UNIVERSITY OF HELSINKI

https://helda.helsinki.fi

Esoteria filosofian poissuljettuna toisena

Pitkänen, Olli

2023
Eurooppalaisen filosofian seura
http://hdl.handle.net/10138/588764
Pitkänen, O 2023, 'Esoteria filosofian poissuljettuna toisena', Niin & näin : filosofinen aikakauslehti, Nro 4/2023, Sivut 29-37.

Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository. https://helda.helsinki.fi
This is an electronic reprint of the original article.
This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.
Please cite the original version.

Olli Pitkänen

Esoteria filosofian poissuljettuna toisena

Monitieteinen akateeminen esoterian tutkimus on nostanut esille viime vuosikymmenien aikana lukemattomia tieteen, taiteen ja politiikan historiaan liittyviä kehityskulkuja, joissa perinteisesti ”huuhaana” sivuutetuilla ilmiöillä on ollut usein paljon luultua merkittävämpi rooli. Vastaavaa tutkimusta on tehty filosofian piirissä toistaiseksi vain hyvin marginaalisesti. On tarkasteltava esoterian roolia myös filosofian historiassa, sillä esoteerisesta ajattelusta peräisin olevilla ideoilla on relevanssia myös nykyfilosofisissa kysymyksenasetteluissa.

Filosofian määritelmästä tai varsinkin *hyvän* filosofian peruspiirteistä on paljon erilaisia näkemyksiä. Yksi tapa löytää yhteinen nimittäjä hajanaiselle joukolle filosofian hyvinkin erilaisia käytäntöjä on asettaa se vastakkain jonkin sellaisen kanssa, jonka ajatellaan olevan täysin päinvastaista kuin se, mitä on tarkoitus määritellä. Tällaisia vastakkaisuuksia voidaan hakea esimerkiksi filosofian suhteesta yhtäältä tieteeseen ja toisaalta uskontoon.

Vaikka filosofia on muodollisesti katsoen akateeminen tieteenala, se hahmottuu kuitenkin yleisemmässä merkityksessä tieteestä poikkeavana siinä, että tiede on tavalla tai toisella empiiristä, kun taas filosofia käsittelee vaikkapa itse empiirisyyden käsitettä. Uskonnosta filosofia poikkeaa vielä selkeämmin siinä, että filosofiassa ei vedota uskoon tai yliluonnolliseen ilmoitukseen, vaan siinä pyritään perustelemaan näkemyksiä rationaalisesti argumentoiden ja silloin kuin mahdollista, tieteelliseen tietoon pohjaten.

Esoterian tutkija Wouter Hanegraaffin mukaan viimeistään valistuksen ajasta lähtien filosofia on kuitenkin määrittynyt erityisesti *esoterialle* vastakkaisena. Esoteria ikään kuin pitää sisällään kaikki ne keskeisimmät elementit, joille vastakkaisena filosofia määrittää itsensä. *Salatiede* on lähes synonyymi esoterian kanssa; esoteriassa on jotain empiirisen tieteen kaltaista, mutta tavalla, jota myöskään valtavirtainen tiede ei hyväksy. Siinä missä tieteellä ja filosofialla on yhteinen pohja diskursiivisen rationaalisen argumentoinnin vaateessa, esoteria poikkeaa filosofiasta paitsi tietynlaisessa ”empiirisyydessään” myös ennen kaikkea siinä, ettei se noudata tunnustetun tieteen periaatteita. Kyse ei ole ainoastaan epätieteestä (kuten taiteesta), vaan *pseudotieteestä*.[1]

Ensivaikutelman pohjalta esoteria samaistetaan joskus uskonnollisuuteen, sillä tyypillisesti se vetoaa uskonnon tavoin ”yliluonnolliseen”. Esoteria on kuitenkin monessa mielessä myös vastakkaista perinteisillä tavoilla määritellylle uskonnollisuudelle. Valtavirtainen länsimainen uskonnollisuus ja tiede muodostavat pikemminkin historiallisen jatkumon ja osittain toisiaan tukevan päällekkäisen rakenteen, jolle esoteria on määrittynyt kokonaisuudessaan vastakkaisena. Kuten Hanegraaff hyvin tiivistää, länsimaisen ajattelun vallitsevat tieto-opilliset kategoriat ovat olleet tieteeseen ja filosofiaan liitetty järki ja uskonnollisuuteen liitetty usko[2]. Esoterialle taas on ominaista tähän jaotteluun huonosti istuva *gnosis*[3]. Siinä missä järki on käsitteellisesti välittynyttä ja usko henkilökohtaista ja tietyssä mielessä välitöntä, *gnosis* on väitetysti samaan aikaan välitöntä ja tiedollista, mikä tekee siitä vieraan tieteen, filosofian ja teologian valtavirtaisille länsimaisille perinteille. Toisaalta esoteristit ovatkin jo kauan usein esittäneet, että heidän ajattelutapansa sulauttaa yhteen uskonnollisuuden ja tieteellisyyden vahvuudet.

Viimeisten kolmen vuosikymmenen aikana vakiintunut akateeminen esoterian tutkimus on avannut uusia merkittäviä kulmia länsimaisen ajattelun historiaan kaivamalla esiin perinteisesti hyvin vähälle huomiolle jääneitä virtauksia, joilla on usein ollut luultua suurempi vaikutus vakiintuneisiin teologisiin, filosofisiin, taiteellisiin ja tieteellisiin paradigmoihin. Filosofian piirissä ei olla kuitenkaan reagoitu juuri millään tavalla tähän viimeaikaiseen tutkimuskenttään, vaikka esoteerinen ajattelu liittyy hyvin ilmeisillä tavoilla moniin keskeisiin filosofisiin kysymyksiin. Tarkoitukseni tässä artikkelissa on yhtäältä julkilausua filosofisen ja esoteerisen ajattelun eroavaisuutta totuttua täsmällisemmin ja toisaalta tuoda esille enemmän tai vähemmän ilmeisiä esoteerisia vaikutteita tunnetun filosofisen ajattelun piirissä. Vaikka artikkelimitassa ei ole mahdollista pureutua kovin syvästi tai laajasti siihen, mitä uutta annettavaa esoteerisella ajattelulla voisi olla nykyaikaiselle filosofialle, pyrin antamaan joitain suuntaviivoja myös tähän.

Jan Hellgren, *Nimetön #246*, 16,5 cm x 21 cm, sekatekniikka, skannattu.

Esittelen aluksi kolme viimeaikaisessa esoterian tutkimuksen perinteessä vakiintunutta esoterian määritelmää ja nostan erityisesti esille filosofian kannalta keskeisen erottelun esoterian ja mystiikan välillä. Seuraavaksi otan esille merkittäviä esoteerisia vaikutteita Kantin jälkeisessä filosofiassa. Keskityn erityisesti saksalaiseen idealismiin ja siitä vaikutteita ottaneisiin suuntauksiin. Tämän jälkeen jatkan edelleen samojen keskeisten, ennen kaikkea dialektiikan ympärille lomittuvien ideoiden jäljittämistä nykyfilosofiaan saakka. Lopuksi summaan, miksi esoteriaa voi pitää selvästi laiminlyötynä tutkimuskenttänä filosofian alalla ja miksi siihen tulisi kiinnittää huomattavasti nykyistä suurempaa huomiota.

Mitä esoteria on?

