

# **Paikkakokemuksen subjektiivinen totuus**

-

Humanistisen maantieteen mukaisen  
paikkakokemuksen analyysi Søren  
Kierkegaardin eksistenssitason  
teorian näkökulmasta

Sami Lind

Pro Gradu-tutkielma

Yhdyskuntatieteiden laitos

Kauppa- ja hallintotieteiden tiedekunta

Tampereen yliopisto

Huhtikuu 2008

Tampereen yliopisto  
Yhdyskuntatieteiden laitos

Lind, Sami: Paikkakokemuksen subjektiivinen totuus: Humanistisen maantieteen mukaisen paikkakokemuksen analyysi Søren Kierkegaardin eksistenssitason teorian näkökulmasta

Aluetieteen pro gradu-tutkielma, 83 sivua, 6 liitesivua

Huhtikuu 2008

---

Tutkimukseni on humanistisen maantieteen perinteeseen liittyvä teoreettinen kokeilu Søren Kierkegaardin eksistenssitason teorian käytöstä paikkakokemuksen tutkimisessa. Tavoitteinani oli tarkastella eksistenssitason teorian käyttömahdollisuuksia ihmismaantieteen humanistisessa suuntauksessa analyysivälineenä paikkakokemustutkimuksessa sekä esitellä Kierkegaardin ajattelua maantieteilijöille.

Muodostin teoreettisen jäsenyyksen eksistenssitason teoriasta Kierkegaardin ihmis- ja eksistenssikäsityksiin nojautuen. Kierkegaardin ajattelun ja humanistisen maantieteen perinteen yhtymäkohtana esittelin idealistisen eksistenssifilosofisen tradition, jonka perustalle molemmat ovat rakentuneet. Käsitteellisen kehikon maantieteen puolelta tutkimuksessa muodostavat paikka muistettuna ja tunnettuna. Paikkakokemuksesta erittelin paikantunteen ja muiston omiksi käsitteikseen.

Analyysia varten määrittelin viisi eksistenssitason, joiden mukaan tulkitsin paikkakokemusta. Välitön eksistenssi tarkoittaa fyysistä, aistillista olemisen tapaa. Harkitseva esteettinen eksistenssi tarkoittaa valikoivaa suhtautumista maailmaan. Eettinen eksistenssi ilmenee yleisen moraalien mukaan toimimisena. Uskonnollinen eksistenssitaso on subjektiivista tunnustautumista syylliseksi Jumalan edessä. Kristillisyyteen tehtävällä hyppyllä saavutetaan eläväksi hengeksi tuleminen.

Välitön paikkakokemus on ihmisen ja paikan fyysistä yhteyttä. Harkitseva paikkakokemus on ulkokohtaista reflektiivista suhtautumista paikkaan. Eettinen paikkakokemus on paikassa toimimisen kautta tapahtuvaa ritualistista ja symbolista reflektointia. Uskonnollinen paikkakokemus on paikantunteen ja muiston mitätöimistä. Kristillinen paikkakokemus on subjektin ja paikan erityistä yhteyttä.

Kierkegaardin teoria on dynaaminen ja käyttökelpoinen paikkakokemuksen tutkimisessa, mutta sen kristityksi tulemistä painottava *telos* vaatisi paikkakokemusta tutkittaessa toisenlaisen painotuksen. Esteettisen, eettisen sekä uskonnollisen tason avulla paikkakokemus voitaisiin tulkita yleismaailmallisemmin. Käyttämäni eksistenssitason tulkinta on siis vain yksi kritisoitavissa oleva versio siitä. Toisella tavalla tulkittuna teoria saattaisi antaa erilaisen kuvauksen paikkakokemuksesta.

Kierkegaardin ajattelussa on myös muita käsittekokonaisuuksia, joita voisi soveltaa etenkin eksistenssifilosofiaan nojautuvassa maantieteessä. Esimerkkinä mainitsen toiston käsitteen, jota itsekin sivusin esityksessäni. Lisäksi etenkin Kierkegaardin esteettisiksi luokitellut kuvaukset, kuten *Toisto* -teos, voisivat toimia aineistona paikkakokemus- tai maisematutkimuksessa.

# Sisällysluettelo

1. JOHDANTO.....	1
2. TEHTÄVÄNASETELLO: TUTKIMUSTEHTÄVÄ, TUTKIMUKSEN TAVOITTEET SEKÄ TUTKIMUKSEN RAKENNE.....	5
2.1 TUTKIMUSTEHTÄVÄ .....	5
2.2 TUTKIMUKSEN TAVOITTEET JA ETENEMINEN.....	7
2.3 TUTKIMUKSEN RAKENNE .....	8
2.4 VIITTAUSKÄYTÄNNÖSTÄ JA KIERKEGAARD –LÄHTEIDEN KÄYTÖSTÄ .....	10
3. KIERKEGAARDIN EKSISTENSSIFILOSOFIA .....	12
3.1 KIERKEGAARDIN EKSISTENSSITASOIHIN LIITTYVÄN AJATTELUN TAUSTATEKIJÖITÄ JA HISTORIALLINEN KONTEKSTI .....	12
3.2 KIERKEGAARDIN IHMISKÄSITYS .....	13
3.3 EKSISTENSSI: OLEMASSAOLO IHMISEKSI TULEMISENA .....	14
3.4 EKSISTENSSITASOJEN TEORIASTA .....	15
3.4.1 Välitön esteettinen eksistenssitaso.....	18
3.4.2 Harkitseva esteettinen eksistenssitaso .....	21
3.4.3 Eettinen eksistenssitaso: ylimenovaihe.....	25
3.4.4 Yleisuskonnollinen eksistenssitaso .....	29
3.4.5 Kristillinen eksistenssitaso.....	32
4. EKSISTENSSIFILOSOFIA HUMANISTISESSA MAANTIETEESSÄ .....	35
4.1 HUMANISTISEN MAANTIETEEEN FILOSOFINEN PERUSTA.....	35
4.1.1 Idealismin perusajatuksia.....	36
4.1.2 Fenomenologia ja ilmiöiden tulkinta.....	37
4.1.3 Eksistentialismi .....	38
4.2 IHMISKÄSITYS EKSISTENSSIFILOSOFISESSA HUMANISTISESSA MAANTIETEESSÄ.....	40
4.3 NÄKEMYS EKSISTENSSISTÄ HUMANISTISEN MAANTIETEEEN FILOSOFISESSA PERUSTASSA .....	41
5. PAIKKA EKSISTENSSIFILOSOFISESSA HUMANISTISESSA MAANTIETEESSÄ.....	44
5.1 PAIKKA SOSIAALISEN TILAN ERITTELYSSÄ .....	44
5.2 PAIKKA ELETTYNÄ TILANA: PAIKAN SYNTY JA PAIKAN MAISEMA EKSISTENSSIFILOSOFISESSA HUMANISTISESSA MAANTIETEESSÄ .....	46
6. PAIKKAKOKEMUKSEN ELEMENTIT: PAIKANMUISTO JA PAIKANTUNNE .....	50
6.1 PAIKKAKOKEMUS MENNEISYYDESTÄ: PAIKANMUISTO.....	50
6.2 PAIKKAKOKEMUKSEN RUUMILLISUUS JA SIELULLISUUS: PAIKANTUNNE.....	51
6.3 PAIKKAKOKEMUS IHMISEN JA PAIKAN SUHTEENA .....	53
7. PAIKKAKOKEMUS EKSISTENSSITASOJEN NÄKÖKULMASTA .....	55
7.1 VÄLITÖN ESTEETTISEN TASON PAIKKAKOKEMUS .....	56
7.1.1 Välittömän esteetin paikkasuhde.....	56
7.1.2 Paikantunne ja -muisto välittömällä eksistenssitasolla .....	57
7.2 HARKITSEVA ESTEETTISEN TASON PAIKKAKOKEMUS.....	58
7.2.1 Reflektioiva paikkasuhde .....	58
7.2.2 Paikantunne ja muistetun paikan tapahtumat harkitsevalla eksistenssitasolla.....	60
7.3 EETTISEN EKSISTENSSIN TAVANOMAINEN PAIKKAKOKEMUS.....	61
7.3.1 Yleiseen pyrkivän eksistenssitason paikkasuhde .....	61
7.3.2 Sosiaalinen paikantunne ja jaetut muistot .....	63
7.4 YLEISUSKONNOLLISEN EKSISTENSSIN HENKINEN PAIKKAKOKEMUS .....	64
7.4.1 Subjekttiivinen suhde paikkaan.....	64
7.4.2 Yleisuskonnollisen eksistenssin tunne paikasta ja muistojen mitätöinti.....	65
7.5 KRISTILLISEN EKSISTENSSIN PARADOKSAALINEN PAIKKAKOKEMUS.....	65

7.5.1 Kristillisen eksistenssin suhde paikkaan.....	65
7.5.2 Paikantunne ja paikanmuisto silmänräpäyksessä.....	66
<b>8. TUTKIMUKSEN ARVIOINTIA JA TULOSTEN POHDINTAA.....</b>	<b>68</b>
8.1 TUTKIMUSPROSESSIN ARVIOINTI .....	68
8.2 TULOSTEN YHTEENVETO.....	70
8.3 KRITIIKKIÄ JA ETENEMISEN POHDINTAA .....	74
LÄHTEET .....	76

# 1. Johdanto

*”Sisempi huoneista on tyylikkäästi valaistu. – Toinen huoneista ei ole valaistu. Täällä kuunvalo ja sisemmän huoneen valaistus sekoittuvat. – Olet polttanut sikarin, vetäydyt takaisin sisempään huoneeseen ja alat työskennellä. Keskiyö on mennyt.”*

– Constantin Constantius (*Toisto*)<sup>1</sup>

Yksilön kokemusta ja kokemuksen subjektiivisuutta on pidetty etenkin positivistisessa tieteessä alisteisena yleiselle ja objektiiviselle kokemuksen tarkastelulle. Ne on nähty arkipäivän tapoina reagoida maailmaan, eikä niille sen vuoksi ole annettu tilaa tieteellisen tiedon rinnalla. (Cloke, Philo & Sadler 1991: 8-9, 80–81.) 1800 –luvulta lähtien tiedostetussa ymmärtämään pyrkivässä tutkimuksessa on kuitenkin peruslähtökohtana oletus maailmasta ihmisyksilöiden sekä ihmisen sosiaalisen toiminnan ja ajattelun muodostamana kokonaisuutena, jota ei voida lähestyä pelkästään luonnontieteellisen yleistettävyyden kautta, jos tuon kokonaisuuden luonne kaikessa kirjavuudessaan on tutkimuskohteena. Ihmistoiminta ja käytännöt ovat ymmärtävän perinteen perustan luoneessa hermeneutiikassa nähty tarkoituksellisina ja merkityksellisinä ilmiöinä ja ymmärtääkseen noita ilmiöitä, tutkijan on käännettävä katseensa ensin toiminnan ja ajattelun intentioiden ja merkitysten puoleen. (Tuomi & Sarajärvi 2003: 31.)

