus on nimittäin mahdollista, ja näin on perinteessä usein tehtykin, kääntää takaisin terveen järjen piiriin oletamalla yksinkertaisesti, että hänen ajattelunsa arkkitehtuurista puuttuu historia. Ajatuksena on tällöin se, että kantilaisen idean ääretön lähestyttävyyys on tulkittavissa ja täytyy tulkitella ajallisena. Perinteinen filosofian historian oppikirjajatkumo syntyy siten, että selvitetään, kuinka Hegel tekee tämän lisäyksen, siis kuinka Hegel on se perinteen hahmo, joka lisää ontologisesti merkitsevän historian ajatteluun. Näin Hegelin henki tulee käsitetyksi historialliseksi tietoisuudeksi, äärettömäksi subjektiksi, joka äärellisen tiedon subjektin lohdutukseksi on paradoksaalisesti yhä, äärettömydestään huolimatta, homogeeninen äärellisen kanssa. Näin asiat ovat yhä yksinkertaisia ja kirjaimellisesti käyvät järkeen. Hegelin määrittämä absoluuttinen tietäminen käsitetään yhä representationaliseksi tiedoksi, nyt vain äärettömän subjektin piirissä. Äärettömän subjektin tieto muodostaa äärellisen tiedon horisontin. Se on yksittäisten tietoisuuksien ruumiillistaman tietämisen ykseys historian kokonaisuutena ja suuntana, järkenä.

Tässä Derridan merkille panema päämäärän ja lopun yhteenkietoutuneisuus on vaikeimmillaan. Se koskee tätä vallitsevaa ja tervejärkistä kantilaisuutta hegeliläisen lisäyksen jälkeen. Kuten jo sanottua, Derridan väite ei ole vain se, että perinne olisi tässä salatussa kantilaisuudessaan jonkin virheen lamautta-

ma. Derridan tarkoituksena ei ole sanoa, että se ajattelun muoto, jonka Kant saa aikaan korostamalla läsnäolon murtumaa, merkkiä aistimellisen tuonpuoleisesta, ja jonka kantilainen Hegel sovittaa historiallisuuden kautta, olisi ylitettävissä. Derridan varhaistuotannostaan saakka korostama väite on, että metafysiikka on merkityksellisen maailman muoto. Kaikki, jos tällainen ilmaus sallitaan, viittaa kohti läsnäoloa. Niin merkityksellisen maailman kuin yksittäisen tietoisuudenkin ykseys, siis käsittämisen mieli, on suuntautunut kohti täyttää läsnäoloa. Mieli on jokapäiväinen, kuten Derrida esimerkiksi tekstissään *Ousia et grammè* kirjoittaa.<sup>3</sup>

Oleellista on se, että metafysiikassa ei ole kyse niinkään yksittäisistä objekteista, siitä että luonnolliseen asenteeseen langenneina uskoisimme tavoittavamme olion tässä ja nyt. Derridalle metafysiikka on aina Kantin jälkeistä metafysiikkaa. Tässä mielessä me emme koskaan odota yksittäisen olion läsnäoloa. Sen sijaan luotamme, juuri siksi että kokemuksemme pysyy koossa tämän luoton varassa, siihen, että yksittäiset vaikutelmamme, meidän aistimme kuuluvat kokonaisuuteen jossakin sellaisessa merkityksessä, jossa tämä kokonaisuus nimenomaan ei ole paikalla. Näin purkamisen kohteena on juuri tämä poissaoleva ykseys, järjen negatiivisuus, jota voisi sanoa myös kielen ykseydeksi, siksi mikä on poissa, kun luulemme vain ilmaisevamme välittömästi havaitun.

Hegel ja Derrida ovatkin lähellä toisiaan siksi, että heille asioiden läsnäolon tuottava ääretön tekijä on edessämme jokaisessa aistimellisesti annettussa äärellisessä kohteessa. Kyse on immanentista ajattelusta siinä mielessä, että asiat eivät viittaa mihinkään aistimellisen annettuutensa takana. Jokapäiväinen kieli on immanentti, Hegelin sanoin ”verkko”, joka ei kanna siksi, että se todella olisi kiinni jossakin, vaan siksi, että sen tietyt pisteet onnistuvat perustavan illuusion kautta viittamaan koko verkkoon. Kielen verkossa, kuten Hegel kirjoittaa ”tietyt solmut ovat toisia vahvempia”, vain siksi että ne tiivistävät itseensä

verkon kokonaisuudessaan.<sup>4</sup> Siksi filosofian työn on tapahduttava tämän verkon sisällä: kielen metafysiset lyhenteet ovat samalla kertaa filosofian mahdollisuus. Ne ovat spekulatiivisia sanoja, jotka Hegelin mukaan ovat onnekkaita sattumia ja jotka näin ”ilahduttavat ajattelua”.<sup>5</sup>

### 3. SPEKULATIIVINEN LUONTO

Kuten tunnettua, ideologian moderni muoto on mutkikas: ideologiaa ei ole väärä tietoisuus vaan kokemuksemme kannalta konstitutiivinen taipumus vältellä sitä tosiasiaa, että nimenomaan oikea tietoisuus uhkaa äärellistä tietoisuuttamme kaikkialla ja ”kummittelee”, kuten Derrida kirjoittaa.<sup>6</sup> Vaikka kyse ei olekaan väärästä tiedosta, ideologian ytimenä on tietty väärintunnistus, joka liittyy tiedon ja objektiivisuuden rajaan: me tahtoisimme uskoa, että se, mikä pelkästään on, siis se, minkä ainoana määrittymisenä on pelkkä ”että se on”, ei olisi mitään. Tämä ei-mikään nimittäin täydentäisi äärellisen ja tervejärkisen maailman. Se tarjoaisi metafysiikan sulkeuman todistaessaan yhtä aikaa sen, että aistimellisen annettuuden tuolla puolen on jotakin ja että tuo tuonpuoleinen on yhä tiedon piirissä, siis tiedon subjektin hallinnassa – juuri siksi että se on tiedon negaatio.

Metafysiikkaa modernissa mielessä ei siis tästä näkökulmasta ole mikään luottamus yksittäisten olioiden läsnäoloon vaan pikemminkin kantilainen, ei-spekulatiivinen käsitys äärellisyydestä. Kantilaisuus ei tarkoita niinkään sitä, että pidetään transsendenssi auki, vaan kierosti päinvastoin, että kieltäydytään myöntämästä sitä tosiasiaa, että valistuksen tässä vaiheessa ”taivas on laskeutunut maanpäälle” jo ajat sitten, kuten Hegel *Hengen fenomenologiasa* kirjoittaa. Jos kantilainen äärellisyys on siten sitä, että ymmärryksen kokonaisuus hyväksytään ymmärryksen ylittäväksi ja kielletään sen objektiivisuus, spekulatiivinen äärellisyys olisi

sitä, että hyväksytään kokemuksen kokonaisuus kokemuksen ylittäväksi ja myönnetään tämä mahdollon nimenomaan objektiivisena. Spekulaatiivisesta näkökulmasta kokemuksen perustavaa eroa pitävät siis yllä tietyt ylevät objektit, tietyt esitykset, joiden merkityksenä on pelkästään niiden faktisuus. Ne ovat faktisiteettina pelkästään sitä, että ne ovat. Tällä tavoin merkityksellinen maailma ei ole stabiili siksi, että ajattelisimme vain yksinkertaisesti sen näyttäytyvän meille kaikessa täyteydessään, vaan siksi, että emme tahdo nähdä sen mahdollistavan tekijän olevan myös objekti ja osa merkityksellistä maailmaa itseään.

*Logiikan tiede* on tämän itse-reflektiivisen tekijän esitys. Hegelin mukaan tämän reflektiivisen perustan olemus on looginen, mutta kysymystä siitä, mikä on tämän itse-reflektiivisen tekijän ilmiö, mitkä merkityksellisen maailman merkitsijät toimivat tällä tavalla, täytyy tarkastella reaalifilosofian osana. Systemaattisesti, mikä Hegelin tapauksessa on sama asia kuin tekstuaalisesti, kyse on taiteena ja uskontona tapahtuvasta siirtymästä absoluuttisen hengen piiriin. Kyseistä siirtymää luonnehti kaksi piirrettä. Ensinnäkin Hegel jäsentää absoluuttisen hengen ehdoksi objektiivisen hengen käsitteellisen tuhoutumisen. Kuten tunnettua, totuus nousee objektiivisen hengen, siis valtion ja maailmanhistorian raunioista tietoisuutena siitä, mikä muuttuu, syntyy, häviää ja kiertää objektiivisen piirin ulkopuolella. Toiseksi Hegelin mukaan siirtymä objektiivisuudesta absoluuttiseen tapahtuu siirtymänä taiteen piiriin. Taide on absoluuttisen hengen ensimmäinen muoto.