Akateeminen esoterian tutkimus on viimeisten kolmen vuosikymmenen aikana vakiintunut monitieteinen tutkimuskenttä, jonka juuret ovat vertailevassa uskontotieteessä mutta jossa on nykyisin vahva edustus esimerkiksi historiantutkimuksen, sosiologian, kirjallisuudentutkimuksen sekä kulttuurintutkimuksen aloilta. Esoterian määritteleminen ei ole kovin yksiselitteistä, kuten ei minkään muunkaan laajan erilaisia perinteitä sisältävän kokonaisuuden, kuten tieteen, filosofian tai taiteen. Tästä huolimatta esoterian tutkijat ovat melko yksimielisiä siitä, millaisiin ideoihin tai perinteisiin esoterialla käytännössä viitataan[4]. Esimerkiksi hermetismiä, alkemiaa, ruusuristiläisyyttä ja teosofiaa pidetään yleensä selkeästi esoterian kenttään kuuluvina suuntauksina.

Nykyaikaisen esoterian tutkimuksen katsotaan yleensä alkaneen Antoine Faivren työn myötä 1990-luvun alussa. Faivre määritteli esoterian neljän välttämättömän ja kahden tyypillisen piirteen kautta. Välttämättömiä piirteitä ovat Faivren mukaan seuraavat:

1) Vastaavuudet. Esoteerisessa ajattelussa perinteisesti eri kategorioihin kuuluvien asioiden, kuten erilaisten metallien, planeettojen, kasvien tai ihmisen ruumiinosien välillä ajatellaan olevan jonkinlainen näkymätön yhteys. Yksi tyypillinen tapa ymmärtää niin ikään esoterialle tyypillisen magian toiminta on tällaisiin vastaavuuksiin perustuvat ”sympatiat” ja ”antipatiat”.

2) Elävä luonto. Siinä missä varhaismodernilla ajalla vakiintui käsitys luonnosta viime kädessä fysiikkatieteen tutkimia mekanistisia lainalaisuuksia noudattavana materiaalisten objektien kokonaisuutena, esoteerisen ajattelun peruslähtökohta on luonto elävänä organismina, jossa ei ole täydellisen jyrkkää ontologista eroa epäorgaanisen luonnon, kasvikunnan, eläinkunnan, ihmisen tai erilaisten henkiolentojen koostumuksen välillä.

3) Mielikuvituksen vahva rooli. Esoteria ei perustu ensisijaisesti tavanomaiseen empiiriseen tieteeseen, diskursiiviseen argumentointiin tai myöskään annettuun uskonnolliseen ilmoitukseen, vaan mielikuvituksella on keskeinen rooli esoteerisessa ajattelussa. Erityisesti ”vastaavuuksien” oivaltaminen ja niillä operoiminen perustuvat voimakkaan ontologisen roolin saavaan mielikuvitukseen; mielikuvitus ei ainoastaan keksi uutta vaan myös muokkaa todellisuutta.

4) Transformaatio. Esoteeriseen ajatteluun kuuluu idea eri olentojen mahdollisuudesta muuntua kokonaan uudenlaisiksi. Erityisen voimakkaasti transformaation idea korostuu alkemiassa, jossa eri metallien kanssa työskentely lomittuu alkemistin itsensä sisäiseen prosessiin, eräänlaiseen uudestisyntymiseen.[5]

Faivren määritelmälle keskeistä on myös esoterian käsittäminen omana ”ajattelun muotonaan”, joka muistuttaa eri puoliltaan tieteellistä, filosofista, uskonnollista tai taiteellista ajattelua, mutta ei ole palautettavissa mihinkään totuttuun yhdistelmään näistä länsimaiselle ajatteluperinteelle tutummista kategorioista. Esoterian tutkimuksen piirissä Faivrea ei yleensä pidetä enää kovin ajankohtaisena, mutta filosofian alan näkökulmasta erityisesti Faivren idea esoteriasta ”ajattelun muotona” vaikuttaa tärkeältä. Palaan tähän artikkelin lopussa.

Faivren määritelmää on moitittu ennen kaikkea ”ideaalityyppiseksi”. Kocku von Stuckrad on tunnetuimmin esittänyt, että Faivre käytännössä valikoi ensin tietyn joukon itselleen tärkeitä esoteerisia suuntauksia (renessanssin ajan Euroopasta) ja muodostaa sitten näistä eräänlaisen ”esoterian ytimen”, jonka pohjalta hän hahmottaa esoterian ylipäätään[6]. Von Stuckradin mukaan on ylipäätään johdonmukaisinta olla puhumatta esoteriasta minkäänlaisena vakiintuneena ilmiönä, jolla on olemassa yleisesti määriteltävät sisällölliset piirteensä. Sen sijaan von Stuckrad ymmärtää esoterian diskurssin rakenteellisena ilmiönä[7]. Hän liittää esoterian sen vanhaan kreikkalaiseen juurisanaan *eso*, mikä voidaan kääntää sisäiseksi. Esoteriassa on kyse jostain sisäisestä tai piilotetusta ja vain pienen joukon tuntemasta vastakohtana *eksoteeriselle* eli yleisesti saatavilla olevalle ja tunnetulle. Koska esimerkiksi sotilassalaisuuksia ei kuitenkaan hahmoteta esoteerisina, von Stuckrad liittää esoteriakäsitykseensä myös ehdon jonkinlaisesta erityislaatuisesta metodiikasta, jolla salattua tietoa pyritään saavuttamaan.

Kolmas kuuluisa määritelmä tulee Wouter Hanegraaffilta, joka myös toimi vuosia suurimman ja pitkäaikaisimman esoterian tutkimuksen keskuksen *The Center for History of Hermetic Philosophy and Related Currents*in johtajana[8]. Siinä missä von Stuckrad pyrkii mahdollisimman minimaaliseen ja yleiseen esoterian määritelmään ja Faivre taas sisällöllisesti rikkaampaan kuvaukseen, Hanegraaff hahmottaa esoterian historiallisesti ja sosiologisesti. Hanegraaffin mukaan esoteria tulisi ymmärtää valistuksenjälkeisen rationaalisuuden ”poissuljettuna toisena”, ”oletetusti takapajuisena pimeänä taustana, tietämättömyytenä ja irrationaalisuutena, jota moderniteetti tarvitsee piirtääkseen oman identiteettinsä valon ja totuuden kirkkailla väreillä”[9]. Tämä on sosiologinen tulokulma, jossa esoteria hahmottuu ”roskakorikategoriana” kaikelle sellaiselle, mikä on syystä tai toisesta tullut leimatuksi modernin rationaliteetin kanssa yhteensopimattomana ja toiminut tällä tavoin välttämättömänä toiseutena ”modernin rationaalisuuden” identiteetinmuodostukselle. Olennaista ovat juuri identiteetit;

”Esoteriaa määrittää ja yhdistää valistusta edeltävän ajan aatevirtauksiin kaksi keskeistä teemaa: ’pakanuus’ ja *gnosis*.”

tosiasiassa esoterialla on aina ollut tiivis yhteys ”valtavirtaiseen” ajatteluun, myös filosofiassa.