Epätieteellisyyden kategoriaan sijoittuivat myös humanismi, erilaiset eksistenssifilosofiat<sup>2</sup> ja muut yksilölliset kuvaukset maailmasta. Näin ei ole kuitenkaan aina ollut. Ihmiskaikana on antiikin kreikkalaisessa ja juutalais-kristillisessä perinteessä ollut aina uudenajan alkuun asti keskeinen mielenkiinnon kohde maailmaa tarkkaileville ja tutkiville tahoille. Ley ja Samuels (1978: 3-4) pitävät rationaalisen ajattelun formalisointia 1600 -luvulta Descartes’sta lähtien humanismin epätieteellisyyden lähtökohtana. Epäilyn metodista tuli ensimmäinen merkittävä todellisuuden subjektiivisen kokemuksen syrjäyttäjä ja tieteellistä oli tuosta hetkestä alkaen looginen ja metodin mukaan todistettu rationaalinen malli.

Tämän ajattelun kriitikoksi nousi 1800 –luvun alussa muun muassa tämän tutkimuksen keskeinen yksilöajattelija tanskalainen Søren Kierkegaard, joka puolusti subjektiivista kokemusta objektiivousta tiedettä ja objektiivousta uskonelämää vastaan. Kierkegaardille yksilökokemuksen yleistäminen, objektiivointi ja abstrahointi, oli sen mitätöimistä ja siitä vieraantumista. Tieteen ongelmakohdaksi onkin ollut suhtautuminen yksilön kokemukseen maailmasta, koska sen tutkimisen tulkittiin pääsääntöisesti 1900 –luvulle asti olevan ristiriidassa muun muassa objektiivisuuden ja yleistettävyyden periaatteiden kanssa (Tuomi & Sarajärvi 2003: 123-124).

Vaikuttaa kuitenkin siltä, että vasta 1900 –luvun levottomuus ja sodat ovat nostaneet pintaan vastaavat ajatukset yksilön merkityksestä kuin esimerkiksi Kierkegaardilla 1800 –luvun alkupuolella oli (vrt. Häkli 1999: 43-44). Muistettavissa ja edelleen koettavissa oleva maailman luonnonolosuhteiden nopea muutos, varmuuden katoaminen talouskriisien ja poliittisten mullistusten myötä sekä näihin nähden ristiriitaiseltakin vaikuttava tieteellinen edistys, etenkin teknologian alalla, ovat olleet omiaan luomaan vastakkaisen, yksilökeskeisen reaktion yleistä ja yhteistä kohti tähyävälle mo-

---

<sup>1</sup> Kierkegaard 2001b: 36

<sup>2</sup> Käytän termiä eksistenssifilosofia kun puhun olemassaoloon ja elämään yleensä keskittyvästä ajattelusta. Eksistentiaalisilla viitataan etenkin 1900 –luvun länsimaiseen eksistenssifilosofiseen suuntaukseen, koska termiä käytetään pääasiassa 1900 –luvun ajattelusta puhuttaessa (vrt. Lehtinen 2002: 16-20). En näe työni kannalta merkityksellisenä erottaa toisistaan varhaisempaa ja uudempaa eksistenssifilosofiaa, koska käsittelen niihin molempiin liittyviä aiheita Kierkegaardin ajattelun ja humanistisen maantieteen paikan tematiikan kautta ilman laajempaa historiallista analyysia.

derniteetille. Reaktio on ennen kaikkea ihmisen teknologian syövereihin katoamisen pelkoon liittyvää levottomuutta ja siitä nousevaa havahtumista itsetiedostukseen. Olemassaoloa pohtivan ajattelusuuntauksen ilmeneminen 1900 -luvulla tapahtui poliittisesti sekä oikealta että vasemmalta, siis vastakkaisilta suunnilta. Ensimmäisen linjan edustajana mainitsen saksalaisen Martin Heideggerin ja jälkimmäistä edustakoon ranskalainen Jean-Paul Sartre.

Heidegger ja Sartre ovat myös humanistisen maantieteen eksistenssifilosofisen suuntauksen pääasialliset eksistentialisti- ja fenomenologilähteet. Heideggerin maailman mielekkään järjestyksen ja tuon järjestyksen muotoutumisen analyysia sekä Sartren olemassaolevaksi tulemiseen kohdistuvaa pohdintaa on sovellettu ihmisen paikkakokemuksen synnyn ja rakenteiden tarkasteluun (Karjalainen 1986; 1987). Myös etäisyyden ja suhteen käsitteet ovat tulleet humanistiseen maantieteeseen edellä mainittujen eksistenssifilosofisten perinteiden kautta, etenkin Martin Buberin spatiaaliantologian nimellä tunnetun teoreettisen jäsenyyksen muodossa (Samuels 1978: 26).

Eksistenssiajattelu ja fenomenologia perustuvat nimenomaan yksilön kokeman maailman todellisuuden ja merkittävyyden tunnustamiseen. Ne antavat välineitä lähestyä inhimillistä kokemusta itse ilmiönä tai ilmiön muodostumisen prosessina. Humanistisen maantieteen kohteena oleva tila on eksistentiaalisena tai fenomenologisena ilmiönä paikka tai maisema, joihin otetaan näkökulmaksi paikka- tai maisemakokemus. Lähtökohtana on näkemys, jonka mukaan ihminen ja ympäristö ovat toistensa tuotteita sosiaalisina ilmiöinä. Lisäksi humanistisessa maantieteessä katsotaan, että ihmisen todellisuus jäsentyy hänelle ajallisesti ja spatiaalisesti eli tilallisesti, jolloin ihminen ruumiillisena tilassa liikkujana tai toimijana muodostaa aistiensa ja havaintojensa kautta mieli- ja muistikuvia tilasta.

Maantieteessä ihmisyksilökeskeinen eli humanistinen suuntaus alkoi varsinaisesti orastaa jo 1900 –luvun alkupuolella ollen kuitenkin aina 1970 –luvulle asti hajanainen ja marginaalinen näkökulma maantieteen kysymyksiin. Tällaisen maantieteen alkuperän voidaan tulkita olevan ihmisten toimintojen ja kulttuurien kuvauksissa, etnografioissa, mistä sen sisältö on vähitellen laajentunut käsittämään arkielämän maantiedettä, tekstien kautta yksilöllisesti kerrottuja spatiaalisia kuvauksia sekä teoreettisia pohdintoja ihmisen henkisen ja fyysisen rakenteen vaikutuksesta spatiaalisen tiedon ja toiminnan muotoutumiseen (Tuan 1976: 267–271).

Ihmisen ja maan suhteen tutkimus tuntuu nousseen maantieteessä erittäin luonnollisesti esiin jo varhain 1900 –luvun alkupuolella. Kysymyksen yksilöiden paikkakokemuksesta herätti tuolloin muun muassa Ranskassa tunnetuin ranskalainen ihmismaantieteen suuntaus Paul Vidal de la Blachen työhön liitetty niin kutsuttu elämäntapojen (*genres de vie*) maantiede, joka tarkasteli ihmisten elämäntapojen ja ympäristön suhdetta maantieteellisenä lähtökohtanaan alueen (*pay*) käsite ja siinä aktiivisesti luonnon kanssa vuorovaikutuksessa olevien ihmisten ajatukset alueestaan. Se sai metodiset ja tutkimuskohteiden valintaan liittyvät vaikutteensa sosiologian ja historian aloilta, ja edusti aikakauden vallitsevan ympäristödeterminismin possibilistista vastapuolta pitämällä ihmisen ja luonnon suhdetta vuorovaikutteisena, molempiin suuntiin vaikuttavana sosiaalis-dialektisena ilmiönä. (Cloke, Philo & Sadler 1991: 64; Buttimer 1978: 60–61; Häkli 1999: 74; Pennanen 1997: 17.)

Hieman vidalilaisen maantieteen synnyn jälkeen näkyivät ensimmäiset piirteet ymmärtävän otteen omaksumisesta myös yhdysvaltalaisessa maantieteessä niin sanotun Berkeleyyn koulukunnan keskuudessa. Etenkin C.O. Sauer (mm. 1925) keskittyi maiseman käsitteeseen fenomenologian kautta maiseman morfologiassaan. Maiseman morfologia painotti myös vain subjektiivisuuden kautta saatavuttavaa tietoa maisemasta, etenkin sen esteettisen kokemisen kautta. Molemmissa, sekä ranskalaisessa että yhdysvaltalaisessa, ymmärtävään metodiin nojaavassa maantieteen koulukunnassa ih-

misen ja luonnon vuorovaikutteinen suhde ilmeni keskeisenä kiinnostuksen kohteena. (Jackson & Smith 1984: 40–41; Häkli 1999: 74–75.)

Derek Gregoryyn (1979: 132) mukaan 1940 –luvun lopulle tultaessa keskustelu oli antanut nimen geosofia sille maantieteen suuntaukselle, jossa tarkastellaan etenkin ihmisen ja maan suhdetta. Geosofian tarkempi määritelmä juonnetaan usein John K. Wrightin kirjoitukseen *Terrae Incognitae* (1947: 12), jossa Wright määrittelee geosofian ”maantieteellisen tiedon tutkimukseksi mistä tahansa tai kaikista näkökulmista” (suom. SL). Tällä Wright tarkoittaa paitsi maantieteilijöiden systemaattisesti kokoamaa tietoa maailman muodoista tai ihmistoiminnan spatiaalisesta dynamiikasta, myös muiden ihmisten havaintojen ja maasuhteiden kautta muodostunutta kuvaa maantieteellisestä todellisuudesta. Wrightin laajentaessa tarkastelunsa koskemaan erilaisten ihmisten arkipäivän subjektiivisesti koettua elämää, tiedon subjektiivisuus nousi merkittävään asemaan. Kirjoituksen nimi, *Tuntemattomat maat*, viittaa juuri tavallisten, toisistaan eroavien ihmisten kokemusten tuntemattomuuteen maantieteellisen tutkimuksen piirissä. Maata ja ihmistä oli jo tuolloin tarkasteltu ulkopuolelta, mutta yksilön ja maan suhdetta ei vielä ollut selvitetty juurikaan. Yksilöihmisestä suhteessa maahan tuli näin ollen merkittävä tutkimuksen kohde maantieteen kentässä. (Karjalainen 1986: 33.)

Toisen maailmansodan jälkeen tapahtui humanistisen otteen eriytymistä eksistentiaaliseen suuntaan ranskalaisen ihmismaantieteen puolella Eric Dardelin (1990) teoksessa *Ihminen ja maa (L’homme et la terre, 1952)*. Dardel pyrki muotoilemaan kuvauksen ihmisen ja maan välisestä suhteesta huomioiden myös aistien ja tunteiden värittämän kokemuksen. Dardelin teos hukkui kuitenkin 1950 –luvun vahvaa objektiivisuutta korostavan tieteen alle ja vasta 1970 –luvulla Entrikin, Tuan ja Relpin viittasivat siihen kirjoituksissaan. Omana aikanaan teoksen näkökulma maahan oli liian poikkeava. (Pennanen 1997: 7-8, 14.)