Tässä Hegel ei ole niin tervejärkinen kuin olisi miellyttävää olettaa. Hegelin väite ei nimittäin ole se, että termit vain systemaattisesti ja toinen toisensa jälkeen tulisivat ylitetyiksi ja lopulta löytyisi niistä ylin. Tämä pitää paikkansa kokemuksen piirissä, mutta jo suoraviivainenkin luenta näyttää nopeasti, että Hegelille jokainen käsitteellinen liike toimii aina yhtälailla myös toiseen suuntaan: jokainen momentti tuhoaa vuorollaan edellisen momentin muodon.

Kyse ei ole vain siitä, että määritykset seuraavat toisiaan, vaan siitä että myös määrittymisen muoto vaihtuu. Hegelin logiikan ydin, jos tällä tarkoitetaan sitä, mitä Hegelin logiikka sanoo asioiden olemuksesta, on sen jälkikäätisyydessä. Asiat siis määrittyvät olemuksellisesti niin, että kunkin määrittymisen totuus on niiden oleminen menneenä. Käsitteellisesti määritykset johtuvat toisistaan immanentisti kehittymällä, mutta tämä filosofian tieteen piirissä voimassa oleva ja siis käsitteen näkökulmalle näyttäytyvä tosiasia ei kokemuksen ja tietoisuuden kannalta merkitse lainkaan samaa. Kokemuksen kannalta tämä jälkikäätisyys ei tarkoita sitä, että asioiden totuus tulisi mahdolliseksi vasta niiden tapahtumisen jälkeen. Tämä on loogisesti totta, mutta kokemuksellisesti asia ei ole näin – vaikka terveen järjen mukaan muuta vaihtoehtoa ei olisikaan.

Tässä kantilaisen metafysiikan ja tervejärkisyyden yhteisessä ytimessä on ristiriita. Yhtäältä meidän ainoa tapamme käsittää representaatioiden syntyminen on niiden ajallinen johtuminen menneisyydestä. Juuri kuten Kant kokemuksen ehtoja määrittäessään toteaa, kokemuksen ajallinen ja tilallinen jatkuvuus ei ole mikään meidän ulkopuolisen empiirisen luonnon tosiasia vaan meidän kokemuksemme ehto.

Toisaalta juuri se, että objektiivisesta tulee Kantin kohdalla subjektin ytimessä tuotettava, tuo mukanaan subjektin vapauden ongelman uudessa sietämättömässä muodossa. Kun ennen Kantia ja valistuksen projektin päättymistä umpikujaansa jumalalla ja vapaudella oli vielä tietyt ilmenemismuotonsa, Kantin jälkeen totaLiteetti näyttää pelkkänä puhtaana tilana, filosofian tyhjiönä. Kant selvittää jo ensimmäisessä kritiikissään, kuinka vapauden ilmiö on kriittisen filosofian näkökulmasta kokonaan mahdollon. Tämä ei Kantia edeltävän ajattelun kohdalla olisi ollut ongelma eikä mikään. Niin kauan kuin vapaudella on mikä tahansa muoto, olipa se sitten *polis* ja jumalat, seurakunta ja jumala tai tiede ja järjen valtakunta, hengellä on objektiivisen piiristä vapauttava transsen-

denssi auki. Kantin kohdalla tapahtuva liike on kuitenkin se, että tämä vapaus kääntyy pelkäksi ajattelun vapaudeksi, ihmisluonnoksi. Se on joko arvostelemisen vapautta vailla aistimellista intressiä tai moraalisena toiminnan vapautta vailla esitettävissä olevaa lakia. Kantilaista projektia leimaakin sovitamaton eronteko. Spekulatiivinen Kant tulee kyllä liikuneeksi toiseen suuntaan päätyessään puhumaan symbolismista tai esimerkiksi ylevästä kuten kolmannessa kritiikissä käy. Kantin ajattelun ei-spekulatiivisella ja tervejärkisellä puolella kriittinen projekti kuitenkin täydentää valistuksen kehityksen, jonka tuloksena on Hegelin sanoin tilanne, jossa ”synkeä henki” jää suremaan vapautensa menetystä.

Spekulatiivisen ajattelun näkökulmasta Kantin ristiriita on siinä, että samalla kun äärellisen subjektin kokemus määrittäytyä ajallistilalliseksi jatkuvuudeksi, siitä, mikä ylittää kokemuksen, tulee universaalinen kokemuksen aluetta, periaatteellista subjektiivisuutta. Ihmisen vapaudesta, määrittymisen tason tuonpuoleisesta, tulee asioiden johtumista toisistaan periaatteellisesti. Tässä kiteytyy Kantin ja valistuksen järjen ristiriita. Koska Kant pelkää kuollakseen subjektiivisen järjen ulkopuolista aktiivisuutta, asioiden johtuminen toisistaan tiedon ja ymmärryksen piiriin ulkopuolella ei voi välttää tulemasta tulkituksi, täysin vastoin Kantin omaa ajatusta, mekaniikaksi, siis ymmärryksen äärellisten lakien mukaiseksi liikkeeksi. Hegel huomaakin, että tämä newtonilainen universaali subjektin tuolla puolen on täysin sietämätön utilitaristinen tila, jonka välttämätön historiallinen seuraus on terrori. Immanentin kehityksen puitteissa tämän seurauksena on, Hegelin termein, absoluuttinen negatiivisuuden realisoituminen.

Kantin äärellinen ajattelu – samoin kuin meidän tervejärkinen merkityksellinen maailmamme – kuitenkin löytää oljenkorren. Halutessaan olla vapaa, eikä siis mekaaniseksi ulkopuolelta määrätty, ja samalla tietäessään valistuksen surumielisen tuloksen, siis sen että kokemuksen ulkopuolella on sittenkin

jotakin, ratkaisuksi kelpaa vain tekijä, joka on yhtä aikaa sekä mahdoton että mahdollinen, kokemuksen ylittävä, mutta silti periaatteessa koettavissa. Äärellinen ajattelu tarvitsee itsensä ulkopuolisen harmonian omana loppunaan. Se tarvitsee piiriin, johon se hajoaa. Tämän ratkaisun Kant ja me kantilaisina näemme luonnossa.

Tässä mielessä kantilaisuutta, siis sekä meidän tervejärkisyytemme että tervejärkisen filosofian onnettomuutta, on kahden luonnosta sekoittaminen. Samalla kun luonnosta tulee Kantin kohdalla lainalainen luonto, subjekti menettää totaalisen objektin kohtaamisen paikan. Niin kauan kuin luonnossa vielä ikään kuin on esillä voimia, subjekti voi nauttia niiden läsnäolosta. Kun valistus puhdistaa tämän prosessuaalisuuden pelkästään valmiiksi, luoduksi luonnoksi, ja samalla kuitenkin tahtoo säilyttää subjektin vapauden, kokemuksen luonnosta tuolle puolen tarvitaan toinen luonto. Valistuksen jälkkitilassa ainoa mahdollinen tervejärkinen metafyyminen ratkaisu on sekoittaa nämä kaksi luontoa keskenään.

Valistus tekee absoluuttisen ilmaantumisen mahdottomaksi, mutta ennen kuin jälkikantilainen ajattelu saa saksalaisen idealismin termit poikkeamaan spekulatiiviseen suuntaan, on tarjolla ratkaisu, joka kehittyy uudelta ajalta lähtien tieteen ja filosofian itsensä sisällä. Tervejärkinen kantilaisuus ja meidän kokemuksemme tarvitsevat luonnosta, siis lainlainmukaisuuden, ja tämän perinne keksii estetiikan muodossa. Äärellisen ymmärryksen yhä mekaanisemmaksi ja pirstaleisemmaksi käyvän luonnosta sisään rakentuu kaunis luonto. Tietyissä objekteissa näyttäytyy faktisiteetti, fantastinen mahdollisuus nähdä asia niin kuin se on. Tämä harmoninen näky ei valitettavasti rajoitu vain luonnosta kohteisiin vaan laajenee myös muualle.