Pelkkä vastakkaisuus jollekin muulle ei määritä minkään sisältöä riittävästi. Tästä syystä Hanegraaff kytkee esoterian myös kahteen ideaan, jotka liittyvät läheisesti Faivren ja von Stuckradin esoterian määritelmiin. Hanegraaffin mukaan esoteriaa määrittää ja yhdistää valistusta edeltävän ajan aatevirtauksiin kaksi keskeistä teemaa: ”pakanuus” ja *gnosis*. Pitkin kristinuskon valtakautta ennen valistuksessa tapahtunutta sekularisaatiota ja yhä valistuksen aikanakin kristinuskon ”toisena” määrittyi pakanuus. Pakanuuden idean sisältö muuttui jatkuvasti kristinuskon keskeisten opinkappaleiden painotusten ja tulkintojen mukaan, mutta Jumalan ja luonnon läheinen yhteys tai jopa samuus näyttäytyi aina vakavana harhaoppina ja nimenomaan pakanuutta määrittävänä ideana. Yhteys Faivren esoterian määritelmään ja erityisesti ”elävän luonnon” ideaan on selkeä. Toisaalta, *gnosis* erityislaatuisena ei-diskursiivisena tietona liittyy läheisesti von Stuckradin esoterian määritelmään. Sekä elävä (jumalallinen) luonto että *gnosis* ovat keskeisiä sen historiallisen jatkumon ymmärtämiselle, jossa esoteriasta oikeaoppisen kristinuskon torjuttuna toisena tuli valistuksen yhteydessä vähitellen enemmänkin tieteellisen rationaliteetin torjuttu toinen.

Hanegraffin tieteensosiologisen tulokulman hengessä voidaan myös kysyä, mikä on esoterian ja mystiikan suhde. Molempia käytetään filosofiassa lähinnä melko harkitsemattomina haukkumatermeinä ilmaisemaan jotain sellaista, joka kuuluu aatehistorian ”roskakoriin”. Ei olekaan tarkoituksenmukaista tehdä kovin tiukkaa erottelua esoterian ja mystiikan välille; esimerkiksi Jacob Böhmen omalaatuista teosofiaa voi perustellusti kutsua kummalla tahansa termillä riippuen mistä tulokulmasta sitä lähestyy.

On kuitenkin ainakin yksi erottelu, joka on valaiseva tässä kohtaa. Glenn Alexander Magee esittää, että mystiikan olennaisin elementti on yliaistillinen ymmärrys, *gnosis*, kun taas esoteria painottuu enemmän keinoihin, joilla *gnosikseen* pyritään[10]. Toinen tapa ilmaista sama asia on sanoa, että mystiikka painottuu henkilökohtaiseen poikkeukselliseen kokemukseen, joka on verraten irrallaan diskursiivisesti esitettävistä argumenteista sekä empiirisestä tutkimuksesta, kun taas esoteria on lähempänä filosofista ja tieteellistä lähestymistapaa. Väitteeni on, että juuri tästä syystä nimenomaan esoteria, vielä suuremmissa määrin kuin mystiikka, on torjuttua valistuksenjälkeisessä rationaliteetissa. Vaikka mystiikka edustaa sinänsä toiseutta valistusrationaalisuudelle, on usein myös suhteellisen ongelmatonta erottaa mystiikka filosofisesta diskurssista omalle ”erityisalueelleen”. Filosofi voi tällöin suhtautua mystikkojen esityksiin myönteisesti, neutraalisti tai torjuvasti, mutta olennaisinta on, että mystiikka on sulkeistettu pois filosofisesta keskustelusta. Esoterian suhteen tämä on taas mahdotonta, sillä esoteria sotkeentuu olemuksellisesti niin filosofiseen kehittelyyn kuin tieteelliseen käytäntöönkin (salatiede, pseudotiede ja niin edelleen).

Kantin tai varsinkin Wittgensteinin kaltaisia filosofeja on jopa tulkittu mystikkoina. Tällöin heidän mystiikkansa on kuitenkin tarkasti eritelty heidän filosofisista argumenteistaan, vaikka mystinen kokemus olisi heidän filosofiansa viimekätinen käytännön tavoite (kuten etenkin Wittgensteinista joskus esitetään): noumenaalisesta ei voida *sanoa* mitään, ja se, mistä ei voida puhua, voi kuitenkin olla olemassa. Sen sijaan silloin kun esoteria yhdistyy filosofiaan, itse filosofinen argumentaatio menettää ”puhtautensa”. Voidaan esittää valistunut arvaus, että juuri tällaisen asetelman takia esoteriasta on puhuttu niin vähän filosofisessa tutkimuksessa. Esoterian käsitteleminen filo-

sofiassa johtaa itse filosofian rajojen kysymiseen tavalla, jossa yksinkertaisia ratkaisuja ei ole.

Esoteerisia vaikutteita filosofian historiassa

Vaikka olisi luontevaa puhua esimerkiksi Descartesin, Leibnizin ja Spinozan verraten ilmeisistä esoteerisista vaikutteista tai ehkä aloittaa jopa Newtonin ja muiden modernin tieteen edelläkävijöiden esoteerisista piirteistä, rajaan lyhyen katsaukseni Kantin jälkeiseen filosofiaan. Ensinnäkään minulla ei ole juuri yksityiskohtaista asiantuntemusta myöhäismodernia aikaa edeltävästä filosofiasta. Toisekseen esoterian käsite käy sitä kiistanalaisemmaksi ja tulkinnanvaraisemmaksi, mitä kauemmaksi nykypäivästä siirrytään. Rajoittauduttaessa Kantin jälkeiseen aikaan minimoidaan esoterian käsitteeseen liittyvät monitulkintaisuudet.

Varmasti selkein esoterian ja filosofian lähestymisen ajanjakso modernin filosofian historiassa tapahtuikin välittömästi reaktiona Kantin ”kriittiseen” käänteeseen saksalaisen idealismin muodossa. Hegelin mystisiä ja esoteerisia vaikutteita ovat nostaneet esille jo esimerkiksi Ernst Benz ja Cyril O´Regan, mutta tyhjentävin esitys aiheesta on Glenn Alexander Mageen *Hegel and the Hermetic Tradition*. Magee menee niinkin pitkälle, että hänen mukaan Hegel ei itse asiassa ole ylipäätään filosofi vaan hermetisti[11]. Sen sijaan, että Hegel kultivoisi klassista sokraattista ohjenuoraa viisauden rakastamisesta, hän väittää pikemminkin saavuttaneensa viisauden. Vaikka Magee saattaa tässä luonnehdinnassaan mennä liian pitkälle, hän osoittaa teoksessaan kuitenkin varsin vakuuttavasti, että Hegelin elämä ja ajattelu lomittuvat useilla eri tavoilla uushermeettiseen esoteriaan:

> ”Hegelin kirjastossa oli Agrippan, Böhmen, Brunon ja Paracelsuksen teoksia. Hän luki kattavasti mesmerismistä, yliaistillisista ilmiöistä, kaivonkatsomisesta, ennustamisesta ja noituudesta. Hän liitti itsensä julkisesti tunnettuihin okkultisteihin kuten Franz von Baaderiin. Hän strukturoi filosofiansa hermeettisten ’vastaavuuksien’ mukaisesti. Hän nojasi aatehistoriaan, jossa käsiteltiin Hermes Trismegistusta, Pico della Mirandolaa, Robert Fluddia ja Knorr von Rosenrothia siinä missä Platonia, Galileoa, Descartesia ja Newtonia. Hän painotti luennoissaan useampaan otteeseen, että käsite ’spekulatiivinen’ tarkoittaa samaa kuin ’mystinen’. Hän uskoi ’maailmansieluun’ ja kävi kirjeenvaihtoa koskien magian luonnetta. Hän liitti itsensä idean tasolla ’hermeettisiin’ yhteisöihin, kuten vapaamuurareihin ja ruusuristiläisiin. Jopa Hegelin ajatuksissaan tekemät piirrokset muistiinpanojen sivuilla olivat hermeettisiä.”[12]