Vidalilaisen maantieteen näkemystä ihmisestä aktiivisesti ympäristöään muokkaavana sosiaalisena olentona, sauerilaisen maisemamaantieteen ja Wrightin geosofian subjektiivisuuden arvostusta tiedon hankinnan välineenä sekä Dardelin eksistenssi-vaikutteisen ihmisen maasuhteen tarkastelua voidaan pitää paikkakokemuksen teoreettisen perustan kannalta merkityksellisinä, koska niissä painottuvat ihmisen ja tilan suhteen syntyminen elettyinä kokemuksena. Etenkin Dardelin teoksen kuvaus geografiasta painottaa aistihavaintojen sekä opittujen ja jaettujen merkitysten asemaa ihmisen olemassaolon spatiaalisessa ulottuvuudessa (Pennanen 1997: 27–39). Ihmisen ja maan suhteen eksistentiaalisuudesta ja vuorovaikutuksesta sekä ihmisen elämän historian kokemusten ja havaintojen tuottamista yksilöllisistä tulkinnoista löytyy myös paikkakokemuksen alkuperä ja perusrakenne.

Humanismi nosti päätään kritiikin muodossa 1960 –luvulla behavioraalisen maantieteen eli ihmisten käyttäytymistä ja sen syitä tarkastelevan maantieteen alkutaipaleella. Se nousi positivistisesta maantieteestä sen sisäisenä kritiikkinä. Behavioraalinen maantiede voidaan nähdä uutena portaana kohti edellä esitettyjen tutkimusotteiden laajempaa hyväksyntää. Tosin tämä näkökulman muuttamisen murros tarkoitti tässä vaiheessa siirtymistä usklassisen taloustieteen kvantitatiivisista teorioista sosiaalipsykologian kvantitatiivisiin teorioihin sekä ihmisen ajattelun ja havaintojen tutkimiseen. Merkittävää oli kuitenkin se, että haastettiin *homo economicus* –ajattelu ja avattiin ovi ihmisten arkipäivän ja todellisen elämän asettamille näkökulmille. (Häkli 1999: 75–76; Jackson & Smith 1984: 47-48.)

Vaikka 1970 –luvulla syntynyt humanistinen suuntaus maantieteessä on saanut vaikutteita ranskalaisen *la géographie humaine* –koulukunnan possibilistisesta ajattelusta, on tyytymättömyys 1950 –1960 –luvuilla hallinneeseen kvantitatiiviseen tutkimussuuntaukseen muokannut humanistisesta maantieteestä kritiikin apuvälineen puolustamaan kvalitatiivisten menetelmien käyttöä ja yksilön ajattelua lähempänä olevia näkökulmia (Gregory 1981b: 155). Kuten Samuels (1978: 23) totesi vie-

lä 1970 –luvun lopulla, mitään yhtenäistä tai kiinteää humanistista maantieteen suuntausta ei sinällään ollut olemassa, mutta ihmistä ja yksilöä korostava tematiikka oli kaikessa maantieteellisessä humanismissa läsnä. Nimensä humanistinen suuntaus oli kuitenkin jo saanut Yi-Fu Tuanin (1976) ilmestyneen artikkelin otsikosta *Humanistic Geography*.

1970 –luvun maantieteessä eletty ja koettu tila herättivät mielenkiintoa uusien tilateorioiden sekä eksistentialististen ja fenomenologisten ajattelusuuntausten myötä. Tämä toimi samalla kritiikkinä behavioraaliselle maantieteelle ja sen positivistis-deterministiselle ihmiskäsitykselle tuoden sen tilalle ihmisen luovana ja yksilöllisenä subjektina. Tutkimuskohteena 1970 –luvulta lähtien olivat kulttuuri, kirjallisuus sekä taide, joita analysoitiin maantieteen keskeisten käsitteiden tilan ja maiseman sekä niiden havainnointiin ja tulkintaan liittyvän tutkimuksen kautta. Tämän uuden humanistisen maantieteen päähahmoiksi voidaan nostaa Anne Buttimer, Yi-Fu Tuan ja Edward Relph. Kokemuksellisuus ja subjektiivisuus tulivat humanistisen maantieteen kautta maantieteeseen fyysisesti mitattavan ja havaittavan tilalle. (Häkli 1999: 78.)

Humanistisen maantieteen eksistenssifilosofinen näkökulma yksilölliseen kokemukseen ja Kierkegaardin eksistenssifilosofian näkökulma ihmiseksi tulemiseen ovat molemmat kuin unen ja valheen rajamaaston ilmiöitä. Ne kummatkin ovat kääntyneet kohti hämärää, kuunvalossa kylpevää faktuaalisuutta, mutta joutuvat aina sitä ajatellessaan vetäytymään kohti ”sisempää huonetta”, selvärajaista ja etukäteen järjestettyä artefaktuaalista todellisuutta.

Työskentely eksistenssifilosofisessa maantieteen ympäristön muotoutumisen kokemuksellisessa tutkimuksessa tapahtuu yön pimeydessä, kun kaikki muut nukkuvat. Humanistinen maantiede ja Kierkegaard ovat ypöyksin hämärässä huoneessa ja lähestyvät ajatuksissaan tuota pimeää yötä. Siirtyminen huoneesta toiseen, kuunvalosta valaistuun huoneeseen ja takaisin tapahtuu toistuvasti. Ensin katsotaan pimeyttä, sitten vähitellen tuodaan se valoon, kunnes se katoaa. Pimeys ja valo eivät koskaan voi olla olemassa yhdessä.



## 2. Tehtävänasettelu: Tutkimustehtävä, tutkimuksen tavoitteet sekä tutkimuksen rakenne

### 2.1 Tutkimustehtävä

Tehtäväkseni olen valinnut tarkastella Kierkegaardin esittelemiä eksistenssitasoja ja humanistisen maantieteen eksistenssifilosofiaan nojaavan käsityksen mukaista paikan kokemista yhdessä. Molemmat liittyvät eksistenssin käsitteeseen, mutta humanistisessa maantieteessä paikan käsitteestä ja sen sisällöstä tai synnystä keskusteltaessa keskitytään pääosin fenomenologiapainotteiseen eksistentialismiin Heideggerin muodossa tai radikaaliin eksistentialismiin Sartren muodossa. Kumpikin näistä filosofeista ammentaa varhaisemmasta eksistenssifilosofiasta, myös Kierkegaardin ajattelusta (vrt. Wollan 2003: 32). Tutkimuksessani on kyse uuden näkökulman testaamisesta humanistisen maantieteen paikan tematiikkaan.

Pääasiallinen tehtäväni on tutkia ensinnäkin yleisesti:

- 1) *mitä annettavaa Kierkegaardin ihmiskäsitykseen liittyvällä eksistenssitasojen teorialla on paikkakokemuksen tutkimiselle?*

Toiseksi edellistä kysymystä tarkentaen tutkin

- 2) *minkälaisena paikka ja paikkakokemus näyttäytyvät välittömän ja harkitsevan esteettisen, eettisen, pateettisen eli yleisuskonnollisen sekä kristillisen eksistenssitason näkökulmasta tarkasteltuna?*

”Paikan ja paikkakokemuksen näyttäytyminen” viittaa juuri siihen näkökulmaan, jonka olen valinnut tutkimukseni viitekehykseksi. Ihmisen ja paikan suhteen synnyn ja tuon suhteen luonteen tarkastelut keskittyvät tutkimuksessani Kierkegaardin ja humanistisen maantieteen eksistenssifilosofisen suuntauksen ihmiskäsityksien ja eksistenssikäsityksien keskusteluun. Vaikka ihminen ruumiillisenä subjektina kokeekin maailman aistien kautta, hän muodostaa – idealistisen eksistentialistisen ajattelun mukaan – käsityksen maailmasta mielessään tulkitsemalla aistien välittämiä viestejä. Kierkegaardin synteesiluonteinen ihmiskäsitys ja eksistenssitasojen teoria näyttäisivät palvelevan etenkin tässä paikkakokemuksen ymmärtämisessä. Paikkakokemuksen voimakkuus ja pysyvyys liittyvät olennaisesti tämän tutkimuksen aihepiiriin.

Ennen kuin paikkakokemusta voi alkaa analysoimaan, on luotava katsaus seuraaviin aiheisiin:

- 3) *minkälainen on humanistisen maantieteen filosofinen perusta etenkin eksistenssifilosofioiden osalta?*

- 4) *mikä on humanistisen maantieteen mukainen tradition paikkakokemus?*

Oletuksenani on, että Kierkegaard yksilöön keskittyvänä, tunteisiin vetoavana sekä kristillistä uskoa tiukana ajattelijana ei ole kiinnostanut – teologeja ja filosofeja lukuunottamatta – tieteentekijöitä 1900 –luvulla muutoin kuin sivuhuomautuksena 1900 –luvun omien ajattelijoiden teksteissä (mm. Saarinen 2007: 303-304; Thielst 1999: 15). Kierkegaardin vahva idealismi ja subjektiivisuuden korostus ei ehkä olisikaan sopinut varhaisen 1900 –luvun tieteellisyyttään pönkittävän positi-

vistisen ja myöhemmin rakenneteoreettisen maantieteen teoriaksi, mutta kolme vuosikymmentä humanistisen maantieteen omaksi alakseen vakiintumisen jälkeen on mahdollista tehdä maantieteen piirissä koe myös teistisen eksistentiaalifilosofin ajattelua apuna käyttäen.

Humanistisen maantieteen sisällä Kierkegaardin ajattelu ensikäden lähteenä ei juuri näy. Pääasiassa hän on saanut, niin sanoakseni ”kunniamasterin”<sup>1</sup> aseman eksistentialismin isähahmona (Entrikin 1976: 621; Wollan 2003: 32), yksilöä puolustavana ja vapautta korostavana humanistina (mm. Buttimer 1990: 2) tai tieteenfilosofista positivismia ja puhdasta tiedettä vastustavana ajattelijana (Harris 1978: 135). Tämän lisäksi hänen kuuluisimpia sitaattejaan käytetään jonkin verran humanistisen maantieteen teksteissä (mm. Suin 2004: 63) ja jotkin käsitteet ovat löytäneet paikkansa humanistisen maantieteen artikkeleissa. Tällaisia käsitteitä ovat esteettinen itseys (Casey 2001: 685) ja yleinen (Cameron 2006: 402). Esteettinen itseys viittaa välittömään esteettisyyteen, joka etsii nautintoa koko ajan alituisen muuttuvista paikoista, esimerkiksi internetissä ja TV:ssä. Yleinen on eettisen eksistenssitason käsite, joka viittaa yleisesti hyväksytyihin yhteisöllisiin sääntöihin.