#### 4. HEGELIN EPÄILYS

Hegelille kaunis, sikäli kuin sen pitää olla filosofian tarkasteltavana, on tunnetusti hengen tuote. Kaunis ei kuulu luontoon, ei siksi, että luonnossa ei olisi koettavissa kauneutta, vaan päinvastoin siksi, että luonto on Hegelille se, mikä näyttyy hengelle säännönmukaisena. Väite ei siis ole se, että Hegel ikään kuin vain arvostaisi yksinkertaisesti inhimillistä kultuuria enemmän kuin luontoa, vaan että sikäli kuin kaunis on totuuden kannalta relevantti, se on ajateltava hengen tuotteeksi. Luonnossa olevan kaunis on jotakin muuta. Tunnetulla tavalla taivaan tähdissä ja kaikessa muussakin, mitä Kant puolestaan aina jaksaa ihmetellä, kuten moraali-laissa, ei ole Hegelille mitään kiinnostavaa. Tällainen ikään kuin luonnollinen lainmukaisuus ilmenee vain äärelliselle subjektille. Tieteelle kaikki lainmukaisuus on hengen omaa lainmukaisuutta. Siksi Hegelin luonnossa ei ole mitään ihmeteltävää.

Miten filosofia sitten kohtaa kauniin ilmiön? Tunnetulla tavalla Hegel siis tahtoo osoittaa, että estetiikka on hengen tuotteiden tiede. Kaunis ei kuulu luontoon. Hegelin väite on se, että jos kaunista tarkastellaan luonnon oliossa, kauniista tulee nimenomaan tätä kautta suhteellinen, toisin kuin äärellinen ajattelu itse yrittää väittää. Luonnonolion kauneus on äärelliselle ajattelulle vain todistus ykseydestä, joka on kyllä sen saavuttamattomissa, mutta silti ikuisesti lähestyttävissä oleva päämäärä. Äärellinen ajattelu ei pysty ikinä myöntämään sitä tosiasiaa, että totuuden ilmiön takana ei ole mitään, että taide on pelkkää pintaa ja harhavaikutusta.

*Estetiikan luentojen* johdannossa Hegel etenee ottamalla esiin kaksi mahdollista vastaväitettä.

Ensimmäinen epäily koskee taiteen mahdollisuutta olla ylipäätään tieteen kohde. Jos kerran kauneus on vielä kantilaista luonnonkauneuttakin vapaampaa, niin miten taide sitten voi olla tieteen kohde? Ja jos taas se kä-

sitetään pelkäksi vapaudeksi säännöistä, ikään kuin käsitteen työn yhden tekeväksi kääntöpuoleksi, onko sillä mitään arvoa, mitään merkitystä? Taide vaikuttaa mahdolliselta myös jonkin päämäärän saavuttamisen välineenä, kuten esimerkiksi esteettisen kasvatuksen ajatuksessa, koska, kuten Hegel kirjoittaa:

Mitä välineen muotoon tulee, haittapuolena näyttää olevan se, että kun taide todella alituu palvelemaan vakavampia päämääriä ja saa aikaan vakavampia vaikutuksia, se käyttää välineenään *harhavaikutusta*. Kauniin elämä on nimittäin elämää *näennäisydessä*.<sup>7</sup>

Hegelin toinen epäily koskee sitä, kuinka taide voi olla filosofiankaan kohde. Vaikka taidetta ei pitäisikään hyväksyä objektiivisen tieteen kohteeksi, voisi silti olla mahdollista tarkastella sitä filosofisesti, sen totuuden kannalta. Jos edellinen epäily heräsi siitä, että taide vaikuttaa olevan käsitteen työn kääntöpuoli ja ikään kuin vapautta säännönmukaisuudesta, niin toinen epäily koskee sitä, että itse asiassa taide vaikuttaa olevan vielä hankalampi tapaus.

Taide ei nimittäin ole vain pelkkää vapautta säännöstä vaan myös säännön uhka, mahdollisuus tuottaa väärää säännönmukaisuutta. Taide ei vain rajaa säännönmukaisuuden aluetta vaan voi laajentaa, vääristää ja tuottaa kokonaan toisenlaista säännöllisyyttä ilman käsitteen työtä. Edellinen lainaus jatkuu.

Taiteen käytettävissä ei ole ainoastaan luonnonmuotojen koko rikkaus moninaisen kirjavassa loistossaan, vaan sen luova kuvittelukyky pystyy jatkamaan *tyhjentymättömästi omaa* tuottamistaan. Näyttää siltä, että mielikuvituksen ja sen vapaiden tuotteiden mittaamattoman runsauden äärellä ajatus menettää rohkeutensa koota ne kaikki *täydellisesti* arvioitaviksi ja yleispätevien sääntöjen alaisiksi.<sup>8</sup>

Taide elää näennäisydessä. Se pystyy luomaan tyhjistä ja antamaan olemassaolon mille ta-



hansa. Se ei ole vain säännön negaatio vaan se pystyy etenemään myös säännönmukaisuuden tuolla puolen.

Nämä epäilykset esitetään kuitenkin äärellisen ajattelun näkökulmasta, joka asettaa taiteen lohdulliseksi kohteekseen tieteellisen esityksen tuollapuolen. Taidetta pidetään tieteellisen tarkastelun ulkopuolisena, mitä ”esitellään kyllästymiseen asti varsinkin ranskalaisissa kauneutta ja kaunotaidetta käsittelevissä kirjoituksissa”, kuten Hegelin kirjoittaa. Taiteen ei vain tahdota käyvän ymmärrykseen, tai sitten se on ylipäätään uhka koko ymmärryksen järjestykselle. Järkeä näyttää menettävän rohkeutensa.

Hegelin lähtökohtana taas on se, että juuri tässä, näissä epäilyksissä, on taiteen ilmiö kaikkein puhtaimmillaan. Hegelin väite suhteessa äärellisen ajattelun näkökulmaan on se, että meillä on aina mahdollisuus kieltäytyä ajattelemasta, tälle ei voi mitään. Siis että me emme yksittäisten ajattelun aktien tai yksittäisten ajattelijoiden suhteen voi mitään – ajattelu voi loputtomasti jäädä näpertämään ymmärryksen kanssa, menettää tiukan paikan tullen rohkeutensa ja jäädä kaunosielun lailla nauttimaan tästä. Tämä äärellisyys tulee kuitenkin ylityksi itse maailman tapahtumisen tasolla. Tämän tapahtumisen ajattelemiseksi vaaditaan siis jotakin täysin muuta.

Hegel ei kuitenkaan pilkkaa tavanomaista kokemusta, vaan kokemusta sikäli kuin sen termeistä koetetaan tehdä filosofian koko sisältö. Tällöin jää Hegelin mukaan aina huomaamatta, että ennen kuin konkreettisesta siirrytään abstraktiin, siis ennen kuin käytämme omia konkreettisiksi käsittämiämme sanoja, abstraktit erottelut ja määrittymiset ovat aina jo tapahtuneet. Tätä ei pidä, kuten jo sanottua, käsittää idealismiksi sanan perinteisessä merkityksessä: spekulatiivinen ajattelu ei Hegelille tarkoita sitä, että jokaista partikulaaria, sen ilmiötä, tapahtumista ja totuutta, säätelisi ennalta määrittynyt ideaalinen ykseys. Tätä vastoin ideaalinen täytyy tässä yhteydessä käsittää ykseydeksi toisessa mielessä, filosofian totuuden

tasoksi, tasoksi jolla totuus tapahtuu aistimellisen jatkuvuuden tuolla puolen. Tämä taso ei siis ole mitään muuta kuin objektiivista, mutta samalla se kuitenkin paradoksaalisesti, siis juuri spekulatiivisesti, on yhäkin muuta kuin tietoa yksittäisestä kohteesta tai esitys objektien välisistä suhteista. Filosofian tehtävänä ei ole kertoa, mitä tapahtuu vaan, Hegelin sanoin, ”sen käsittäminen mikä on totta tapahtumisessa”.<sup>9</sup> Kyse on siirtymästä absoluuttisen piiriin, ja juuri tämä on taiteen systemaattinen paikka Hegelin ajattelussa. Tässä mielessä taide ”korkeimmassa tehtävässään”, kuten Hegel kirjoittaa, kuuluu ”samaa piiriin uskonnon ja filosofian kanssa”. Yhtäläillä tunnetusti taide eroaa Hegelin mukaan ilmestysuskosta ja filosofiasta siinä, että ”se esittää korkeimmatkin asiat aistein havaittavassa muodossa ja tuo ne näin lähemmäksi luonnon omaa ilmenemistapaa, aisteja ja tuntemista”.<sup>10</sup>

Olisi kuitenkin virhe käsittää taide niin, että se näyttää jotakin tuonpuoleisesta. Usein Hegel nimittäin käsitetään metafysikoksi siinä mielessä, että hän ajatteli ylintä olevaa, joka on olemassa ja esitettävissä samassa mielessä kuin mikä tahansa muukin aisteille esitetyksi tuleva. Jos absoluuttinen henki on totuuden alue ja taide tämän ensimmäinen muoto, niin totuus toimii pikemmin nimenomaan toisinpäin. Se murtaa läsnäolon. Taiteen totuus on sitä, että objektiivisen läsnäolo murtuu. Taiteen kohdalla käsittämisen liike, kuten Hegel kirjoittaa, ”tunkeutuu *yliaistimellisen maailman* syvyyteen ja pystyttää sen *tuonpuoleiseksi* suhteessa välittömään tietoisuuteen ja läsnäolevaan tuntemukseen”.<sup>11</sup>

Taideteos siis ilmaantuu sellaisena tehtynä oliona joka, nimenomaan siten kuin pahimmat taidetta kohtaan tunnetut teoreettiset pelot väittävätkin, on vain ikään kuin tehty. Taide on ihan mitä sattuu ja kuitenkin se esittää olevansa tarkoituksenmukaista. Hegel jatkaa selvittämällä tätä taiteen logiikkaa.