Ylipäätään saksalaisessa idealismissa ja siihen liittyvässä romantiikassa lähes kaikilla tunnetuilla ajattelijoilla oli selkeitä yhteyksiä esoteeriseen ajatteluun; saksankielisessä aatehistorian tutkimuksessa tämä on aina ollut selvää[13]. Vielä Hegeliä selvempää esoterian voimakas vaikutus oli F.W.J. Schellingillä, erityisesti hänen keskivaiheen tuotannostaan alkaen. Tähän Schellingin myöhäisempään tuotantoon (noin vuodesta 1806 lähtien) onkin perinteisesti suhtauduttu melko vähätellen. Jo Schellingin keskivaiheen tuotannon ensimmäinen laajempi kirjoitus, *Ihmisen vapaudesta* (1809), ottaa vaikutteita esoteriasta jopa siinä määrin, että on epäselvää, voiko sitä enää pitää puhtaasti filosofisena teoksena[14]. Ero aikalaisteosofi Franz Baaderiin, jolta Schelling todennäköisesti sai keskeisimmät vaikutteensa, ei ole valtava. Kenties Baaderia voisi kutsua filosofiseksi esoteristiksi siinä missä Schelling edustaa vielä esoteerisvaikutteista filosofiaa.

Yleinen kertomus saksalaisen idealismin kulminoitumisesta Hegeliin alkoi vähitellen muuttua viimeistään 1990-luvulla. Esimerkiksi Dale Snow, Andrew Bowie ja Slavoj Žižek toivat esille, että nimenomaan Schellingin pitkälti sivuutettuun myöhäisempään tuotantoon sisältyy paljon ideoita, jotka ennakoivat niin sanottua postmodernia ajattelua sekä sen jälkeistä ”uusrealismia” ja ovat myös edelleen inspiroivia. Kuten yksi harvoista esoteriaa tutkineista filosofeista, Sean McGrath, on tuonut esille, Schellingin vastaanottoon ja esoteriaan liittyy kiinnostava seikka. 1900-luvun alkupuolella, kun Schellingiä ei vielä pidetty vastaavalla tavalla merkittävänä tai ainakaan ajankohtaisena ajattelijana kuin nykyään, hänen esoteeriset vaikutteensa tunnistettiin suhteellisen yleisesti etenkin saksankielisessä kommentaarikirjallisuudessa[15]. Kun Schellingistä kiinnostuttiin uudelleen ajankohtaisena ajattelijana 1990-luvulla, tilanne muuttui. Esimerkiksi Jason Wirth painottaa johdannossaan kokoomateokseen *Schelling Now: Contemporary Readings*, ettei Schelling ole ”harhaileva mystikko” tai ”aikansa elänyt teologi”[16]. Pikemminkin nähdäkseni Schellingillä on tarjota edelleen kiinnostavia ideoita juuri siksi, että hän ammensi länsimaisen filosofian valtavirralle huonosti tunnetusta esoteerisesta ajattelusta, ja koska hänen filosofiaansa elävöitti omalaatuinen böhmeläisestä teosofiasta ammentava esoteerinen teologia.

Nykyaikaisista tunnetuista tulkitsijoista Žižek tekee merkittävimmän poikkeuksen tunnistaessaan Schellingin esoteeristen vaikutteiden merkittävyyden:

> ”Tästä koostuu Schellingin uniikki yhdistävä positio, hänen kaksinkertainen kuulumattomuutensa omaan aikakauteensa: hän kuuluu kolmeen diskursiiviseen alueeseen – hän puhuu ikään kuin samaan aikaan kolmea eri kieltä: spekulatiivisen idealismin kieltä; antropomorfis-mystisen teosofian kieltä; jälki-idealistista kontingenssin ja äärellisyyden kieltä. Paradoksaalista on tietenkin, että *juuri hänen ’regressionsa’ puhtaasta filosofisesta idealismista esimoderniin teosofiseen problematiikkaan mahdollisti hänelle moderniteetin itsensä ylittämisen.*”[17]

Žižekin Hegel-luenta perustuu vahvasti Jacques Lacanin psykoanalyysiin, jonka monet keskeiset ideat pohjaavat niin ikään täysin tietoisesti esoteriaan. Lacan opiskeli Böhmen vaikeaselkoisena pidettyä teosofiaa yhdessä historioitsija Alexandre Koyrén kanssa, ja esimerkiksi Lacanin kuuluisa peiliteoria on suora sovellus

böhmeläisen perinteen (kabbalasta peräisin olevasta) Sophia-hahmosta, eräänlaisesta jumalallisesta peilistä, jonka ansiosta Jumala voi tulla tietoiseksi itsestään[18].

Psykoanalyyttinen ajattelu laajemminkin on yksi keskeisimpiä saksalaisen idealismin perillisiä, jossa juuri saksalaisen idealismin esoteeriset piirteet saavat esoteeriselle ajattelulle ominaisesti myös käytännöllisempiä piirteitä. Matt Ffytche osoittaa teoksessaan *The Foundation of the Unconscious: Schelling, Freud and Birth of the Modern Psyche*, että jo Freudin vallankumouksellisena pidetyn dynaamisen tiedostamattoman idean taustalla vaikuttivat vahvasti 1800-luvun esoteriaan lomittuvat diskurssit[19]. Vaikka Freud ei tiettävästi lukenut itse Schellingiä, keskeisenä voidaan nostaa esille Schellingin ensimmäistä kertaa *Ihmisen vapaudesta* -teoksessa esittämä ja koko myöhemmässä tuotannossa yhä uudelleen hieman erilaisissa muodoissa toistuva ”Jumalan perustan” idea. Schellingin mukaan:

> ”Tämä Jumalan olemassaolon perusta, joka hänellä on itsessään, ei ole Jumala absoluuttisesti tarkasteltuna, toisin sanoen puhtaan olemassaolon mielessä; sillä kyse on vain Jumalan olemassaolon perustasta, ja tämä perusta on *luonto* – Jumalassa; luonto on olento, jota tosin ei voi irrottaa Jumalasta, mutta joka silti on Jumalasta käsitteellisesti erotettavissa. Tätä suhdetta voidaan selventää analogisesti sillä suhteella, joka vallitsee luonnossa painovoiman ja valon välillä. Painovoima käy ennen valoa, valon ikuisesti hämäränä perustana, joka itse ei ole *actu*, ja pakenee yöhön, jossa valo (olemassaoleva) sitten syttyy. Ei edes valo yksin sulata täysin sitä sinettiä, jonka alle painovoima on suljettu.”[20]

Vaikka Schelling ei aikansa yleisen tavan mukaisesti tuo usein suoraan ilmi lähteitään, on ilmeistä, että perustan idea tulee Böhmeltä, erityisesti Schellingin ja Hegelin aikalaisen ja tuttavan Franz Baaderin välittämänä. Esoteeriselle ajattelulle ominaisesti perustan ideaa on mahdoton avata kovin analyyttisesti; sillä on samaan aikaan loogisia, metafyysisiä, tietoteoreettisia, moraalisia, esteettisiä ja teologisia implikaatioita, joita kaikkia on käsitelty nykyisessä kommentaarikirjallisuudessa. Perusta painovoimana ei ole Schellingille pelkästään analogia, vaan samaan aikaan painovoima myös todella on Jumalan perusta Schellingin panenteistisessä metafysiikassa (vaikka perustan merkitys ei tyhjenekään tähän). Painovoima itsessään ei ilmene lainkaan, mutta heti kun valo ilmaantuu, painovoima näyttäytyy sen ikuisena vastavoimana, joka takaa, ettei ”täydellistä valoa” voi olla koskaan olemassa.