Poikkeuksena Kierkegaard näyttäytyy hyvinkin merkittävässä asemassa Joyce Davidsonin (2003: 54–68) tutkimuksessa, *Phobic geographies*. Agorafobiaa kuluttamisen tiloissa tarkasteleva tutkimus käyttää apunaan Kierkegaardin niin sanottuja psykologisia teoksia *Ahdistus* (1964) ja *Kuolemansairaus* (1924). Davidson (emt.: 56) tulkitsee Kierkegaardiin nojautuen ahdistuksen olevan tietoisuutta olemattomuudesta. Tämä tietoisuus sijaitsee syvällä olemassaolomme sisällä ja toisaalta elämämme tuolla puolen. Myös Kierkegaardin synteettinen ihmiskäsitys on esillä Davidsonin (emt.: 58, 66) tavassa tulkita avoimen tilan pelkoa.

Kristillisen painotuksen lisäksi Kierkegaardin ajallinen kaukaisuus omaan aikaamme voi joistakin tuntua ongelmalliselta (Thielst 1999: 15). Ongelman synnyttää osaltaan kenties se, että Kierkegaardin elämismaailman ilmiöt olivat hyvin erilaisia kuin 2000 –luvun ihmisen, joka kaiken lisäksi ponnistaa erilaisesta kieliyhteisöstä ja kulttuurista. Hän siis vastasi oman ympäristönsä herättämiin kysymyksiin. Ajallinen ero ei kuitenkaan merkitse sitä, etteivät mielenkategoriat voisi olla hyvinkin samantyyppisiä kuin kaksisataa vuotta myöhemmin. Itse asiassa Kierkegaard itsekin kritisoi ajan merkityksen väärää korostamista tiedon yksilöllisen merkityksen kannalta etenkin *Filosofisissa muruissa* (2004) ja *Päätävässä epätieteellisessä jälkikirjoituksessa* (2001a). Hänen kysymyksenään tosin on mahdollisuus ikuisen autuuden saavuttamiseen historiallisen tiedon varassa.

Ihmislajin kehityshistoriassa tuo ajallinen matka tuntuu hyvin lyhyeltä. Kun luemme jopa Kierkegaardia vanhempaa inhimillistä kulttuurituotetta, kuten vaikkapa stoalaisuudesta ammentavan keisari Marcus Aureliuksen (2004) tekstejä, voimme todeta, että jo tuolloin ihminen söi, nukkui, teki työtä ja lisääntyi sekä yritti selvittää elämänsä sekä olemassaolonsa syitä ja merkityksiä. Samat teemat löytyvät myös vähintään 2200 vuotiaasta Saarnaajan kirjasta (Nissinen 2003: 113–115).

Myös humanistisen maantieteen filosofisista lähtökohdista löytyy tukea ajallisen etäisyyden toisarvoisuudelle inhimillisen olemassaolon perusrakenteiden osalta. Derek Gregory (1979: 127–128), esitellessään Edmund Husserlin fenomenologiaa ja sen synnyn historiallista kontekstia, vertaa tilannetta Auguste Comten aikaan noin sata vuotta ennen Husserlia. Comte uskoi Järjen ja tieteen voimaan yhteiskuntajärjestyksen palauttamisessa, uskoi Husserl taas yli 2000 vuotta vanhan kreikkalaisen *theorian* mahtiin. *Theoria* merkitsee käytännöllistä tehokkuutta. Siihen liittyy ihmisen sielun ravitseminen ja koulutus, joiden kautta vapaudutaan dogmatismista. Lisäksi sillä tarkoitetaan ”puhtaan järjen hengen puhaltamista yhteiskunnan ruumiiseen” (suom. SL). Husserl oli nähnyt Comten järjen tuottaman maailman ongelmat tekniikan kehityksen palvellessa ihmisen ahneutta.

---

<sup>1</sup> Kierkegaardin yliopistotutkinto oli maisterintutkinto.

Ihmisestä oli tullut tässä kehityksessä objekti ja hän oli kadottanut tietoisuutensa arkipäivän maailmasta.

Näihin perusteluihin nojautuen rohkenen edetä työssäni. Ajatuksenani on käyttää eksistenssitasoja analyysivälineenä, jonka avulla lähestyn paikkakokemuksen käsitettä. Humanistisen perinteen mukaisella paikkakokemuksella ja Kierkegaardin eksistenssitasojen teorialla on yhteistä muun muassa se, että ne molemmat ovat ideoita, abstrakteja inhimillisen toiminnan jäsenyyden apuvälineitä. Lisäksi Kierkegaardin ajattelu ja paikkaan liittyvä tarkastelu humanistisessa maantieteessä ovat molemmat kiinnostuneita ihmisen olemisesta tässä ja nyt, arkipäivän subjektina. Paikka on ihmisen tiedostamana, rajattu sekä ensisijaisesti mentaalinen kokonaisuus tilassa. Kierkegaardin ihminen on myös jossakin kohdassa ikuisuuden ja ajan kohdatessa paikantuva olento, jonka päämääränä on löytää yhteys Absoluuttiin: kokea elämänsä mielekkäänä siinä olevista paradokseista ja niiden aiheuttamista peloista ja ahdistuksista huolimatta.

## 2.2 Tutkimuksen tavoitteet ja eteneminen

Tutkimuksessani on kaksi puolta, jotka ensisilmäyksellä eivät tunnu toisiinsa nähden kovinkaan läheisiltä. Ensimmäinen puoli eli Kierkegaardin teoria eksistenssitasoista liittyy varsinaisessa kontekstissaan – Kierkegaardin tuotannon keskellä – ihmiseksi ja kristityksi tulemisen ongelmaan sekä kysymykseen olemisen tavasta. Tässä tutkimuksessa itse painotan jälkimmäistä eksistenssitasojen teorian tehtävää valitsemastani näkökulmasta. Tosin edellinen ongelma liittyy jälkimmäiseen luoden sille perustan.

Toinen puoli tutkimuksesta koostuu humanistisen maantieteen perinteeseen kuuluviksi tulkitsemistani näkökulmista ihmismaantieteen keskeiseen käsitteistöön, etenkin paikkaan ja sen kokemiseen. Ilman humanistisen maantieteen filosofisen perustan tarkastelua ja siinä nimenomaista keskittymistä eksistenssifilosofiin ajatuksiin, tutkimukseni osa-alueet jäisivätkin omiksi, irrallisiksi kokonaisuuksikseen. Filosofinen perinne sekä valitsemani näkökulmat yhdistävät nämä kaksi näinkin erilaista käsittekokonaisuutta toisiinsa.

Tämä teorian luominen tarkastelemalla paikkakokemusta Kierkegaardin esittelemien eksistenssitasojen kautta on itsessään haasteellinen tutkimusmatka. Jo humanistisen maantieteen näkökulman mukaisen paikkakokemuksen hahmottaminen ja rajaaminen on haastava tehtävä, koska paikan käsittäminen mielenkategoriana tekee siitä miltei esiobjektiivisen ilmiön (Koskela 1994: 25–26; vrt. Värri 1997: 43–45). Kategorisointi tapahtuu kuin ”luonnostaan” muistamisen ja reflektion kautta, koska se on ihmisenä olemisen ja maailman haltuun ottamisen perusta, siis ihmisen ero eläimeen.

Tutkimukseni tavoitteena on

- 1) tuoda humanistisen maantieteen alueella käytyyn paikkakeskusteluun ja etenkin sen kokemukselliseen näkökulmaan mukaan erään eksistenssifilosofian pioneerin ajatuksia, ja tätä kautta
- 2) esitellä Kierkegaardin filosofian pääpiirteitä humanistisen maantieteen (ateistiseen ja agnostiseen) eksistentialismiin nojautuvalle sektorille sekä
- 3) yhdistää humanistisen maantieteen näkökulma paikan käsitteeseen Kierkegaardin eksistenssin käsitteen sisältöön.

Tutkimukseni keskeisinä humanistiseen maantieteeseen liittyvinä käsitteinä toimivat siis eksistenssifilosofisen humanistisen maantieteen paikan ja paikkakokemuksen käsitteet. Eksistenssi, jossa keskityn Kierkegaardin ajattelun näkökulmaan, on se erityinen näkökulma, josta lähestyn paikka-

kokemusta. Kierkegaardin ajatuksiin olen tutustunut jo aiemmin teologiasta ja filosofiasta kiinnostuneena sekä opinnoissani että vapaa-ajalla.

Konkreettisen työn tutkimukseni parissa aloitin helmikuussa 2007, jolloin päätin tutustua yleisesti humanistisen maantieteen traditioon. Kun työni eteni, tarkensin näkökulmaani eksistenssifilosofiseen humanistiseen maantieteeseen ja siihen liittyvään paikka- ja paikkakokemuskeskusteluun. Kierkegaardin eksistenssitason teoriasta loin itselleni jäsenyteen käsityksen muun muassa Heidi Liehun (1989) teorian esittelevän tutkimuksen pohjalta.

Koska sekä eksistenssifilosofinen humanistinen maantiede että Kierkegaardin eksistenssitason teoria sisältävät omanlaisensa ihmiskäsityksen ja siihen pohjautuvan käsityksen eksistenssistä, otin ne lähtökohdaksi koko tutkimukselle toisaalta karsiakseni liikaa aineistoa ja toisaalta siksi, että niiden kautta saatan verrata aineistoni piirteitä luodessani analyysia seitsemännessä luvussa paikkakokemuksesta ja eksistenssitasoista. Analyysiosiossa paikkakokemusta tarkastellaan jokaisen eksistenssitason yhteydessä erikseen.

Analyysimenetelmäni paikkakokemusta analysoidessani on teorialähtöinen siinä mielessä, että olen yleisellä tasolla valinnut eksistenssitason teorian etukäteen näkökulmaksi paikkakokemukseen (Tuomi & Sarajärvi 2003: 99). Paikkakokemuksen käsitteen muotoilussa olen tehnyt siitä oman erittelyni aiempien teoretisointien pohjalta eli olen lähestynyt käsitettä aineistosta käsin, mutta kuitenkin valmiisiin käsitteisiin nojautuen. Tässä taas ilmenee tutkimukseni teoriasidonnainen puoli (Tuomi & Sarajärvi 2003: 98–99).

Aiheeni käsitteelliset kokonaisuudet ovat analyysin alkuvaiheessa humanistisen maantieteen traditioon ja eksistenssifilosofian historiaan perehtyneille sinänsä tuttuja, mutta harvoin, jos koskaan yhdessä nähtyjä. Tutkimukseni liittyy hermeneuttiseen eli ymmärtävän tutkimuksen traditioon, jossa tutkimuskohteena on ihmisen jo merkityksellistämä maailma. Tutkimukseni analyysissa ja tulosten esittelyssä on fenomenologinen ilmiöiden käsitteellistämiseen liittyvä vivahde. Sen jälkeen, kun olen tuottanut analyysin viiden eksistenssitason paikkakokemuksesta, tiivistän kokemukset tulosten esittelyssä viideksi eri piirteitä sisältäväksi paikkakokemus käsitteeksi. (vrt. Tuomi & Sarajärvi 2003: 31–35.)