Ajattelevan tiedon vapaus vapauttaa *tämänpuoleisuudesta* eli aistikokemuksen todellisuudesta

ja rajallisuudesta. Henki kuitenkin osaa myös yhtälailla korjata tämän *murtuman*, jota kohti se kulkee. Se synnyttää omasta itsestään kaudonateen teokset, jotka toimivat ensimmäisenä sovittavana välittäjänä pelkän ulkonaisen, aistein havaittavan ja katoavaisen sekä toisaalta puhtaan ajatuksen välillä, luonnon ja äärellisen todellisuuden sekä toisaalta käsitteellisen ajatuksen äärettömän vapauden välillä.<sup>12</sup>

Taide siis Hegelin sanoin vapauttaa tämänpuoleisuudesta esittämättä kuitenkaan mitään tuonpuoleista. Jos taide siis näyttää jotakin, niin nimenomaan sen, *että* totuus on immanentti. Se tuottaa murtuman tämänpuoleisuuteen. Mutta yhtälailla taide myös korjaa tämän murtuman. Se pystyttää sovittavan tekijän, taideteoksen itsensä.

Kauneus siis on välittäjä. Tässä kohtaa estetikan perinne ja moderni ideologian muoto lyövät kättä keskenään. Meidän todellisuutemme aistien varassa on sitä, että me ajattelemme kaikella olevan perustansa, että oliot jotka näemme ovat ilmiöitä jostakin ja että oliot joihin koskemme ovat jollakin vakaalla pohjalla sitä mitä ne ovat. Toisin kuin tervejärkisesti olemme pakotettuja ajattelemaan, Hegelin mukaan nimenomaan meidän arkikokemuksemme on abstraktia ja transsendentaalista, ei spekulatiivinen ajattelu. Tämän kokemuksen transsendentaalisuuden purkaminen on absoluuttisen hengen tehtävä, ja aluksi tehtävä lankeaa taiteen osaksi.

## 5. OLEMUS JA NÄENNÄINEN

Taide on siis käsitteellisessä mielessä välittäjä. Vaikka taide ilmaantuu objektiivisuuden jälkeen jonakin muuna kuin ideaalisena tai aistimellisena, se ei kuitenkaan ole yksinkertainen kolmas termi. Tässä on hegeliläisyyden spekulatiivinen vääntö: olemuksellinen, siis se mikä on määrittysten läsnäolon takana, on nimenomaan näennäisyys. Juuri ”*näennäinen*

on olennaista *olemukselle*, sillä totuutta ei olisi ellei se näyttäytyisi eikä ilmenisi jollekin, ellei se olisi jotain sekä itselleen että hengelle ylipäätään”, Hegel kirjoittaa.<sup>13</sup>

Tämä kehittäminen on kuuluisa osa *Logiikan tiedettä* ja olemuksen logiikkaa. Kun siis aivan klassisesti kysytään sitä, mikä on olion totuus ja mikä on olion olemus, Hegelin logiikan vastaus on se, että olion määritettävissä oleva ja läsnäoleva olemus on sen oleminen menneenä. Totuus olion olemisesta on sen ajattomasti mennyt oleminen, aina jo tapahtunut määrittyminen. Olion oleminen, siis tässä mielessä olio itse, on kuitenkin niissä määrityksissä, jotka edeltävät olemusta. Tässä mielessä määritettyä olemusta vastaava olion oleminen on tuon olemuksen käsitteellinen vastapuoli, epäolennainen. Tätä kautta olion oleminen, olio itse, onkin olion ilmiö. Se, *mikä* näkyy, on olion mennyt oleminen, mutta olio itse, tämän näkymisen *tapahtuminen*, on sen ilmiö, sen näyttäytyminen näennäisenä ja satunnaisena. Hegelin olemuslogiikan hämmäntävä muotoilu ”*Das Sein ist Schein*” on ymmärrettävä tässä mielessä.<sup>14</sup>

Taiteen näennäisyys ei siis ole näennäisyyttä jonakin olemukselliselle vastakkaisena niin, että molemmat olisivat toisilleen yhdentekeviä ja sellaisenaan erillisinä esitettäviä asioita. Kuten Hegel usein väittää, taiteen näyttäytyminen pelkkänä ilmiönä on totuuden näkymistä. Siten väite taiteen näennäisyydestä harhauttamisena on Hegelin sanoin mielekäs vain siinä tapauksessa että taiteen näyttäytymisen tapaa ”verrataan ilmiöiden ulkoiseen maailmaan ja niiden välittömään aineellisuuteen sekä omaan tunneperäiseen eli sisäisesti aistittavaan maailmaamme”.<sup>15</sup>

Taide on siis harhaa vain sikäli, että se esittää todellisenä sen, mikä ei ole aistimellista – ja juuri tästä syystä se on totuudenmukainen. Näin taiteeseen ja sen näennäisyyteen kohdistuvat epäilyt seuraavat Hegelin mukaan sellaisesta käsitteellisen seuraannon tervejärkisyydestä, joka on päästetty ajattelun alueelle. Jos todellinen käsitetään läsnäolevaksi, niin silloin

näennäinen vaikuttaa pelkältä poissaololta. Näennäisyys on siis näennäistä vain suhteessa siihen, minkä äärellinen ajattelu asettaa kokemuksen ehtoina kokemuksen tuolle puolen.

Hegelin operaatio koostuukin siten siitä, että osoitetaan objektiiviseksi nimenomaan tämä asettaminen, tekijä jonka äärellinen kokemus torjuu omana mahdollisuusehtonaan. Objektiivisen hengen murtuma tapahtuu siinä kohtaa, missä objektiivisuuden ehtona oleva ennalta-asettaminen, kamppailu tulee esiin. Hegel jatkaa:

Aito todellisuus löytyy vasta välittömän aistimisen ja ulkoisten kohteiden tuolta puolen. Todella todellista on vain se, mikä on itsessään itselleen olevaa: luonnon ja hengen substantiaalinen. Se antautuu sekä läsnäoloon että olemassaoloon, mutta pysyy kuitenkin itsessään itselleen olevana tässä olemassaolossaan ja on siksi todellista todellisuutta. Näiden yleisten voimatekijöiden vallitseminen on nimenomaan se, minkä taide tuo esiin ja antaa ilmetä.<sup>16</sup>

Taideteoksessa tulee esiin luonnon ja hengen olemus, tai tarkemmin sanoen substantiaalinen, siis se mikä määrittymisessä jää määrittymättä ja on ”itsessään itselleen olevaa”. Siitä huolimatta, että se kuitenkin antautuu läsnäoloon, siis tulee määritettäväksi, se pysyy totuutena eli itsessään ja itselleen olevana. Taideteos jättää näiden kahden ulottuvuuden välisen ristiriidan näkyviin, tai pikemminkin, taideteos tuo sen näkyviin, sillä merkityksellisen maailman ehtona on tuon ristiriidan peittyminen.

Hegelin väite ei ole se, että taide siis näyttäisi jonkin salatun tuonpuoleisen maailman vaan että taide antaa todellisuutta konstituoidun kamppailun ilmetä. Olemus tietenkin ilmenee, kuten Hegel kirjoittaa, ”myös tavanomaisessa ulkoisessa ja sisäisessä maailmassa”. Ennen absoluuttisen hengen syntyä, totuuden ilmaantumisesta, se ilmenee kuitenkin ”satunnaisuuksien kaaoksena, aistimaailman välittömyyden ja tilanteiden, olojen, ominais-

piirteiden sekä muiden vastaavien tekijöiden mielivallan vääristämänä”.<sup>17</sup> Taide ei siis tuo esiin mitään todellisempaa tämän näennäisyyden takana vaan pelkästään tämän näennäisyyden tapahtumisen totuutena. Olemus ilmenee, mutta sellaisena se on yhtälailla ilmiö. Ei ole toista esitystä. Siten absoluuttin ilmiö syntyy vain äärellistä maailmaa ja kokemusta kohtaavan nyrrähdyksen kautta. Taide poistaa tai estää sen kätkeytymisen, joka tuottaa meidän kovat faktamme.