Keskeisimmin voisi tiivistää, että perustan ideasta seuraa kaiken radikaali rajallisuus, monimuotoisuus ja kontingenssi. Edes Jumala ei voi tiedostaa itseään täydellisesti, vaan hänen oma perustansa jää aina hänelle tuntemattomaksi. Luonto perustan käsitteen yhteydessä viittaa tietenkin esoteeriseen elävän luonnon ideaan, ei luonnontieteiden tutkimien kausaalisten vuorovaikutussuhteiden kokonaisuuteen; perusta on juuri jotain, minkä johdosta tieteellinen selittäminen (tai mikään muukaan) ei voi kuvata maailmaa tyhjentävästi. Samalla perusta on *voima*, ei pelkästään jonkinlainen käsitteellinen työkalu filosofiassa. Perusta on jonkinlaista ei-olevan ja olevan välillä häilyvää ”sokeaa tahtoa”[21].

Kuten jo todettu, Lacan sovelsi suoraan Schellingiä ja böhmeläistä esoteriaa ylipäätään omassa tiedostamattoman teoriassaan. Freudille sama idea välittyi filosofeista erityisesti Schopenhauerin ja Nietzschen kautta mutta kenties vielä olennaisemmin lukuisista muista lähteistä kuten ajan kirjallisuudesta ja kulttuurihistoriasta[22]. Tunnetuista psykoanalyytikoista kuitenkin kaikkein ilmeisimmät sidokset esoteriaan löytyvät Carl Jungilta, mitä tarvitsee tuskin erikseen perustella. Voisi väittää, että Jungin käsitys kollektiivisesta piilotajunnasta ja universaalista symbolikielestä ovatkin varsinaisesti mielekkäitä ainoastaan laajempien esoteeristen taustaoletusten, kuten ”elävän luonnon” pohjalta, vaikka Jung itse ajattelikin Freudin tavoin edustavansa puhtaasti tieteellistä ajattelua.

Juuri saksalainen idealismi ja psykoanalyysi muodostavat pohjan, jonka kautta esoteeriset vaikutteet ovat siirtyneet edelleen esimerkiksi fenomenologian ja jälkistrukturalismin laajaan kirjoon. On kuitenkin myös paljon muita lähteitä, joissa filosofia ja esoteria ovat kohdanneet eri tavoin. Yksi esimerkki on Schellingin tavoin aikanaan hyvin vaikutusvaltainen, 1900-luvulla laajalti unohdettu ja nykyään jälleen ajankohtaisena pidetty Henri Bergson, jonka moninaisista yhteyksistä esoteriaan John Ó Maoilearca on kirjoittanut hiljattain teoksen *Matter, the Meta-Spiritual, and the Forgotten Bergson: Vestiges of a Philosophy*[23].

Esoteria ja filosofia nykyhetkessä

Jatkettaessa saksalaisesta idealismista ja psykoanalyysin varhaisvaiheista uudempaan filosofiseen ajatteluun erityisesti yksi käsite vaikuttaa keskeiseltä filosofian ja esoterian rajapinnan lähestymisessä: dialektiikka. Kuten mediatutkija Simo Pieniniemi toteaa varsin filosofisesti orientoituneessa teoksessaan *Kulttuuriteollisuus ja dialektiikka: Näkökulmia Theodor W. Adornon ajatteluun*, dialektiikalle ei oikeastaan ole olemassa mitään selkeää yleisesti hyväksyttyä määritelmää, ja sitä on ylipäätään vaikea kuvata yleisellä tasolla[24]. Dialektiikka ei ole esimerkiksi yleinen abstraktien auki kirjoitettavissa olevien sääntöjen pohjalta sovellettava metodi. Dialektiikka on kotonaan ristiriitojen kanssa ja edellyttääkin niitä. Siihen liittyy kokonaisvaltaisuus tavalla, joka karttaa tarkkaa määritelmää ja edellyttää tietynlaista luovuutta.

Kaikki nämä piirteet ovat esoteeriselle ajattelulle ominaisia, eivätkä Schellingin ja Hegelin kaltaiset dialektisen ajattelun suurnimet ole edes mitenkään vaitonaisia velastaan erityisesti Böhmen teosofialle. Filosofian populaariesityksissä samaistetaan yleensä dialektiikka nimenomaan Hegeliin ja hänen pyrkimykseensä totaaliseen systeemiin ja esitetään niin sanotut jälki-idealistiset ajattelijat (Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger ja niin edelleen) sekä myöhempi 1900-luvun filosofia anti-dialektisina.

”Dialektiikkaan tiivistyy paljon saksalaisen idealismin ja sen pohjalta nousseiden filosofisten suuntauksien yhteydestä esoteriaan.”

Dialektiikka ei kuitenkaan koskaan ole ollut yksi selkeästi määriteltävä ajattelutapa, vaan jo Schellingin myöhäisemmän tuotannon sekä Hegelin välillä on perustavanlaatuinen antagonismi. Myöhemmin anti-hegeliläisenä usein pidetty Theodor Adorno itse asiassa identifioi itsensä systemaattisesti hegeliläiseksi ja hänen ”negatiivinen dialektiikkansa” (jolla on taas osoitettu olevan juurensa jo Schellingin myöhäisemmässä tuotannossa) seuraa Hegeliä melko täsmällisestikin pitkän matkaa[25]. Myös epämääräisen poststrukturalismin käsitteen alle sijoitetut filosofit, ennen muuta Lacan, asettivat moninaisuutta ja rajallisuutta korostavan ajattelunsa *suhteessa* Hegeliin sen sijaan, että he olisivat yksinkertaisesti sivuuttaneet hänet vanhanaikaisena metafyysikkona. Kuten Pieniniemi huomauttaa, tällainen ajattelu operoi edelleen jollain lailla dialektiikalla, vaikka korostaisikin, ettei mitään lopullisia kaikenkattavia vastauksia filosofisiin kysymyksiin ole mahdollista löytää dialektiikankaan keinoin[26]. Epäsystemaattisuutta ihannoivaan ajatteluun sisältyy aina peitellysti jonkinlaisia systemaattisia periaatteita, joiden varassa se artikuloi *vääränlaisen* systemaattisuuden kritiikkinsä.

Dialektiikkaan tiivistyy paljon saksalaisen idealismin ja sen pohjalta nousseiden filosofisten suuntauksien yhteydestä esoteriaan. Puhtaasti esoteerisen ajattelun eri koulukuntien välisissä eroissa asetelma on samantyylinen kuin saksalaisen idealismin ja sen metafyysiseen otteeseen hyvin kriittisesti suhtautuneiden mannermaisen filosofian suuntausten kesken. Yksi erityisen tärkeä kysymys sekä filosofian että esoterian piirissä on suhtautuminen ideaan jonkinlaisesta totaliteetista, jonka alaisuudessa kaikki oleva ikään kuin asettuu paikalleen. Jopa käytetyt käsitteet ovat usein samoja; sekä filosofit että esoteristit puhuvat ykseydestä ja Absoluutista. Esimerkiksi teosofiassa ja traditionalismissa korostuu peruslähtökohta ristiriitojen taustalla olevasta ykseydestä, jollainen useimmin yhdistetään Hegeliin, kun taas Aleister Crowleyn perintöä edustavat esoteeriset suuntaukset, kuten kaaosmagia, muistuttavat enemmän hengeltään Adornon negatiivista dialektiikkaa ja poststrukturalistien totuttuja ajattelutapoja purkavaa otetta. Tällöin maailman perusluonnetta kuvataan jonkinlaiseksi kaaokseksi, joka voi hahmottua ja jota voi vaihtelevissa rajoissa manipuloida moninaisilla tavoilla.