Paikkakokemus ja eksistenssitason teoria ovat abstrahointeja, teoreettisia käsitejärjestelmiä, joita käytetään kun tahdotaan luoda järjestystä maailmaan. Järjestys on kuitenkin aina ihmismielen kuva maailmasta, josta on karsittu pois käsittämätön ja tuntematon. Näen paikkakokemuksen ja Kierkegaardin mukaisen eksistenssin käsitteiden kulkevan sillä rajalla, joka on tutun ja tuntemattoman, varmuuden ja epävarmuuden sekä kaaoksen ja järjestyksen välillä. Paikkakokemuksen ja eksistenssin teoretisoinnin ongelma on siinä, että niistä puhuminen on ainaista yritystä ymmärtää käsitteiden elettyä todellisuutta, jota taas ei puheella voi saavuttaa. Toisaalta ymmärtämispyrkimyksen epävarmuus ja jatkuvuus muistuttavat siitä, että ihminen on toisaalta rajallinen ja toisaalta rajojaan alittuiseen rikkova olento.

### 2.3 Tutkimuksen rakenne

Rakenteellisesti lähestyn aiheitani analyttisesti erittelemällä keskeiset teoreettiset käsitteet tutkimukseni kannalta käyttökelpoiseen muotoon. Lisäksi painotun aiheen käsittelyssä sen filosofiseen, etenkin eksistenssiä koskevan filosofian puolelle. Alussa, siis johdanto luvussa, kuvasin jo 1800 – luvun matkakertomuksissa orastanutta maantieteessä esiintynyttä humanistista suuntausta sekä humanistisen maantieteen kehitystä etenkin 1900 – luvulla. Samassa luvussa esittelin Søren Kierke-

gaardin ajattelua yleisellä tasolla ja sen merkitystä eksistenssifilosofian kehitykselle. Toinen luku on tutkimustehtävän esittämiseen ja rajaamiseen keskittyvä jatke johdannolle, jossa esittelen myös tutkimusprosessin toteutumista ja tutkimuksen rakennetta.

Kolmannessa luvussa esittelen Kierkegaardin ihmiskäsitystä, hänen näkemystään ihmisen eksistenssistä sekä eksistenssitason teorian. Lisäksi teen katsauksen Kierkegaardin esiintymiseen humanistisen maantieteen teksteissä. Esittelen eksistenssitason teorian Kierkegaardin synteettisen ihmiskäsityksen sekä ihmisen ja häntä ympäröivän maailman suhteen näkökulmasta. Ihmiskäsitykseen ja eksistenssin käsitteeseen nojaava eksistenssitason erittely toimii kuudennessa luvussa esitetyn paikkakokemustulkinnan avaimena.

Neljännessä luvussa esittelen humanistisen maantieteen filosofista taustaa erityisesti eksistenssifilosofian näkökulmasta. Erittelen eksistenssifilosofisen maantieteen ihmiskäsitystä ja eksistenssin käsitettä etenkin ihmisen ja ympäristön suhteen kautta sekä eksistenssifilosofisten ajatusten paikkaa humanistisen maantieteen piirissä. Humanistinen maantiede tukeutuu filosofisesti ennen kaikkea idealismiin, fenomenologiaan ja eksistentialismiin, jotka näyttäytyvät teeseillään myös Kierkegaardin eksistenssitason teorian taustalla, vaikka sellaisena kuin ne tänä päivänä ymmärretään, ei kolmea mainittua koulukuntaa ollut identifioitu vielä Kierkegaardin aikana. Kierkegaard subjektin autenttisen olemassaolon polkua raivaavana ajattelijana, keskittyi kirjoituksissaan juuri akateemisen tiedeyhteisön ulkopuolella kuvattuun eksistenssiin, koska teoretisoitu olemassaolo – joka Kierkegaardin aikana ilmeni etenkin Hegelin dialektiikan kautta ymmärrettynä – oli irrallaan autenttisesti eksistenssistä, todellisesta elämästä, ja koska autenttinen olemassaolo piti hänen mukaansa kokea subjektiivisesti, sitä ei voinut oppia kirjoista.

Viides luku keskittyy paikan käsitteen erittelyyn eksistenssiin perehtyvän humanistisen maantieteen kontekstissa. Esittelen ensin tilan käsitteen, joka on olennainen paikan käsitteen ymmärtämiselle. Tilan jaan absoluuttiseen, relatiiviseen ja elettyyn tilaan. Lähestyn paikan käsitettä sosiaalisen tilan kolmijaon mukaan (Lefebvre 1998). Sen avulla tahdon asettaa esimerkiksi absoluuttisen tilakäsityksen yhdeksi näkökulmaksi tilaan, koska mielestäni 'absoluuttinen' määreenä voi johtaa ajatukseen lopullisesta tai täydellisestä käsityksestä.

Kuudennessa luvussa erittelen paikkakokemuksen käsitettä. Paikkakokemus jakaantuu tutkimuksessani paikanmuiston, paikantunteen sekä paikkasuhteen käsitteisiin. Neljäs ja viides luku toimivat siis taustoittavina lukuina ja kuudes luku toimii tutkimusaiheeni toista teoreettista järjestelmää erittelevänä lukuna.

Seitsemännessä luvussa suoritan varsinaisen analyysin paikkakokemuksesta Kierkegaardin eksistenssitason teorian näkökulmasta. Ihmisen paikkasuhte, paikantunne ja paikanmuisto toimivat tutkimukseni eriteltyinä kohteina paikkakokemuksen tulkinnassa.

Kahdeksas luku toimii kriittis-analyttisena arviointina Kierkegaardin teorian annista paikkakokemuksen tarkastelussa. Siinä kokoan yhteen myös tarkastelun tulokset ja pohdin mahdollisuuksia kehittää Kierkegaardin moraalipitoisten eksistenssitason käyttöä paikan ja paikkakokemuksen tutkimisessa. Viimeisessä luvussa arvioin myös tieteellisen tutkimusprosessin luotettavuudelle asetettujen ehtojen täyttymistä omassa työssäni. Käytän tässä apuna Tuomen ja Sarajärven (2003: 135–138) esittelemää luetteloa tutkimuksen luotettavuuden arvioinnin kohteista.

## 2.4 Viittauskäytännöstä ja Kierkegaard –lähteiden käytöstä

Viitattessani Kierkegaardiin en noudata yleistä anglosaksista tapaa<sup>1</sup> käyttää teoksista niiden englannin kielestä tehtyjä lyhenteitä (esim. CUP= Concluding Unscientific Postscript; CA= The Concept of Anxiety jne.) vaan viittaan Kierkegaardiin samoin kuin muihinkin kirjoittajiin ja teoksiin, kuitenkin esittäen selvästi sen, mikä käännös Kierkegaardin teoksesta on kyseessä. Tämän esitän ilmoittamalla käyttämäni Kierkegaardin teoksen käännöksen julkaisuvuoden. Jos käännöksen julkaisuvuosi on sama kahdessa tai useammassa eri teoksessa, käytän erottajana, kuten muidenkin lähteiden osalta, pieniä aakkosia. (Esimerkiksi Kierkegaard 2001a viittaa Torsti Lehtisen suomennokseen teoksesta *Päättävä epätieteellinen jälkikirjoitus*).

Viittauskäytäntöni on kaksi syytä. Ensimmäinen on se, että käytän sekä suomen että englannin kielisiä lähteitä, jolloin ei mielestäni ole mielekäästä viitata vain anglosaksiseen tapaan. Anglosaksinen tapa voi mielestäni tutkimuksessani aiheuttaa sekaannusta enemmän kuin perinteinen viittaus-tapa. Toiseksi, en tee Kierkegaard tutkimusta vaan käytän hänen rakentamaansa teoriaa välineenä tarkastellessani paikkakokemusta. Tutkimukseni painopiste sijaitsee paikkakokemuksen analysoinnissa, eikä Kierkegaardin kirjailijantyön, teologian tai filosofian tutkijoiden kiinnostuksen kohteena olevissa, edellä mainittuihin näkökulmiin sidotuissa ongelmissa. Tukeudun sekä Kierkegaardin itsensä kirjoittamien teosten käännöksiin että Kierkegaardista tehtyihin tutkimuksiin, joissa esimerkiksi eksistenssitason teoria on selkeästi esitetty.

James Collinsin (1983: 42) mukaan Kierkegaardin eksistenssitason teoria on hänen vaikuttavin saavutuksensa filosofian kannalta. Vaikka Kierkegaard Johannes Climacuksena sen *Päättävässä epätieteellisessä jälkikirjoituksessa* (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift 1846*) esitteleekin, sisältyy sen systematisointiin vaikeutena muun muassa se, että Kierkegaard kehittää teoriaansa eri teoksissa. Heidi Liehun (1989: 1) mukaan teoria antaa kuitenkin mahdollisuuden jäsentää Kierkegaardin välillä monimutkaista ajattelua loogisemmaksi.

Nojaudun teorian rakenteen<sup>2</sup> osalta Kierkegaardin omaan tiivistelmään ihmisen eksistenssitason teosta *Päättävässä epätieteellisessä jälkikirjoituksessa* (Kierkegaard 2001a: 506), joka toimii Kierkegaardin teosten osalta tutkimukseni lähteenä. Poikkeen *Päättävän epätieteellisen jälkikirjoituksen* ja Liehun (1989) esityksistä siinä, että erotan toisistaan viisi eksistenssitason teosta. Liehu (1989: 1) pitää Kierkegaardin eksistenssitason teorian kannalta keskeisimpinä teoksina seuraavia: *Joko/Tai* (*Enten/eller 1843*), *Pelko ja vavistus* (*Frygt og Bæven 1843*) sekä *Filosofisia muruja* (*Philosophiske Smuler 1844*). Käytän tutkimuksessani myös teoksia *Kuolemansairaus* (*Sygdommen til Døden 1849*), jossa tasoa lähestytään epätoivon näkökulmasta, sekä *Ahdistus* (*Begrebet Angest 1844*). Viittaan satunnaisesti myös muihin Kierkegaardin teksteihin, mutta tässä mainitsen vain ne, joita pidetään eksistenssitason teorian kannalta merkityksellisimpinä.

Teoksista suurin osa on käännetty myös suomeksi ja englanniksi, ja pääosin luotan tutkimuksessani suomalaisiin tulkintoihin teksteistä, käyttäessäni suoria lainauksia. Lisäksi suomeksi on ilmestynyt muutamia Kierkegaardin elämää ja ajattelua valaisevia teoksia. En näe käännösten käyttämisen tämän tutkimuksen yhteydessä olevan haitaksi varsinaiselle tutkimustehtävälleni, koska ensinnäkin se koskee ennen kaikkea paikan kokemista ja paikan käsitettä. Toiseksi olen tutustunut myös moniin ulkomaalaisiin Kierkegaardin ajattelua koskeviin esityksiin ja tutkimuksiin, ja pidän siksi suomalaisia esityksiä riittävän luotettavina eksistenssitason teorian muotoilun perustana.

<sup>1</sup> vrt. esim. Liehu 1989.