*Logiikan tieteesä* olemuksellisen ja ilmenevän suhdetta selvittäessään Hegelin väite on, että vastaus kysymykseen ”mikä?” ei voi koskaan löytää vastausta mistään muualta kuin ilmiöiden tasolta ja sellaisena se ei ole koskaan kysymys, joka kohdistuisi kysyttävään olioon itseensä. Meidän metafysisinen tarpeemme, tarve tietää, mitä ilmiön takana on, kysyy siis tässä mielessä aina ohi. Tällaiselle kysymykselle vastauksena voi olla aina vain viittaus toiseen olevaan. Loogisesti olion oleminen on kyllä Hegelin mukaan tavoitettavissa, mutta tällöin ei puhuta enää mistään yksittäisistä olevista ja määrityksistä vaan käsitteellisistä prosesseista, käsitteen loogisesta liikkeestä.

Jos taiteen esiintuoma totuus ei siis ole näennäisyyttä suhteessa koviin tosiasioihin tässä ja nyt, niin se ei ole näennäisyyttä myöskään historiankirjoituksen totuuteen nähden. Hegel ennakoii tässä sitä tulkintaa, joka, kuten jo edellä esitettiin, tuottaa kantilaisen Hegelin: jos kerran määrityksen totuus ei ole tavoitettavissa tässä ja nyt, niin sen täytyy seurata välttämättömällä tavalla ajallisesta menneisyydestä. Hegelin väite kuitenkin on se, että käsitteen liike ei ole ajallinen tai historiallinen liike. Vastaavalla tavalla kuin taideteoksen esiintuomat ”ikuiset voimatekijät” tuottavat kovat faktat, ne tuottavat myös historian. Taiteen näennäisyys on siis aistien kovia faktoja, mutta myös tosiasiallisena esitettyä historiaa todellisempaa. Taideteoksen luonne täytyy ymmärtää objektiivisen ylittävänä. Estetiikan luentojen johdannossa Hegel muotoilee taideteoksen erityisen logiikan seuraavasti:

Kun taiteellisesti näennäistä verrataan näennäiseen aistein koetussa olemassaolossa tai historiankirjoituksessa, taiteella on puolellaan se etusija, että taiteen näennäinen itse osoittaa itseään itsensä läpi ja että se viittaa siihen henkiseen, jonka taiteen näennäisyyden kautta täytyy tulla esitykseen.<sup>18</sup>

Taideteos ei eroa objektina millään tavalla muista objekteista sikäli kuin eroa yritetään tehdä määritelmien tasolla. Sen sijaan taideteos on Hegelille pelkästään sitä kautta, että siinä ja sen kautta ilmiäsu näyttääytty ilmiäsuuna. Taiteessa ilmenemiseen kirjautuu sen näennäisyys. Taiteen näennäinen, siis sen ilmiö, osoittaa itseään. Se katkaisee objektiiviseksi käsitetyyn todellisen viittaussuhteen, joka toimii aina ilmiön ja olemuksen välillä. Taideteoksen kohdalla olemus itse näyttääytty juuri siinä, että näennäinen kieltää mahdollisuuden nähdä siitä erillistä olemusta. Juuri tässä mielessä taide on absoluuttin ensimmäinen muoto, tai kuten Hegel selvittää, hengen ”on hankalampaa tunkeutua idean yhteyteen luonnon ja arkitodellisuuden kovan kuoren läpi kuin taideteosten kautta”.<sup>19</sup>

## 6. TAITEEN PLASTINEN TAPAHTUMA

Taiteen tapahtuma on siis Hegelin mukaan liike objektiivisesta absoluuttiseen, mutta oleellista on, että tämä liike on ymmärrettävä käsitteelliseksi. Sikäli kuin taideteos Hegelin sanoin ”murtautuu tuonpuoleiseen ja pystyttää sen tämänpuoleiseen” kyse ei ole mistään kokemukseen palautettavissa olevasta ja ymmärryksen lainmukaisesta seuraannosta tai edes historiallisesti kuvattavasta tapahtumasta. Kyse on taiteesta sikäli kuin se kuuluu käsitteen, eli filosofian tieteen piiriin.

Tekstuaalisesti taide sijoittuu *Enzyklopädie*-teoksen hengen filosofia -osaan. Siinä taide saa paikan objektiivisen ja absoluuttisen hengen välisessä siirtymässä. Kuten jo sanottua,

juuri tämän tehtävän edellä kuvattu taiteen logiikka toteuttaa. Taiteen klassinen muoto on nimenomaan tämä murtautumisen ja sovitusta, jossa läsnäolo yhtä aikaa sekä murtuu että tulee uudelleen asetetuksi samassa kohteessa. Tämä kohde on yhä intuitiivinen, mutta siinä, että tämä intuitio ei Hegelin mukaan esitä mitään, se onnistuu olemaan idean aistimellinen esitys. Tämä esitys on kauneuden hahmo. Käsitteellisesti kaunistaa hahmoa edeltää taiteen symbolinen vaihe, jonka Hegel käsittää tilaksi, jossa idean ja sen hahmon välinen suhde ei ole vielä löytynyt. Tämän Hegel tunnetusti liittää ylevän ilmiöön. Kun kauniin kohdalla aistimellinen esitys onnistuu Hegelin sanoin ”kirkastamaan itsensä” vapaaksi kaikista partikulaareista kohteista, ylevässä tulee esitetyksi kamppailu kohti tätä sovitusta. Ylevässä henki ”tulee esitetyksi niin, että se on negatiivinen suhde siihen itseensä ja että se samalla ponnistele antaakseen itselleen muodon”.<sup>20</sup>

Kaunistaa esitystä vaivaa kuitenkin se, että se puhtaudestaan huolimatta on yhäkin intuitio. Tätä kautta kauniin hahmoa seuraa käsitteellisesti vaihe, jossa henki ”luopuu näyttämästä” sovitusta ”sellaisenaan ulkoisessa muodossa ja kauneuden kautta”. Tämä vaihe, jota Hegel kutsuu romantiikaksi, esittää sovitusta ”pelkästään ilmiöön esille alentuvana”. Tässä käsitteen kehityksen vaiheessa sovitusta on Hegelille jumala, joka romantiikan taiteessa esittyy ”sisäisyytenä ulkoisuudessa”.<sup>21</sup> Siksi käsitteensä mukainen taide ei ole enää taidetta – enää ei nimittäin ole yksittäistä aistimellisesti annettua teosta – vaan varsinaisessa mielessä uskontoa: askel aistimellisen tuolle puolen ilman aistimellista esitystä tuonpuoleisesta. Hegelille tämä käsitteellinen vaihe merkitsee nimenomaan ilmestysuskoa, kristillistä ajatusta ihmisjumalasta ja tämän kuolemanjälkeisestä elämästä. Toisin kuin standarditulkinta Hegelistä ehdottaa, tällä siirtymällä ei kuitenkaan ole mitään tekemistä historiallisen narratiivin kanssa.

Käsitteen näkökulman ja *Enzyklopädie*-teoksen mukaisen kuvauksen lisäksi taiteella

on vielä kaksi muuta asemaa. Ensinnäkin taide on *Hengen fenomenologiassa*, eli kokemuksen tieteessä, se mikä johdattaa käsitteen näkökulmaan ja logiikkaan, uskonnollisen hengen viimeinen hahmo, joka edeltää absoluuttista tietoa. Tällöin kyse on taideuskonnosta, jonka Hegel liittyy suoraan antiikin Kreikkaan ja jonka sisäinen liike etenee taiteen abstraktista vaiheesta, jota Egyptin veistotaide Hegelin mukaan on, taiteen elävän vaiheen kautta hengelliseen vaiheeseen. Taiteen elävästä vaiheesta, jolla Hegel tarkoittaa kreikkalaisen *politiksen* todellisuutta, siirrytään vaiheeseen, jossa taideteos on kielellinen. Tällä Hegel tarkoittaa kreikkalaisen taiteen kehityskulkua epiikasta tragediaan. Fenomenologian jäsenyyksen mukaan taide loppuu kreikkalaiseen komediaan, joka tekee tyhjäksi hengen varsinaisesti hengellisen hahmon ja osoittaa puolestaan siirtymän absoluuttiseen tietoon ja filosofian alkuun. Toiseksi estetiikan tieteen eli Hegelin termein kaunotaiteiden filosofian luennoissa taide esitetään systemaattisena kokonaisuutena taiteen käsitteellisen ylittämisen jälkeisestä tilanteesta käsin.