Esoteriaa ei siis voi yksioikoisella tavalla samaistaa filosofiselta puoleltaan ”vanhentuneeseen metafysiikkaan”. Päinvastoin, kuten toin aiemmin esille, Schellingin ja Bergsonin kaltaisten ajattelijoiden esoteriaan pohjaavat ideat ovat toimineet edelläkävijöinä 1900-luvun ”metafysiikan jälkeiselle filosofialle” ja viimeaikaiselle ”uudelle metafysiikalle”. Sitä vastakohtien yhdessä ajattelemisen tapaa, joka on yhteistä sekä esoterialle että dialektiseksi kutsutulle filosofialle, on tuskin ammennettu loppuun, vaikka sen tietyt muodot olisivatkin päätyneet umpikujaan. Otan seuraavaksi esille joitain nykyfilosofian keskeisiä suuntauksia, joissa on selvästi taustalla esoteriasta peräisin olevia ideoita.

Ympäristöfilosofiassa luonnon ja ihmisyyden välinen raja on säilynyt vaikeasti hahmotettavana kysymyksenä. Ympäristöfilosofian alkuperäinen motivaatio noussee siitä, että subjektilähtöinen filosofia on havaittu sekä kykenemättömäksi reflektoimaan omia lähtökohtiaan että osatekijäksi luontoon puhtaan välineellisesti suhtautuvaan ajatteluun. Liian suoraviivaisella tavalla ekosentrisessä filosofiassa on kuitenkin omat ongelmansa; lopulta olemme kuitenkin nimenomaan ihmissubjekteja emmekä pääse tästä lähtökohdasta irti. Teoksessaan *Thinking Nature: An Essay in Negative Ecology* Sean McGrath on tulkinnut tätä vastakkainasettelua uusilla tavoilla lähestymään pyrkivää nykyaikaista ”synkkää ekologiaa” renessanssiajan uushermetismin kautta[27]. Esimerkiksi väite siitä, että ymmärtääksemme kokonaisvaltaisemmin vaikutustamme ekosys-

”Esoterian ja filosofian suhteen tutkiminen tuottaa paremman itseymmärryksen filosofian historiasta.”

teemiin meidän tulisi myös käytännössä vaeltaa mahdollisimman ”kuolleissa” jätteen pilaamissa ympäristöissä ja havainnoida myös niissä ilmaantuvia uusia elämänmuotoja, on McGrathin mukaan olennaisesti alkemistinen, työtä valmistelevaa ”mustaa” (*nigredo*) vaihetta edustava idea.

Samoin McGrath on huomauttanut, että nykyaikainen panpsykistinen mielenfilosofia voidaan nähdä olennaisesti uutena versiona hermeettisestä ”maailmansielun” ajatuksesta[28]. Panpsykismiä on usein kritisoitu ankarasti, ja voisikin esittää, ettei se ole välttämättä pohjimmiltaan nykyaikaisen mielenfilosofian analyyttisen perusparadigman kanssa yhteensopiva näkemys. Kriitikot ovat mahdollisesti oikeassa arvostellessaan, ettei panpsykismi auta ratkaisemaan mieli–ruumis-ongelmaa. ”Psyykkinen” elementti, jonka panpsykismi ulottaa epäorgaaniseen materiaan saakka, jää verraten abstraktiksi, sillä se ei ilmene käytännössä millään konkreettisella tavalla. Jos panpsykismiä lähestyy sen sijaan esoteerisen elävän luonnon idean kautta, sen ei ole tarkoituskaan selittää pohjimmiltaan mekanistisen luontokäsityksen pohjalta noussutta ongelmaa vaan tarjota alun alkaen vaihtoehtoinen tapa ajatella luontoa.

Kolmas nykyfilosofian suuntaus, jossa esoteerisella ajattelulla on ollut merkittävä, joskin taustalle jäänyt vaikutus, on feministinen filosofia. Esimerkkinä voidaan mainita (erityisesti myöhäinen) Luce Irigarayn sukupuolieron filosofia, joka lukeutuu feminismin ”toisen aallon” tärkeimpiin vaikuttajiin mutta sai nopeasti osakseen kasvavaa kritiikkiä sukupuoliessentialismista. 1990-luvun mittaan alettiin kuitenkin yhä enemmän ajatella, ettei essentialismia voi hylätä täydellisesti menettämättä samalla sukupuolieron filosofian toivottuina nähtyjä piirteitä. Tämä johti keskusteluun ”strategisesta essentialismista”, jossa essentialismia lähestytään ”ikään kuin se olisi totta”. Erityisen kiinnostava on Alison Stonen tulkinta, jonka mukaan Irigarayta pitäisi lukea nimenomaan realistisena essentialistina, siis todellisiin sukupuoliolemuksiin uskovana ajattelijana. Stone yhdistää Irigarayn sukupuolieron ajattelun yhtäältä saksalaisten idealistien luonnonfilosofiaan ja toisaalta Judith Butlerin ajatukseen performatiivisesta sukupuolesta; ensin mainittu tarjoaa essentialismille metafyysisen perustan, jälkimmäinen mahdollistaa samalla sukupuolen moninaisuuden[29].

Stone ei mainitse esoteriaa missään kohtaa, mutta idea, johon hän nojaa, edustaa juuri saksalaisen idealismin ilmeisimmin esoteerisia vaikutteita. Ajatus kaikkialla luonnossa esiintyvästä metafyysisestä polariteetista, jonka vastinparit eivät koskaan ilmene sellaisenaan, mutta tuottavat jatkuvasti uusia ilmiöitä, toimii esoteerisen ”elävän luonnon” idean keskeisenä lähtökohtana. Sovellettuna kysymykseen sukupuolierosta tällä tavoin ymmärretty essentialismi ei lukitse feminiininen–maskuliininen-polariteetin ”olemuksia” mihinkään tarkasti määriteltyyn joukkoon ominaisuuksia vaan edellyttää päinvastoin perinteisesti ymmärrettyä filosofista rationaliteettia pakenevaa epämääräisyyttä.

Esoterian merkitys filosofialle

Pelkästään esoteeristen vaikutteiden toteaminen filosofian historiassa ei ole itsessään vielä kovin kiinnostavaa. Olennainen kysymys on, miksi filosofien pitäisi olla nykyistä kiinnostuneempia esoteriasta. Vastaukseni voidaan tiivistää kolmeen teesiin.

1) *Esoterian ja filosofian suhteen tutkiminen tuottaa paremman itseymmärryksen filosofian historiasta.* Esoterian relevanssi filosofialle näyttäytyy hieman eri tavoin riippuen siitä, millaista esoterian määritelmää painotetaan tarkastelussa. Jos esoteria ymmärretään Faivren tapaan omana ajattelun muotonaan, jolla on ollut merkittävää vaikutusta uskonnon, tieteen, taiteen ja politiikan historiassa, seuraa

metafilosofinen kysymys, millainen on esoteerisen ja filosofisen ajattelun suhde. Esimerkiksi idea vastaavuuksista tai elävästä luonnosta voidaan esittää sinällään filosofisena teoriana. Esoteerisessa ajattelussa ajattelun kulku ja sen tavoitteet kuitenkin poikkeavat niistä ihanteista, joita voi pitää filosofisina sanan vakiintuneissa merkityksissä. Esimerkiksi elävä luonto ei ole esoteriassa pelkästään filosofinen lähtökohta tai ratkaisu johonkin kysymykseen, vaan siihen liittyy voimakas kokemuksellinen elementti, johon lomittuu filosofista pohdintaa muistuttavien tekijöiden ohella tieteellistä koettelua, taiteellista työskentelyä ja uskonnollista kokemusta muistuttavia elementtejä. Tällöin filosofian ja esoterian suhteeseen liittyy paljon tärkeitä kysymyksiä vastaavalla tavalla kuin filosofian ja uskonnon tai filosofian empiirisen tieteen suhteeseen.