<sup>2</sup> ks. kappale 3.4 Eksistenssitason teoriasta

Mitä taas tulee siihen historiallis-kulttuuriseen tosiasiaan, että olen 2000 –luvun suomalainen ja Kierkegaard on 1800 –luvun alkupuoliskon tanskalainen, olen selvittänyt edellä mainittujen suomalaisten ja ulkomaalaisten tutkimusten sekä yleisesitysten kautta Kierkegaardin ajan tapahtumia Euroopassa ja Tanskassa. Olen keskittynyt niihin ilmiöihin, jotka ovat myös Kierkegaardin omissa teksteissä esille tulevia, ja siksi – tulkintani mukaan – tuolloin myös hänelle merkityksellisempiä.

Seuraavan luvun aluksi tarkastelen eksistenssitason teorian ja Kierkegaardin ajattelun taustatekijöitä. Tämän jälkeen kerron muutamia perusasioita Kierkegaardin ihmis- ja eksistenssikäsityksistä. Lopuksi esittelen tulkintani eksistenssitason teoriasta.

### 3. Kierkegaardin eksistenssifilosofia

#### 3.1 Kierkegaardin eksistenssitason liittyvän ajattelun taustatekijöitä ja historiallinen konteksti

Søren Kierkegaardin elämänsä<sup>1</sup> kulkee Euroopan levottomien vuosien halki. Hänen syntymänsä aikoina vuonna 1813, Tanskan talous oli lamassa. Tanska oli liittoutunut Napoleonin Ranskan kanssa tämän sodissa ja sai nyt maksaa sodan hävinneenä osapuolena kalliisti. Tanska menetti muun muassa Norjan alueen Ruotsille ja sen siirtomaaherruuskin oli mennyttä. Pessimismi ja epävarmuus horjuttivat ihmisten uskoa tulevaisuuteen. Kierkegaardin filosofian sisältö onkin paljolti samaa ainesta kuin 1900-luvun eksistentialistien ajattelu. Elämän absurdus ja ihmisen olemassaolon merkitys ovat pohja vireenä sekä Kierkegaardin että Sartren ajattelussa, vastakkaisista teismikannanotoista huolimatta.

Søren Kierkegaardin ajattelun taustalla vaikuttaa hänen pietistinen kotikasvatuksensa sekä varmasti osittain siitä johtuva kiinnostuksensa teologiaan ja filosofiaan etenkin estetiikan muodossa. Hänen kirjoituksensa tukeutuvat voimakkaasti Schleiermacheriin ja von Schellingiin saksalaisen idealismin osalta. Kierkegaardin eksistenssitason teoria mukailee kirkkoisä Augustinuksen jaottelua mahdollisista tavoista suhtautua kristinuskoon (Malanchuk 1974: 144; Liehu 1989: 11). Muita hänen ajattelulleen perustaa luoneita tahoja ovat romantiikan estetiikka kaunokirjallisuuden muodossa sekä antiikin filosofit, etenkin Sokrates, ja Raamattu (Lehtinen 2000: 23–24).

Kierkegaardin ajattelu ja sen systematisointi on haastavaa. Kierkegaardin kirjoitusten henkilöhdot ovat esimerkkinä toimivia ihmisiä, jotka elävät elämäänsä oman elämänasenteensa kautta. Elämä ei ole Kierkegaardin filosofiassa objektiivisesti haltuunotettava kokonaisuus vaan se on koettavissa ennen kaikkea subjektiivisella eli yksilöllisesti eletyllä tasolla. Pyrkimys tarkastella elämää objektiivisesti perustuu kierkegaardilaisittain väärään varmuuteen todellisuuden olemuksesta ja luonteesta. Kierkegaard korostaa yksilön erityisyyttä ja omalaatuisuutta ihmislajin laumottamisen sijaan. Kullakin ihmisellä on oma maailmansa ja kukin ratkaisee olemassaoloonsa liittyvät ongelmansa yksin.

Kierkegaardin teokset voidaan jaotella häntä itseään seuraten psykologisiksi, dialektisiksi, kaunokirjallisiksi ja filosofisiksi teoksiksi. Pitää muistaa, että Kierkegaard on 1800-luvun alkupuoliskolla elänyt ihminen, joka on käsittänyt maailmaa sen ajan ja paikan ajattelutapojen mukaan, missä hän itse eli. Näin ollen Kierkegaardin monet käsitteet eivät tarkoita sitä, miten termejä nykyään tavanomaisesti käytetään, vaan ne sisältävät sekä Kierkegaardin yksilöllisen että tuon ajan jaetun merkityksen yhteensulautuneena. (Liehu 1989: 3.) Lisäksi Kierkegaard itse mainitsee, että hänen koko tuotantonsa on suhteessa kristinuskoon, etenkin kysymykseen kristityksi tulemisesta. Hän pitää itseään uskonnollisena kirjailijana. (Kierkegaard 1962: 5-6; Rée & Chamberlain 1998: 5.)

Kierkegaardin yhteydessä on miltei pakko mainita häntä edeltäneen sukupolven saksalaisfilosofi Georg Wilhelm Friedrich Hegel, johon kohdistuvasta kritiikistä muodostuu suurin osa Kierkegaardin ajatuksista. Kierkegaardin kritiikki osui Hegelin ajatukseen hänen muotoilemaansa hengen fenomenologiaan sisältyvästä dialektiikasta, jossa koko maailma kulkee dialektisesti teesin ja antitee-

---

<sup>1</sup> ks. Liite 1. Kierkegaardin elämänvaiheita. Kattavamman kuvan Kierkegaardin elämästä antavat Kierkegaardin elämästä ja sen tapahtumien yhteyksistä hänen tuotantoonsa kertovat suomenkieliset teokset. (ks. muun muassa Lehtinen 2000; Thielst 1999).



sin kautta synteisiin Absoluuttisen hengen johdattamana. Tuon hengen yksinkertaisin ilmentymä on subjektiivinen henki eli yksittäisen ihmisen tietoisuus, jonka tulee kulkea liittoon objektiivisen hengen kanssa. Objektiivinen henki käsittää kulttuurin, yhteiskunnan ja historian. (Lehtinen 2002: 52–53.)

Hegel nautti kannatusta laajalti, mutta muutamat pessimistisemmin maailmaa katsovat filosofit kritisoivat hänen positiivista asennettaan maailmanhistorian kehitykseen. Varsinkin 1800 –luvun alkupuoliskolla oli vaikea nähdä Absoluuttisen hengen vapautta kasvattava ja ihmismaailmaa parempaan tulevaisuuteen vievä liike sotien ja yhteiskunnallisten mullistusten tähden. Kierkegaardin viesti ihmisille oli, että heidän tulisi hyväksyä ristiriitaisuus todellisuudessa ja tunnustaa se todelliseksi. Mitään absoluuttista teoriaa maailmanhistorian kulusta ei voida Kierkegaardin mukaan tehdä, vaikka Hegelin ajatussysteemi tuntui sitä väittävänkin.

### 3.2 Kierkegaardin ihmiskäsitys

Kierkegaard sijoittuu oman aikansa ajattelua ja tiedettä hallitsevan rationalismin vastustajiin. Kierkegaardin ajattelussa yksityinen ihminen on kategoria, jossa historia ja ikuisuus kohtaavat. Ihminen on vastakkaisten, mutta ihmisenä olemiselle välttämättömien, eksistenssiä rajoittavien ja avartavien komponenttien synteesi. Tässä Kierkegaardin ajattelun klassisen filosofian vaikutteet tulevat esille ajan ja ikuisuuden, ruumiin ja sielun, äärellisen ja äärettömän sekä välttämättömän ja mahdollisen vastakkainasettelussa. Ensiksi mainitut ovat rajoittavia, ja siten vähempiarvoisia, ja jälkimmäiset avartavia ja arvokkaampia komponentteja. Synteessin komponenttien välisen suhteen suhteutuessa itseensä ihminen on henki eli itseys. (Liehu 1989: 23.)

Eri komponenttien synteisien ”positiiviset kolmannet” eli suhteet, jotka suhteutuvat itseensä mahdollistavat ihmisen hengen kontrolloinnin ja säätelyn synteessin komponenttien välisessä suhteessa. Välttämättömyyden ja mahdollisuuden synteesi on vapaus. Äärellisen ja äärettömän synteessinä ihminen on itseys. Sielun ja ruumiin synteessinä ihminen on henki. Ajan ja ikuisuuden synteessinä on silmänräpäys, joka tarkoittaa ihmisen päätöksen hetkeä hypätä korkeimmalle mahdolliselle eksistenssitasolle. Silmänräpäys on sen vuoksi erityinen synteesi, että sen myötä kaikki muut synteesit realisoituvat, ”loksahtavat paikoilleen”. (Liehu 1989: 25–26.) Liehu (1989: 25, alaviite 3) esittää, että Taylorin (1975) mukaan kaikkia muita käsitteitä voidaan pitää alisteisina ajalliselle ja ikuiselle, siten että ajallinen vastaa rajoittavia ja avartavia komponentteja polariteetteina ja ikuinen positiivisia kolmansia, eli synteesejä.

Vainion (2004: 33–34) mukaan Kierkegaardin näkemys ihmisestä on saanut vaikutteita Platonin Sokrates –tulkintojen lisäksi ensinnäkin Aristoteleen ajatuksesta aidon minuuden arvioinnista sen toiminnan päämäärän mukaisesti. Ihminen on toimintansa ja valintojensa tulos. Kierkegaardin näkemys poikkeaa Aristoteleen näkemyksestä siinä, että kun Aristoteleen mukaan onnellisuus on korkein ihmisenä olemisen päämäärä, niin Kierkegaardin erään pseudonyymien Johannes Climacuksen mukaan korkein päämäärä on ”ikuinen autuus” (vrt. Kierkegaard 2001a; 2004).

Toinen Kierkegaardin ajattelussa näkyvä vaikuttaja on René Descartes’in rationalismi, jonka mukaan minus – ajatteleva minä eli subjekti – on lähtökohta olemassa olevan tutkimiselle. Kierkegaard ei kuitenkaan yhdy Descartesin näkemykseen siitä, että minus olisi jollakin tavalla valmis kokonaisuus, vaan hänen mukaansa minuuden tajuaminen on lähtökohta, josta edetä. (Vainio 2004: 34.)

Kolmantena ja miltei merkittävimpänä on syytä mainita uudelleen G.W.F. Hegel, jonka mukaan ihmisen minuus on suhteessa oleva todellisuus. Kierkegaardin ajattelussa suhde muodostuu sekä Jumalaan että toisiin ihmisiin. Tärkein suhde on kuitenkin suhde Jumalaan, joka on ihmisen asettaja, mutta Kierkegaardin elettyä elämää korostava näkemys vaatii huomioimaan myös toiset ihmiset kohti ”ikuista autuutta” kuljettaessa. (Vainio 2004: 33–35.)