Hegelin spekulatiivisuuden korostaminen vasten idealistista ja rationalistista tulkintaa tuottaa siten kysymyksen, joka johtaa suoraan kaunotaiteiden filosofian luentoihin. Kysymys on siitä, mikä on yhtä aikaa sekä objektiivisen totuus että aistimellisesti annettu. Mikä on totuuden tapahtuma?

Käsitteellisesti tämä asema lankeaa Hegelin mukaan taiteelle. Tämä käsitteellinen paikka, juuri siksi että se on jo absoluuttisen alueella, ei kuitenkaan ole palautettavissa mihinkään yksittäiseen määrittymiseen tai historialliseen kehitykseen. Käsitteellisesti taide on pelkkä siirtymä ylevästä, ideaalisen ja sen hahmon välisen kamppailun esityksestä, romantiikan teokseen, joka esittää pelkästään ideaalisen vetäytymisen. Se, että usko ylittää taiteen, tarkoittaa käsitteellistä, ei historiallista ylittämistä. Filosofia on siis auttamattomasti myöhässä, mutta ei historiallisesti vaan käsitteellisesti. Sikäli kuin tarkoituksena on purkaa representaa-

tion piiri jäännöksettä, Hegelin on osoitettava kaikkien representaatioiden seuraavan toisistaan. Näin taiteenkin, juuri siksi että se esittää totuuden aisteille, on tultava mielteeksi. Se menee muistiin ja jättää jäljen. Juuri tässä mielessä romantiikan taiteen logiikka on äärimäinen. Se on käsitteellisesti kohta, jossa taide häviää. Romantiikan teoksessa teos ei enää ole kokonaisuus, vaan se esittää pelkän ykseyden puutteen kääntymällä lopussaan romanttiseksi ironiaksi ja huumoriksi. Romanttisen teoksen hahmojen kohtalon satunnaisuus esittää taiteen totuuden immanentissa muodossa.

Kyse ei kuitenkaan ole mistään taideteoriasta. Voisi nimittäin väittää, että Hegel ei ajattele tässä kohtaa niinkään taiteen ilmiötä kuin aistimellisen esittämisen luonnetta ylipäätään. Taiteen kadotessa katoaa nimittäin myös aistimellisen esittämisen käsitteellinen mahdollisuus kokonaisuudessaan. Siten Hegel jäsentää taiteen analyysin kautta aistimellisen esittämisen luonnetta ylipäätään. Taiteen ylityessä aisti itse menee muistiin, siitä tulee muistettu käsite, representaatio. Näin taiteen mukana aistimellisestä intuitiosta tulee mielle ja representaatio, ilmestysuskon sisältö, ja sikäli kuin moderni tila on tämä aistin välittömyyden katoaminen ja tämän kadotetun elämistä kristillisen skeeman mukaan, taiteen ilmiön tehtäväksi jää muistuttaminen tuosta rajanvedosta ja sen kätkeytymisestä.

Se että perinteinen tulkinta liittyy Hegeliin päämäärän ja lopun onnistuneen sovituksen, täytyy ymmärtää edellä esitetystä kantilaisesta ja tervejärkisestä lähtökohdasta käsin. Tämä Hegelin ajattelussa ruumiillistuva tapahtuman loppu on tervejärkisen äärellisen ajattelun fantasia, rajoitetun talouden ihme: se palauttaa negatiiviseen kohteeseen investoidun panoksen takaisin niin, että tuo kohde kääntyy positiiviseksi. Äärellisen ja kaunosieluisen ajattelun näkökulmasta olisi nimittäin lohdullista, jos muutoksen ensisijaisuuden myöntämisen jälkeen voisi säilyttää tiedollisen hallinnan historiallisessa muodossa. Kuten Derridakin varhaisessa *Bataille*-luennassaan korostaa, tämä

ei kuitenkaan ole rajoittamattoman hegeliläisyyden logiikka: rajoitetun talouden sijaan spekulatiivinen talous on yleinen. Suvereeni toiminta, siis tapahtuminen, ei määräydy negatiivisesti sitä kautta, että halu olisi mestarin halua. Hegelin projektilla ei nimittäin ole mitään muuta päämäärää kuin juuri äärettömän mestarin jäännöksetön purkaminen äärelliseen kieleen. Kaikki voi olla äärettömästi toisin. Kaikella on ääretön mahdollisuus olla muuta kuin mitä se näyttää olevan. Jo mainitun Malaboun mukaan hegeliläinen kysymys onkin esimerkillisimmillään kysymys tapahtumasta, kysymys siitä mitä tapahtuu, mikä on totta siinä mikä tapahtuu, ja Hegelin filosofinen keksintö representoivan totalisoinnin sijaan ”ajattelun plastinen vastaanottavaisuus”.<sup>22</sup>

Historian loppuminen äärettömän tietoisuuden syntyy ja sen ikuisen sunnuntaihin konkretisoituu äärellisen tietoisuuden kannalta siinä fantasissa tapahtumassa, että taide, joka käsitteellisesti lopettaa objektiivisen hengen, loppuisi itse historiallisesti perinteenä romantiikassa. Historiallinen tietoisuus aistimellisen esittämisen lopusta täydentäisi äärellisen subjektin fantasian. Spekulatiivisen Hegelin epämiellyttävä väite on kuitenkin se, että taiteen, siis aistimellisen totuuden loppu, jää meidän kannettavaksemme uskonnon muodossa. Tämä käsitteellinen loppu jää sekä painamaan meitä että vapauttamaan meidät.

Malaboun ehdotus on se, että yksinkertaisesti lukemalla Hegeliä kirjaimellisesti, siis pitämällä kiinni siitä erosta, jonka Hegel pahamaineisesti tekee kokemuksen ja ajattelun välille, tapahtuman käsite näyttäytyy toisessa valossa. Hegelin tarkoituksena ei nimittäin ole tämän idealistiseksi tulkitun eron tekemisellä sanoa, että kaikki tapahtuminen on jonkin henkisen ennalta määräämää ja tässä mielessä rationaalista. Päinvastoin sitä kautta että Hegel osoittaa perimmäisen ontologisen tason olevan looginen avaruus, hän tulee osoittaneeksi, että tapahtuminen on objektin absoluuttisuutta. Aistimellisen esityksen piirin satunnaisuus ei siis ole vain sitä, että absoluut-

tisen paljastuminen vaatii vieraantumisen liikkeen, vaan sitä, että juuri tämä absoluuttisen paljastuminen ei kokoonnu millään muulla kokemuksellisella tasolla kuin objektiivisella ja tiedollisella.

Tämä kokoavan objektin puute tarkoittaisi kuitenkin edelleen kantilaista jäsenystä ja juuri sitä vastaan Hegel ja koko Kantin jälkeinen saksalainen idealismi kamppailee. Hegel ei kierrä tapahtumista, uuden ilmaantumista ja asioiden ympärikäntymistä sillä, että satunnaiset asiat kävisivät järkeen jollakin toisella tasolla. Sen sijaan spekulatiivisesti luetun Hegelin väite on, että tapahtuminen on nimenomaan pelkästään objektiivista. Diskreettien siirtymien mahdollisuus kantilaisen kokemuksen mahdollistavana ehtona – *non datur hiatus, non datur saltus*, kuten Kant kirjoittaa – pitää siis kyllä paikkansa, mutta Hegelille tämä koskee vain tietoisuuden sisältöä. Totuus on kokonaan eri asia. Se ei kuulu koskaan yksittäiselle kokemukselle.

Malaboun termein kyse on siitä, että totuuden suhteen kokemuksellinen jatkuvuus eli asioiden *fleksibiliteetti* korvautuu niiden *plastisiteetilla*, muovautuvuudella, joka on käsitteellistä.<sup>23</sup> Aistimellisuuden kannalta tämä plastisiteetti on käsillä nimenomaan siinä kohtaa, missä objektiivinen tietoisuus kääntyy absoluuttiseksi. Taide on näin plastista jossakin niin yleisessä mielessä, ettei ei ole enää selvää, vieläkö tämä plastisiteetin ilmiö ansaitsee taiteen nimen.