Von Stuckradin minimaalista ja universaaliuteen pyrkivää määritelmää on luontevinta soveltaa silloin, kun liikutaan kaukana nykypäivästä. Jo länsimaisen filosofian alkupisteenä pidettävällä Platonilla näkyy miltei esimerkillisesti se, kuinka filosofia eksoteerisena, siis yleisesti kommunikoitavana ja tunnettuna, tuottaa samalla vastakohtansa, vain harvojen tunteman ja ainoastaan erityisillä metodeilla lähestyttävän esoterian. Erityisesti *Timaioksessa* on paljon ideoita, joita voi tuskin pitää millään tavalla klassisesti ymmärretyn filosofian alaan kuuluvina. Tällaisen filosofisen diskurssin kaksoisluonteen tutkiminen ei ole tietenkään uusi oivallus vaan olennainen osa etenkin mannermaisen filosofian keskeisissä kysymyksenasetteluissa. Esoterian nimeäminen tässä yhteydessä voisi kuitenkin tuoda esiin tähän saakka vähälle huomiolle jääneitä mutta aikanaan keskeisiä nimiä ja ideoita.

Hanegraaffin sosiologisen tulokulman voi katsoa yhdistelevän Faivren ja von Stuckradin vahvuuksia: esoteria hahmottuu siinä historiallisesti, valistusrationaliteetin syntymiseen liittyvänä ulossulkemisen prosessina, mutta samalla Hanegraaff liittää esoteriaan kestävämpiä sisällöllisiä ominaisuuksia, jotka selittävät jatkumoa kristinuskon valtakaudesta sekulaariin valistukseen. Hanegraaffin esoterian määritelmän pohjalta tulee ymmärrettäväksi, miksi juuri filosofian kentällä esoteerisia vaikutteita ei ole tutkittu juuri lainkaan, vaikka esoterian tutkimus yleisesti on tehnyt itseään tunnetuksi jo kolmen vuosikymmenen ajan: filosofia edustaa narratiivin tasolla (vaikka ei usein niinkään käytännössä) valistusrationaliteetin kovaa ydintä. Juuri tästä syystä esimerkiksi Schelling ja Bergson ovat voineet näyttäytyä täysin vakavasti otettavina vain silloin, kun on korostettu, että heidän ainutlaatuisuudessaan *ei* ole kyse mistään ”mystisestä”. Myös alun perin suosionsa huipulla 1800-luvulla saksalaiset idealistit korostivat usein otsikoita myöten tekstiensä ”tieteellisyyttä”. Filosofian kentällä esoteriavaikutteiden purkamisen pitäisi kuitenkin olla kaikkein luontevinta; ottaahan esoteria myös kantaa filosofisiin kysymyksiin ja onhan filosofia tieteenaloista ainakin periaatteessa avoimin ”erikoisille” ideoille.

2) *Huonosti tunnetuista ja aktiivisesti syrjityistäkin esoteerisista perinteistä voi löytää resursseja nykyfilosofiaan.* Peter Dews on argumentoinut poststrukturalismia tutkivissa teoksissaan *Logics of Disintegration* ja *The Limits of Disenchantment* yleisesti, että pelkkä aikaisemman liian monoliittiseksi koetun filosofian kritiikki ei voi kantaa loputtomiin; tarvitaan aina lopulta positiivisia ideoita, joita ei ole ammennettu tyhjiin[30]. Tässä kohtaa valtavirtaisesta filosofiasta poikkeava esoteerinen ajattelu voi inspiroida uusia luovia ratkaisuja, joissa yhdistyvät ”klassinen”, alun perinkin usein esoteriasta ammentava dialektiikka ja sen myöhäismoderni kritiikki.

Jason Josephson-Stormin mukaan ”riippumatta siitä, kuinka nämä käsitteet määritellään, akateemisten tieteenalojen historiassa on harvoja hahmoja, joilla ei olisi minkäänlaista sidosta sellaiseen, mikä heidän omana aikanaan hahmotettiin magiana tai ’elävöittävinä voimina’”[31]. Josephson-Stormin väite pätee mitä suurimmissa määrin myös filosofian historiaan. Samalla lienee selvää, ettei filosofian ja esoterian ero ole nykyhetkessäkään sen selkeämpi kuin aiemmin; kunakin aikana ainoastaan vaikuttaa tältä vahvasti, sillä näin tieteellisyys ja filosofisuus määrittävät itsensä esoterialle vastakkaisena.

3) *Perusteellinen esoterian kritiikki edellyttää esoterian tuntemusta*. Käytännössä jokainen ”tunnustuksellinen” esoteristikin allekirjoittaa väitteen, että esoterian kentällä esiintyy paljon ”hörhöilyä”, jota on vaikea nähdä ainakaan filosofisesti kiinnostavana. Ääritapauksissa puhutaan vakavista mielenterveysongelmista tai tietoisesta manipuloinnista. Monet esoteristit haluavatkin erotella ”todellisen esoterian” pinnallisena hahmotetusta näennäisesoteriasta. Neutraaliuteen pyrkivän tutkijan näkökulma ei välttämättä myötäile aina tällaista jaottelua, mutta lienee selvää, että pelkkä kaiken esoterian yksinkertainen sivuuttaminen kokonaisuudessaan ”huuhaana” ei myöskään tee oikeutta ilmiölle. Jos esoteriaa ajatellaan Faivren tapaan omana ajattelun muotonaan, aiemmin esittämieni positiivisempien näkökulmien lisäksi kriittisestä filosofisesta näkökulmasta erityisen kiinnostavaksi muodostuu kysymys, milloin esoteerisen ajattelun piirissä sekoitetaan toisiinsa perinteisemmin tunnustettujen kategorioiden, kuten tieteen, taiteen tai uskonnon, perusperiaatteita selkeästi ristiriitaisella ja haitallisella tavalla.

Yksi nähdäkseni melko ilmeinen esimerkki tästä on eräänlainen ”kaksilla rattailla ajaminen” koskien niin sanottuja yliaistillisia ilmiöitä. Esoterian piirissä saatetaan vedota yhtäältä oikeutetusti siihen, ettei henkilökohtaisia kokemuksia erityisistä ilmiöistä voi palauttaa tieteellisiin selityksiin siinä määrin kuin ne ovat todellisia *kokemuksina*. Toisaalta saatetaan samanaikaisesti väittää, että tällainen kokemus sinänsä toimii ”vaihtoehtoisena tieteellisenä metodina”, joka oikeuttaa kiistellyn ilmiön *objektiivisen* todellisuuden. Tämän tyyppisellä diskurssilla on merkittäviä yhteiskunnallisia vaikutuksia, ja sen kunnollinen ymmärtäminen edellyttää esoteerisen ajattelun luonteen jonkinasteista tuntemusta. Pelkän rationaalisuuden vaatimuksen korostamisen sijaan olisikin tärkeä ymmärtää, että itse rationaalisuuden merkitys on historiallisesti muotoutunut, ja että tässä historiassa esoteerisella ajattelulla on ollut tärkeä mutta huonosti tunnettu roolinsa.