Ihminen voi eksistoida eli olla olemassa ja kokea ikuisuuden ja ajan ahdistavan ristipaineen ja saavuttaa myös jonkinlaisen subjektiivisen varmuuden olemisestaan. Objektivistista varmuutta maailman rakenteesta ja tilasta ihminen ei voi saada. Syy tähän on se, että ihminen on Kierkegaardin mukaan osa kokonaisuutta, joten ihminen ei voi käsittää järjellään maailmaa tai elämää. Vain Jumala voi käsittää kokonaisuuden, eikä ihminen voi saada kokonaisuudesta mitään varmaa tietoa. Tässä asiassa hän kritisoi Hegelin dualismia, jossa tapahtumat seuraavat toisiaan hengen dialektisen liikkeen mukaan kohti puhdasta olemista. (Lehtinen 2000: 62–65.)

Kierkegaard on siis subjektivisti. Mikään järki tai abstraktio ei voi saavuttaa ihmisenä olemisen kokemusta vaan ihmiselämää tarkasteltaessa ja siitä pyrittäessä luomaan teorioita tai malleja, kadotaan tunteen, intohimon sekä uskon ulottuvuudet. Kun ihmisen toiminnasta tai olemassaolosta tehdään teorioita, ei olla enää tekemisissä yksilön vaan jonkin todellisuudesta irrallaan olevan yleisen kanssa. (Saarinen 2007: 310–311.) Ihminen on tiettyyn aikaan ja paikkaan syntynyt aineellinen olento, ja on näin samojen välttämättömien ehtojen alistama kuin luonnon muutkin olennot. Toisaalta ihmisen sielu on Kierkegaardin mukaan Jumalan luoma, ja ihmisen tehtävänä onkin eläväksi hengeksi, itseydeksi tuleminen. (Lehtinen 2000: 75.)

Ihmisen olemuksen synteettisyys on jännite ja se tuottaa ahdistusta. Kierkegaardin mukaan ahdistus on Jumalan antama risti, jota ihmisen on kannettava elämänsä läpi joko tiedostaen sen tai pysymällä tiedostamattomana. Kun ihminen alkaa suhtautua vastakohtaisuuksien suhteisiin oikein, hän ”valitsee itsensä”. Kun ihminen tiedostaa elämän, hän tulee tietoiseksi myös ahdistuksensa todellisuudesta. Ihminen ei tahtoisi huomata mahdollisuuttaan valita vapaus ja saada näin kosketusta ikuisuuteen, korkeammalle eksistenssitasolle. Vapaudessa piilee vastuu toiminnasta, koska vapauden valinnut ihminen tunnustaa olevansa jotakin muuta kuin pelkkä eläin, joka reagoi ympäristönsä ärsykkeisiin. Kun ihminen näin siirtyy mahdollisuuksien maailmaan, hän alkaa eksistoida, olla olemassa. (Lehtinen 2000: 65–67.) Ihmisen olemassaoloa Kierkegaard kuvaa *Päätävässä epätieteellisessä jälkikirjoituksessa* tulemisen tilana, jatkuvana pyrkimyksenä (Kierkegaard 2001a: 92, 98).

### 3.3 Eksistenssi: olemassaolo ihmiseksi tulemisena

Kierkegaardin ajattelussa kysymys olemassaolosta asettuu sovellettuna muotoon ”Miten ihminen on olemassa?”<sup>1</sup> Itse olemassaolon pohdinta ei siis ole Kierkegaardin anti 1900-luvun eksistentiaalismille, vaan olemisen tapojen pohdinta. Kun kartesiolainen ja sitä edeltäväkin filosofia kysyi ”Mitä on olemassa?”, siirtää Kierkegaard pohdinnan lähemmäs ihmisen arkipäivää tarkastelemalla olemassaolosta ponnistavia eksistenssin muotoja. Kun kartesiolainen olemassaolon todistus nojautui tieto-opilliseen ’ehdottomaan varmuuteen’ siitä, että minä olen olemassa, laajensi Kierkegaard olemassaolon pohdintaa subjektin olemassaolon tarkasteluun. Ihmisen olemassaolo on Kierkegaardin ajattelussa siis keskeisempää kuin muun olevan olemassaolon pohdinta, eikä kartesiolainen ”olen olemassa, koska ajattelen” –järkeily taannut vielä sitä, että ihminen subjektina olisi

---

<sup>1</sup> Esipuheessaan Kierkegaardin teokseen *Välisoittoja* (1988: 5) Torsti Lehtinen muotoilee kysymyksen Kierkegaardin teosten valossa muotoon ”Miten tullaan kristityksi?” Käyttämäni versio on Vainion (2004) teoksen otsikosta ja se sopii mielestäni paremmin tutkimukseni aihepiiriin.

todella olemassa. Ihmiskeskeisyydestä, jota Kierkegaard edusti, nouseekin 1900 –luvun eksistentia-  
listeilla tuttu ajatus autenttisesta olemassaolosta, todellisesta ihmisenä olemisesta. (Saarinen 2007:  
313.)

Kierkegaard erottaa olemassaolossa kaksi suuntaa, jotka ovat eteenpäin tapahtuva eläminen sekä  
taaksepäin tapahtuva ymmärtäminen. Abstraktin ajattelun tavoitettavissa on ainoastaan menneeseen  
kääntyvä elämän ymmärtäminen. Kun ihminen on todellisessa olemisessaan, tarkoittaa se sitä, että  
hänen on valittava tuo tiensä aina uudestaan. Tätä olemassaolon reunan siirtymistä ihmisen eksis-  
tenssihyppyjen mukana Kierkegaard kutsuu toistoksi, koska sama valinta on koko ajan läsnä. Tois-  
to on Kierkegaardin mukaan muistamista eteenpäin, koska muutoin olemassaolon tapa perustuisi  
johonkin muuhun kuin objektiivisen epävarmuuden sisältävään uskoon. (Saarinen 2007: 318.)

Vaikka Kierkegaardin määrittelemänä uskonnollisuus B eli kristillinen eksistenssitaso vaikuttaakin  
olevan ihmisenä olemisen autenttisin muoto, näyttäytyy ihmisen olemassaolon heikkous Kierke-  
gaardin eksistenssiajattelun synteesiluonteessa. Kierkegaardin tekstien (muun muassa *Pelko ja va-  
vistus* (2001c)) perusteella voidaan ajatella, että ihmisen eksistenssin komponentit ovat aina jollakin  
tavalla väärässä suhteessa toisiinsa. Ihminen ei siis suurenaakaan uskon ritarina ole täysin vapaa vä-  
littömän olemisensa vaikutuksesta. (Liehu 1989: 29.)

Subjektina olo on ihmisen itsensä suhdetta absoluuttiseen paradoksiin, ihmiseksi tulleeseen Juma-  
laan, ja se voidaan saavuttaa vain synteesikomponenttien oikean itseensä ja asettajaansa eli Juma-  
laan suhteuttamisen kautta. Olemassaolon syvin totuus on maailmassa vallitsevilla sovittamatto-  
massa vastakohtien jännitteessä. Kuolemansairaus eli epätoivo ja kärsimys ovat Kierkegaardin mu-  
kaan mahdollisuuksia päästä lähelle Jumalaa. Esteetti Constantin Constantiuksen salanimellä kirjoi-  
tetun *Toiston* (2004) esittelemä toiston käsite kuvaa Kierkegaardin ajatusta elämästä eteenpäin ja  
sisäisesti elettyään. Kun ihminen ryhtyy pohtimaan elämäänsä ja muistojaan, ajautuu hän pois au-  
tenttisesta eksistenssistä, koska eksistenssi on uutta synnyttävä liike. (Partanen 1997: 231.)

Subjektiivisuus on äärimmillään kun ihminen uskoo absoluuttiseen paradoksiin. Kierkegaardin lau-  
se: ”Subjektiivisuus, sisäisyys on totuus” kiteyttää hänen ajattelunsa suhteen objektiivisuutta koros-  
tavaan tieteeseen (Kierkegaard 2001a: 214). Uskon tulisi olla elettyä, eikä sitä voi kokea analysoi-  
malla opinkappaleita (Partanen 1997: 230). Objektiivisuus sisältää epävarmuutta, mutta subjektiivii-  
visuus on varmaa. Kun tieteellinen, objektiivinen tieto horjuu tai muuttuu, pysyy subjektiivinen usko  
vahvana. (Liehu 1989: 198.) Coplestonin (1985: 350–351) mukaan subjektiivisen totuuden painotus  
voi johtaa myös ateistiseen ratkaisuun. Hypystä kieltäytyminen ja sen tekeminen tehdään siis kah-  
desta vastakkaisesta syystä: objektiivisesti epävarmojen asioiden intohimoisen omaksumisen kautta  
hyppeyn lähdetään tai nuo epävarmat asiat hylkäämällä hylätään myös hyppey.

### 3.4 Eksistenssitason teoriasta

Eksistoinen tapahtuu Kierkegaardin mukaan eri tasoilla riippuen siitä, kuinka lähellä tai kaukana  
ihminen on omana itsenään olemisesta. Nämä tasot on yleensä jaettu kolmeen pääasialliseen tasoon,  
esteettiseen, eettiseen ja uskonnolliseen (mm. Liehu 1989; 1990), mutta jako voidaan tehdä muul-  
lakin tavoin. Esimerkiksi Koskinen (1980: 65, 69–70) esittää erilaisia versioita teoriasta Kierke-  
gaardin tuotantoon viitaten (ks. Liite 2).

Eksistenssitason tasot ovat itsenäisiä kokonaisuuksia, ja niiden välillä siirtyminen tapahtuu laadullisella,  
tahdon ratkaisuun perustuvalla hypyllä. Siirtyminen tasolta toiselle ei siis ole välttämättömyys vaan  
yksilön tiedostama tahdon ratkaisu. Hyppey sisältää aina syviä ahdistuksen ja epätoivon tunteita,

koska hyppy tehdään pimeyteen, kuilun reunalta tuntemattomaan. Ahdistuksen kohtaaminen on ihmisen mahdollisuus vapauteen ja korkeammalle eksistenssitasolle siirtymiseen. Mitä rohkeammin ihminen kohtaa ahdistuksensa, sitä aidommin hän on oma itsensä. (Lehtinen 2000: 67–69; Vainio 2004: 28.)

Eksistenssitasot näyttävät muodostavan hierarkian tavoiteltavan olemisentavan ja vältettävän olemisentavan jatkumossa. Ne eivät kuitenkaan ole ihmisten luokittelumittareita vaan erilaisia asenteita itseydeksi tulemisen tehtävään (Liehu 1989: 28, 31, 207). Ne eivät myöskään kerro ihmisen tyytyväisyydestä elämään, sillä esimerkiksi joku saattaa elää esteettinä ulkoisesti tyydyttävämpää elämää kuin uskonnollisella tasolla eksistoiva ihminen. Kierkegaard (2001a: 523) itse kuitenkin asettaa *Epätieteellisessä jälkikirjoituksessaan* eksistenssitasot järjestykseen sen mukaan, mikä niiden suhde on koomiseen eli onko koomisuus tason sisäistä vai ulkoista. Elämä saattaa olla tyytyväiselle tiedostamattomalle esteetille pinnallisesti lähestyttäessä jopa nautinnollisempaa kuin uskonnolliselle tai eettiselle ihmiselle, koska hänelle ei välttämättä koskaan tule kokemusta elämän merkityksettömyydestä ja jonkin syvemmän tiedostamisen tarpeesta.