## 7. PLASTINEN OLEMUS:

### KREIKKA JA MODERNI

Kantilaisuutta ja meidän tervejärkisyyttämme ei kuitenkaan voi kumota kiellon kautta. Hegelin pyrkimys hävittää transsendentti jäännöksettä ei tarkoita vain sitä, että transsendenssi tulisi yksinkertaisesti tiedon piiriin, siis että aistimellisen tuonpuoleinen tulisi sittenkin esi-

tetyksi. Hegelin lähtökohta on se, että meille moderneille kaikki on käsillä, mutta ainoastaan satunnaisena. Tämä satunnaisuus on kuitenkin yksinkertaista ja kokemuksellista lain puuttumista syvempää. Jos satunnaisuus olisi kontingenssia suhteessa johonkin välttämättömään, siis lain puuttumista suhteessa lainmukaiseen, tuo kokemuksessa kielletty olisi välttämättä transsendentti ja siten kantilaiseen tapaan periaatteessa esitettävissä oleva. Se, minkä Hegel nimenomaan tahtoo välttää, on juuri Kantin ajattelun periaatteellisuus ja velvoittuminen mahdollottoman esittämiseen. Tämän periaatteellisen koettavuuden, siis luonnon, Hegel purkaa käsitteen tieteen jatkumoksi. Kysymys kuitenkin kuuluu, mikä tämä jatkumo on.

Perinteisesti ajatellaan, että Hegelin löytö-nä historia voisi olla tällainen. Tätä kautta on ollut helppo löytää relativismin ja hegeliläisen historismin mahdollisuus. Perihegeliläinen valtioiden maailmanhistoria on siis kyllä käsitteellisesti se kohta, jossa objektiivisuus loppuu, mutta jos totuutta väittää historialliseksi, huomio on vain sikäli oikea, että absoluuttinen syntyy kaiken tapahtumisen, historian jälkeen käsitteellisesti. Käsitteellinen on nimittäin hankalassa mielessä kantilainen, sillä Hegelille absoluuttinen ja historian jälkeen tuleva ei enää ole mitään objektiivista, eikä kuitenkaan yhtään mitään muuta. Hengen on kyllä ikään kuin käytävä historia läpi, jotta se voisi todistaa oman olemuksensa, mutta tämä läpikäynti ei tuota mitään representoitavissa olevaa. Se ei käy yksilölliseen järkeen ja juuri tämä tosiasia, negatiivisuus, on hengen tavoittama näkymä siihen itseensä. Se todistaa, että olemisen ei ole kenenkään kokemus, että se ei ole representatio. Tätä kautta Hegeliin usein yhdistetty käsitys kaiken järkeenkäypyydestä täytyy käsittää täysin päinvastoin: tapahtumisen rationaalisuus on sitä, että tapahtuminen kokoontuu käsitteellisesti, mutta tämä käsitteellisyys on kokemuksen kannalta pelkkä kontingenssin välttämättömyys.

Äärellisen ajattelun kysymys siitä, mikä olemisen kokonaisuus on, saa näin hegeliläi-

sittään vastauksensa fenomenologiasta: olevien kokonaisuus on juuri yksittäinen aistimellinen ja faktinen annettuus, aistimellinen tässä ja nyt, hengen kulloinenkin muoto. Se on asioiden sekä ajallis-tilallinen että historiallinen jatkuvuus, asioiden seuraaminen toisistaan. Äärellisen ajattelun pahuutta on Hegelin mukaan kuitenkin se, että äärelliselle ja kaunosieluiselle ajattelulle jokainen objekti on näin ikään kuin samalla kertaa liian paljon ja liian vähän. Yhtäältä äärellisyys ei tunnista absoluuttin läsnäoloa. Se nimenomaan tahtoo purkaa kaikkien mahdollisten esitysten singulaarisen arvon suhteessa totuuteen. Toisaalta äärellisen ajattelu ei koskaan rohkene mennä kokemuksen loppuun saakka. Joko sen eteneminen pysähtyy tiettyjen termien edessä tai sitten se turvautuu ajatuksen toisesta esityksestä, mahdollisuudesta löytää kokemuksellisia, mutta silti välittäviä esityksiä, kuten ratkeamattomia ambivalensseja, velvoittavia antinomioita ja symboleita. Se tahtoo uida menemättä veteen.

Fenomenologia on siis Hegelille ainoa mahdollinen avaus totuuden diskurssiin, mutta sen tehtävänä on kuitenkin vain osoittaa tietoisuuden sisältöjen välttämätön seuraaminen toisistaan, hengen muotojen vaihtelun sarja, joka ei pääty ennen kuin tämä ilmenemisen muoto ylipäätään päättyy. Hengen fenomenologia on hengen hahmojen jatkuva sarja, jonka jokainen askel on välttämätön siirtymä yhdestä hahmosta toiseen, mutta tämä välttämättömyys on kuitenkin kokonaan tämän sarjan ulkopuolella, fenomenologian loppussa. Se on jälkikästä suhteessa tietoisuuteen ja ilmenemiseen. Mikään ei siis perustele esimerkiksi Ranskan vallankumouksen terroria historiassa sikäli kuin historia käsitetään periaatteessa koettavissa olevaksi tosiasioiden seuraannoksi.

Seuraanto ei siis ole esitettävissä millekään muulle näkökulmalle kuin käsitteelle itselleen, näkökulmalle, joka ei enää kuulu ilmenemisen piiriin. Kuten sanottua, filosofia ei Hegelin mukaan ole olemisen narratiivi. Kysymys totuudesta on kokonaan toinen. Tämä

totuus, filosofinen absoluutti, on fenomenologian ja kokemuksen kannalta konstitutiivisesti jälkikäätinen. Hegelille kokemus on, vaikka se onkin ainoa mahdollinen filosofian alku, lähtökohtana aina liian välitön, ja tämän välittömyyden purkamisen on fenomenologian tehtävä. Sen on tarkoitus purkaa annettuudesta sen välittömyys ja siten viime kädessä itse kokemuksen äärimmäinen ehto, kohdetta koskevan tiedon ja subjektin varmuuden välinen ero. Kun kokemus siis fenomenologian lopussa päättyy, ajattelu ja kohde ovat yhtä. Tämä immanenssi on ajattelun alku.

Tästä kvalitatiivisesta hypystä huolimatta Hegelin kaikkialla toisteleva lähtökohta on se, että filosofian diskurssi ei missään nimesä ole mikään toinen esitys. Se on tarkalleen niiden samojen representaatioiden varassa kuin kokemus ja äärellinen ajattelu. Näin käy selväksi estetiikan merkitys Hegelin ajattelussa. Filosofian metafysiikkana korvasi Hegelin mukaan logiikan esitys, mutta tämä idea realisoituneena, siis filosofia sikäli kuin se on totuuden piiri, tapahtuu vain taiteena ja uskontona. Spekulatiivinen totuus tapahtuu näiden kahden momentin kautta, niiden sovituksena ja purkautumisena. Yhtäältä siinä, että ilmaantuu intuitiivinen objekti merkiksi aistimellisen rajasta. Toisaalta siinä, että ilmaantuu representatiivinen mielle totuudesta käytännöllisenä.

Nämä kaksi momenttia ovat taiteen kreikkalainen momentti ja uskonnon moderni momentti. Tapahtumisen kreikkalaisessa momentissa yksittäinen olento murtautuu satunnaisesta olemukselliseksi. Taiteen ja kauniin ilmiö murtaa objektiivisen kentän ja esittää sen tosiasian, että aistimellisella on raja. Se pystyttää tuonpuoleisen merkiksi tämänpuoleiseen. Tapahtumisen toinen momentti seuraa kuitenkin välttämättä edellisestä. Taiteen kauneus, jossa intuitio näyttää oman rajansa, on yhä intuitio ja siten välttämättä partikulääri. Mikään ei sinänsä erota taideteosta mistä tahansa muusta intuitiosta. Tämän takia jokainen taideteos joutuu – sen vaaran edessä

että idea todella tulisi aistimellisesti esitetyksi – välttämättä kehittymään kohti oman intuitiivisuutensa purkamista. Näin romantiikan taiteessa esittyy enää pelkkä yliaistimellisen vetäytyminen. Tämä päämäärä on kuitenkin taiteen loppu ja itse asiassa jo yhtä kuin moderni kristillinen momentti, jossa jumala tyhjentää itsensä yksittäiseen. Näin kreikkalaista momenttia, jossa satunnainen tulee olemukselliseksi, vastaa kristillinen momentti, jossa olemuksellinen tulee satunnaiseksi.