Viitteet

1 Tässä artikkelissa ei ole mahdollista paneutua tarkemmin esoterian ja tieteen suhteeseen. Yhtäältä esoterian torjuminen pseudotieteenä on usein perusteltua silloin, kun tarkastelun kohteena ovat tämänhetkiset kiistat oletetusta tieteen dogmaattisuudesta ja kyvyttömyydestä tunnustaa esoteristien esille nostamia kiistanalaisia ilmiöitä. Toisaalta tieteen ja esoterian vastakkainasetteluun liittyy kiinnostavia historiallisia ja tieteensosiologisia huomioita. Esoteria on itse asiassa toiminut usein tärkeänä vaikuttajana tieteellisten paradigmojen muovautumisessa, eikä esoteriaa ja tiedettä käytännössä ole aina helppo erottaa toisistaan. 1900-luvun vaihteen tieteellisten läpimurtojen erilaisia yhteyksiä esoteriaan on tutkittu tästä näkökulmasta perusteellisesti Egil Aspremin teoksessa *The Problem of Disenchantment: Scientific Naturalism and Esoteric Discourse, 1900–1939 (2018) ja Jason Josephson-Stormin teoksessa The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences* (2017).

2 Hanegraff 2018, 89.

3 Egil Asprem (2018) tuo toisaalta aiheellisesti esille, että ainakin 1900-luvun taitteen esoteriassa esoteristit itse asiassa vetoavat useammin järjen kategorian rajojen laajentamiseen kuin *gnosikseen*.

4 Bergunder 2010, 24–25. Toisaalta esimerkiksi Olav Hammer (2020, 7–8) on tuoreessa artikkelissaan argumentoinut, että itse asiassa niin esoterian kuin mystiikan kategoriat ovat tutkimuksellisesti lähes hyödyttömiä. Hammerin mukaan tulisi käyttää joko ”alemman tason” täsmällisempiä kategorioita (kuten alkemia tai kristillinen teosofia) tai liittää esoteria ja mystiikka yhteen yhdeksi ”ylemmän tason” kategoriaksi, jossa keskeistä on karismaattisen johtajan visio. Hammerin argumentti on kuitenkin laadittu nimenomaisesti esoterian tutkimuksen kenttää ajatellen. Tässä artikkelissa päinvastoin esitän, että filosofian alalla tulisi tunnistaa aiempaa selkeämmin esoteria omana kategorianaan.

5 Faivre 1994, 10–15. Faivren ainoastaan tyypillisinä pitämät esoterian piirteet ovat 5) yhteinen piilotettu totuus eri uskontojen taustalla ja 6) mestari–oppipoika-ketju esoteerisen tiedon välittämisessä.

6 Von Stuckrad 2005, 5.

7 Sama, 10.

8 Nykyinen keskuksen johtaja on Marco Pasi.

9 Hanegraaff 2013, 254.

10 Magee 2016, xxx.

11 Magee 2008, 1.

12 Sama, 2. Käännös kirjoittajan.

13 Sama, 3.

14 Schelling 2004.

15 McGrath 2012, 22.

16 Wirth 2005, 6.

17 Žižek 2007, 8. Käännös kirjoittajan.

18 McGrath 2012, 28, 68.

19 Ffytche 2013.

20 Schelling 2004, 37.

21 Sama, 46.

22 Ffytche 2013, 222.

23 Ó Maoilearca 2023.

24 Pieniniemi 2020, 150.

25 Teknisesti ilmaistuna Adorno ei etene negaatiosta ”negaation negatioon”, eli hän ei luota filosofian kykyyn löytää mitään perustavanlaatuista ratkaisua ilmenneisiin ristiriitoihin. Negatiivista dialektiikkaa voisi siis kuvata olennaisten ristiriitojen syvällisemmäksi kuvaamiseksi niiden ratkaisemisen sijaan. On tosin epäselvää missä määrin Hegelinkään dialektiikka on ”positiivista”. Esimerkiksi Žižek katsoo Hegelin itsensä jo ilmaisseen olennaisesti sitä negatiivisen dialektiikan henkeä, joka yleensä yhdistetään Adornoon ja poststrukturalisteihin.

26 Pieniniemi 2020, 165.

27 McGrath 2019, 128–129.

28 McGrath 2012, 20. Käytän tässä panpsykismiä kattoterminä kaikille sellaisille mielenfilosofisille näkemyksille, joissa esitetään, että kaikki materia pitää sisällään jonkinlaisen mielellisen elementin.

29 Stone 2006, 2.

30 Dews 1987; Dews 1995.

31 Josephson-Storm 2017, 304.

Kirjallisuus

Asprem, Egil, *The Problem of Disenchantment. Scientific Naturalism and Esoteric Discourse, 1900–1939*. Suny Press, New York 2018.

Bergunder, Michael, What is Esotericism? Cultural Studies Approaches and the Problems of Definition in Religious Studies. *Method and Theory in the Study of Religion*. Vol. 22, No.1, 2010, 9–36.

Dews, Peter, *Logics of Disintegration. Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. Verso, London 1987.

Dews, Peter, *The Limits of Disenchantment. Essays on Contemporary European Philosophy.* Verso, New York 1995.

Faivre, Antoine, *Access to Western Esotericism*. State University of New York Press, New York 1994.

Ffytche, Matt, *The Foundation of the Unconscious. Schelling, Freud and the Birth of the Modern Psyche*. Cambridge University Press, Cambridge 2013.

Hammer, Olav, Mysticism and Esotericism as Contested Taxonomical Categories. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*. Vol. 29, 2020, 5–27.

Hanegraaff, Wouter, *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge University Press, Cambridge 2013.

Hanegraaff, Wouter, *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*. Bloomsbury, London 2018.

Josephson-Storm, Jason, *The Myth of Disenchantment. Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*. University of Chicago Press, Chicago 2017.

Magee, Glenn Alexander, *Hegel and the Hermetic Tradition*. Cornell University Press, Ithaca 2008.

Magee, Glenn Alexander, Editor's Introduction. *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*. Toim. Glenn Alexander Magee. Cambridge University Press, New York 2016, xiii–xxxv.

McGrath, Sean, *The Dark Ground of Spirit. Schelling and the Unconscious*. Routledge, London 2012.

McGrath, Sean, *Thinking Nature. An Essay in Negative Ecology*. Edinburgh University Press, Edinburgh 2019.

Ó Maoilearca, John, *Matter, the Meta-Spiritual, and the Forgotten Bergson. Vestiges of a Philosophy*. Oxford University Press, New York 2023.

Pieniniemi, Simo, *Kulttuuriteollisuus ja dialektiikka. Näkökulmia Theodor W. Adornon ajatteluun*. Vastapaino, Tampere 2020.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Ihmisen vapaudesta*. (Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenständen, 1809). Käänt. Saul Boman. Uuni, Taivassalo 2004.

Stone, Alison, *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference*. Cambridge University Press, Cambridge 2006.

Von Stuckrad, Kocku, *Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge*. Equinox Publishing, Oakville 2005.

Wirth, Jason, Introduction. Teoksessa *Schelling Now. Contemporary Readings.* Toim. Jason Wirth. Indiana University Press, India- napolis 2005, 1–12.

Žižek, Slavoj, *The Indivisible Remainder – On Schelling and Related Matters*. Verso, London 2007.