Nämä eivät siis ole mitään totuuden rinnakkaisia rakenteita vaan totuuden tapahtumisen logiikka. Käsite, tai Jean Hyppoliten valaisevan ranskankielisen käännöksen mukaan *sens* eli mieli, tapahtuu tässä välissä.<sup>24</sup> Näin Hegelin mukaan historiallinen tapahtuminen tosiaan on kyllä ikään kuin rationaalista, mutta vain jos käsite käännetään suoraan järjeksi, minkä suoraviivainenkin Hegel-luenta näyttää mahdottomaksi. Romantiikan taiteen ja kaiken aistimellisen esittämisen umpikuja on käsitteellinen ja moderni sellaisessa merkityksessä, jota ”me”, jos näin voidaan sanoa, emme koskaan tule kokemaan. Se on loppu, joka on aina jo täällä. Kun kreikkalainen momentti on alku niin, ettei tämä alku koskaan ole tapahtunut historiassa ja samalla historia kuitenkin todistaa siitä, niin yhtälailla moderni momentti on aina jo sulkenut tapahtumisen mahdollisuuden ja siltikin jokainen tapahtuma osoittaa, ettei tätä loppua kuitenkaan vielä ole saavutettu.

Kuten Malabou on kirjassaan *L'Avenir de Hegel* muotoillut, tämä tapahtumisen logiikka on hegeliläisyyden ydin. Hegelin väite on se, että tapahtuman suhteen on täysin mahdotonta asettaa välttämättömyyttä ja satunnaisuutta keskinäiseen järjestykseen. Hegelin kysymys filosofisesta absoluutista, siis tehtävä käsittää se, mikä on totta tapahtumisessa, ei tarkoita perimmäisen olemuksen löytämistä jokaista satunnaista edeltävänä tekijänä. Päinvastoin, Hegelille filosofinen kysymys siitä, mistä asiat tulevat ja mikä seuraa mistäkin, tarkoittaa tehtävää artikuloida sellainen piste, jossa olemuk-



sen ja satunnaisen järjestys on mielivaltainen. Sitä onko jompikumpi toista ensisijaisempi, ei ole mahdollista tietää – ja nimenomaan tämän absoluuttinen tieto tietää.<sup>25</sup> Absoluuttisen tiedon kohdalla tiedettävä tosiasia on pelkästään se, kuinka satunnainen ilmaantuu olemuksellisesta ja kuinka satunnainen tulee olemukselliseksi. Ilman tätä plastista esitystä, siis näkökulmaa kokemuksellisen jatkuvuuden murtumasta käsin, mikään tapahtuma ei ole mahdollinen.

Niin kauan kuin asian käsittäminen tulee ymmärretyksi asian satunnaisesta ilmenemisestä erilliseksi, siis niin kauan kuin ilmenemisen ja olemus järjestyvät käsittämisen liikkeen suhteen, tietyn olevan etusija suhteessa totuuteen ja fantasia käsittämisen lopusta tulevat kaikkine eettis-poliittisine implikaatioineen seuraamaan tätä käsittämistä, siis merkityksellistä maailmaamme. Tässä suhteessa Hegelin kysymys tapahtuman totuudesta on tarkalleen se, minkä Derrida muotoilee päämäärän ja lopun yhteenkietoutuneisuuden kautta. Sikäli kuin ajattelu säilyy fenomenologiana, siis kokemuksen piirissä, asiat järjestyvät tietoisuuden, joko empiirisen tai transsendentaalisen subjektin mukaan. Niin kauan kuin ero tiedon ja tietävän subjektin varmuuden välillä säilyy, totuuden diskurssille ei jää muuta vaihtoehtoa kuin joko luottaa sokeasti empiirisesti ja luonnollisesti annetun objektin välittömyyteen tai

uskoa historian jatkuvan esityksen mahdollisuuteen. Hegelin väite on se, että nämä tiedot ovat poikki heti ensimmäisestä yksinkertaisesta havainnosta lähtien. Fenomenologian alku, välitön tässä-ja-nyt, on annettu meille vain perinteen kautta, eikä tämä perinne ole käsitettävissä missään jatkuvassa muodossa. Filosofian oma esitys täydentäisi tämän kehän, mutta juuri tämän esityksen purkaminen on Hegelin ajattelun ydin.

Sikäli kuin Hegelin lukeminen on pelkästään sitä, että torjuu jokaisessa käsitteellisessä siirtymässä uhkaavat subjektiiviset oikotiet, on ilmeistä, miksi hegeliläisen estetiikan kantilainen ja tervejärkinen luenta niin mielellään löytäisi siitä osoituksen taiteen lopusta. Koska todella vastaanottavaisia lukijoita esiintyy vain Platonin dialogeissa, joiden ”plastisia nuoruuskaisia” ei vaivaa modernin tietoisuuden reflektiivinen levottomuus, jatkuva pakkomielleinen ”tarve ajatella itse”, kuten Hegel toteaa, siis koska nämä oikotiet ovat meidän tapamme lukea, taiteen tapahtuman voi käsittää vain menneenä. Objektiivisen ja absoluuttisen välisen siirtymän kirjautumisen historiallinen loppu on siten äärellisen ajattelun näkökulmasta välttämätön tosiasia. Tämän takia Hegelin estetiikka on taiteen moneuden suunnaton koelma. Se on yritys koota kaunotaide yhteen sen ykseyden hajoamisen jälkeen ja näyttää tätä kautta totuuden plastisuus.

## VIIITTEET

1. Malabou, *L'Avenir de Hegel*.
2. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff*, 48.
3. Derrida 1972, 58. *Ousia et grammè* kokoelmassa *Marques de la philosophie*. Suomennos *Usia ja grammè* (suomennos Teemu Ikonen, Miika Luoto ja Janne Porttikivi) teoksessa *Platonin apteekki* (Helsinki: Gaudeamus 2003).
4. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein*, 13. Suomennoksessa sivu 48.
5. *Wissenschaft der Logik Die Lehre vom Sein*, 10. Suomennoksessa sivu 44.
6. Kts. erityisesti Derrida, *Spectres de Marx* (Paris: Éditions Galilée 1993).
7. *Vorlesungen über die Ästhetik*, 41. Oiva Kuisman suomennos, sivu 398. Jatkossa ensimmäinen sivunumero viittaa alkuteokseen, jälkimmäinen suomennokseen.
8. *Vorlesungen über die Ästhetik*, 42/399.
9. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff*, 22.
10. *Vorlesungen über die Ästhetik*, 45./401
11. *Vorlesungen über die Ästhetik*, 45/401. Suomennosta muutettu.
12. *Vorlesungen über die Ästhetik*, 45/401.

13. *Vorlesungen über die Ästhetik*, 46/401.
14. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen*, 9.
15. *Vorlesungen über die Ästhetik*, 46./401
16. *Vorlesungen über die Ästhetik*, 46./401 Suomennosta muutettu.
17. *Vorlesungen über die Ästhetik*, 46./401
18. *Vorlesungen über die Ästhetik*, 47/402. Suomennosta muutettu.
19. *Vorlesungen über die Ästhetik*, 47/402.
20. *Enzyklopädie* §561.
21. *Enzyklopädie* §562.
22. Kts. erityisesti *L'Avenir de Hegel*, 9–13 ja 192–193.
23. Malabou, *L'Avenir de Hegel*. Kts. myös Malabou, *Que faire de notre cerveau?* (Paris: Bayard 2004).
24. Hyppolite, *Logique et existence*.
25. Malabou, *L'Avenir de Hegel*, 163.

## KIRJALLISUUS

- Hegel, G.W.F 1986: *Phänomenologie des Geistes* (1807). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F 2008: *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein* (1832). Hamburg: Felix Meiner Verlag. (Suom.: Ilmari Jauhiainen, *Logiikan tiede I*, Summa 2011).
- Hegel, G.W.F 1999: *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen* (1813). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G.W.F 2003: *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff* (1816). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G.W.F 1969 (1830): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G.W.F 1971 (1835): *Vorlesungen über die Ästhetik*. Stuttgart: Reclam 1971. (Luentojen alun suomennos G.W.F. Hegel, *Luennon estetiikasta. Jobdannon alku*. suom. Oiva Kuisma, Teoksessa *Estetiikan klassikot*, Helsinki: Gaudeamus 2009, s. 396–405).
- Hyppolite, Jean 1952: *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*. Presses universitaires de France.
- Malabou, Catherine 1996: *L'avenir De Hegel: Plasticite, Temporalite, Dialectique*. Paris: Vrin.
- Derrida, Jacques 1972: *Marges de la philosophie*. Paris: Minit.