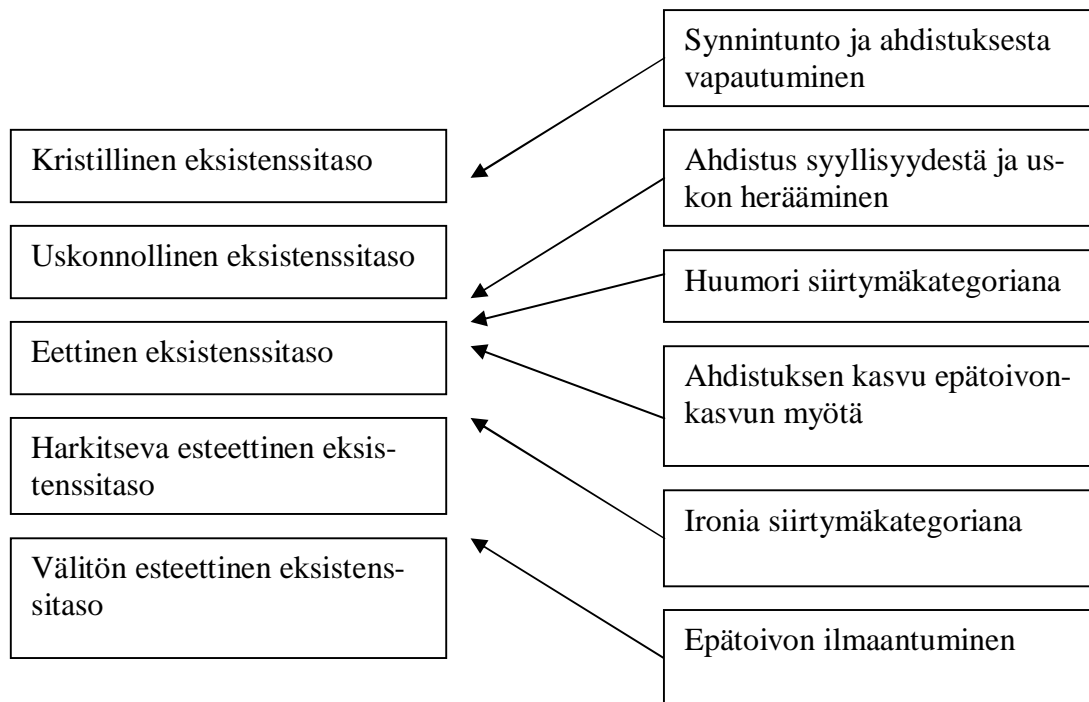
### *Eksistenssitasojen jako tässä tutkimuksessa*

Esittelen eksistenssitasot seuraamalla Kierkegaardin (2001a: 506) *Päättävässä epätieteellisessä jälkikirjoituksessa* kuvaaman rakenteen mukaista jaottelua, sekä Heidi Liehun (1989; 1990) analyysia ja eksistenssitasojen teoriasta, jotka myös seuraavat Kierkegaardin omaa luokittelua. Koskisen (1980) esityksen mukaisesti eksistenssi jakautuu kuitenkin neljään tasoon, vaikka tasoja voidaan luokitella myös muilla tavoilla<sup>1</sup> (vrt. mm. Liehu 1989; Lehtinen 2000; Ukkola 1978: 124). Oman esitykseni perustuu viiden eri tason kuvaamiseen.

Esittämäni tasot ovat välitön (esteettinen) eksistenssi, harkitseva esteettinen eksistenssi, eettinen eksistenssi, uskonnollinen eksistenssi ja kristillinen eksistenssi (kuva 1). Tasojen dynaamisuuden kuvaamiseksi liitän niihin sekä siirtymäkategorioiden ironian ja huumorin että niitä luonnehtivat käsitteet epätoivo, ahdistus ja usko, jotka ilmenevät eri tasoilla eri tavoin häipyen jopa joillakin tasoilla kokonaan. Sen sijaan eri eksistenssitasoille liittyviä elämäntavasta johtuvia käsitteitä, kuten eettisen tason toisto ja harkitsevan esteetin vuoroviljely, en kuvaan sijoita, vaikka ne esittelenkin tekstissä. Silmänräpäys sijoittuu uskonnollisen ja (paradoksi-) kristillisen tason väliin, kuten pääsääntöisesti myös hypyn käsite. Näihin palaan tekstissä.

---

<sup>1</sup> Lennart Koskinen (1980: 64–70) esittelee tasoteorian kehitystä Kierkegaardin teoksissa. Pääasiallisia tasoja vaikuttaisi olevan kolme tai neljä, Koskisen (emt.: 65) mukaan mieluummin neljä, vaikka Kierkegaardin oman jaottelun pohjalta *Päättävässä epätieteellisessä jälkikirjoituksessa* päätasoja on kolme. Tasoja voidaan nähdä olevan myös seitsemän tai peräti kaksitoista riippuen muun muassa siitä, miten suhtaudutaan ironiaan ja huumoriin eli nähdäänkö ne omina tasoinaan, osina esteettisen ja eettisen sekä eettisen ja uskonnollisen tason rajoilla vai siirtymäkategorioidena tasojen välillä.



Kuva 1. Tämän tutkimuksen tulkinnan mukaisen eksistenssitasteorian malli.

Välitön eksistenssitaso on alin ja tiedostamattomin eli hengettömin. Kierkegaard pitää välitöntä esteettistä eksistenssiä osoituksena henkisestä kypsymättömyydestä, mikä näkyy muun muassa siinä, ettei välitön esteetti kykene huolehtimaan muista kuin itsestään ja hyvinvoinnistaan. Hän välttelee itseydeksi tulemisen tehtävää paeten vapaudesta kohti epävapautta. Välitöntä eksistenssiä seuraa harkitseva esteettinen taso, jossa ihminen on jo suuremmissa tietoisuudessa omasta epätoivostaan. Esteettistä eksistenssiä luonnehtii epätoivon kategoria (Liehu 1989: 29).

Harkitseva esteettinen eksistenssi eroaa välittömästä eksistenssistä orastelevan henkisyyden osalta. Harkinta vaatii aina jonkin verran henkisyyttä. Harkitsevalla tasolla ihminen reflektoi toimintaansa ja suunnittelee nautinnon maksimointia. Harkitsevana esteettisenä liikkeenä eksistenssi suuntautuu kuitenkin samoihin kohteisiin kuin välittömällä tasolla. Erona on se, että ihminen tiedostaa oman nautinnonhalunsa ja tekee sen mukaisia projektisuunnitelmia nautinnon saavuttamiseksi. Mutta tietoisuuden kasvaessa kasvaa myös tietoisuus epätoivosta.

Siirtyminen eettiselle eksistenssitasolle tapahtuu ironian rajavyöhykkeen tai siirtymäkategorian kautta. Eettinen eksistenssitaso suuntaa itsensä ulospäin, kohti yleistä ja pyrkii suhteuttamaan itsensä ja oman sisäisyytensä siihen. Eetikon valtaa kuitenkin epätoivo ja ahdistus, koska syyllisyys ja katumus painavat häntä (Liehu 1990: 177). Hänellä on mahdollisuus hyppyyn uskonnolliselle tasolle. Siirtymäkategoriiana eettisen ja uskonnollisen eksistenssitason välillä on huumori.

Jos ihminen pyrkii saavuttamaan uskonnollisen eksistenssitason, on hänen kuljettava syyllisyys ja katumus valitsemalla eettisen eksistenssitason kautta uskonnolliseen, jossa syyllisyys muuttuu synnintunnoksi (Liehu 1990: 15; 1989: 29). Yleisuskonnollisella tasolla ihminen on syntinen syyllisyyden merkityksessä. Tämä kasvattaa ihmisessä ahdistuksen ääri rajoille saakka, ja lopulta ihmisen

on ratkaistava itseriittoisen pelastustien ja absoluuttisen paradoksin, jumalihmisen eli Kristuksen valmistaman pelastustien välillä.

Valitessaan itsensä suhteessa kristinuskon totuuteen ja absoluuttiseen paradoksiin, ihmisen synteesirakenne asetetaan Absoluutin toimesta kohdalleen. Tuossa hetkessä, silmänräpäyksessä, ihminen vapautuu ahdistuksesta. Kristillinen eksistenssi on Kierkegaardin mukaan ihmisen korkein päämäärä, ja erittelen siksi uskonnollisesta eksistenssisitasosta omiksi tasoikseen yleistä uskonnollisuuden ja paradoksikristillisyyden.

Tasot kuvaavat empiirisesti elämäntapoja, jotka taas muotoutuvat maailmankatsomuksen myötä. Niiden merkitys on subjektiivisessa suhtautumisessa itseen, eikä niillä tulisi luokitella eri ihmisiä. Teoria valaisee ihmisen arkipäivän eksistentiaalisia ratkaisutilanteita, joissa tehdään kierkegaardilainen hyppy. (Liehu 1989: 208.) Kuten Liehu (emt.) toteaa, ”esteettinen, eettinen ja uskonnollinen ihminen ovat kaikki vankkumattomia oman, valitun elämäntapansa suhteen.”

### *3.4.1 Välitön esteettinen eksistenssitaso*

Välitön esteettinen eksistenssitaso on Kierkegaardin teorian alin taso. Kierkegaardin ihmiskäsitystä mukaillen ihmistä hallitsevat välittömällä tasolla synteesirakenteen rajoittavat kategoriat äärellisyys, ruumiillisuus, ajallisuus sekä välttämättömyys. Tämä rakenne ei kuitenkaan tarkoita, että kaikki välittömät esteetit olisivat samalla tavoin asennoituneita suhteessa itseensä tulemiseen. Välitönkin esteetti omaa rakenteessaan avartavia komponentteja, mutta ne vaikuttavat häneen rajoittavien komponenttien alaisuudessa. Avartavat komponentit eivät siis ole päämäärä vaan vain vastakkaisen komponenttien toinen puoli synteesirakenteesta. Päämääränä on todelliseksi, eläväksi hengeksi tuleminen eli synteesin toteutuminen. (Liehu 1989: 35.)

Välitön eksistenssitaso tarkoittaa olemista, jossa aineellinen, siis välittömästi aistein koettava todellisuuden ulottuvuus on hallitseva elämää ohjaava voima. Aistillinen välittömyys on Kierkegaardin varhaisessa eksistenssitason versiossa vertautunut ihmisen kehityksessä lapsen tapaan olla erottamatta itseään ja ympäristöään toisistaan. Välitön, aistillinen esteetti ei suunnittele elämäänsä eikä reflektoi vaan toimii hakien nautintoa harkitsematta ja suunnittelematta sieltä, missä aistit osoittavat nautintoa olevan. (Liehu 1989: 35; Taylor 1980: 232; Koskinen 1980: 70.) Kierkegaard (2001a: 458) toteaa: ”Välittömyyden tasolla ihminen ei ole olennaisesti eksistoinen ihminen, sillä välittömyyden edustajana hän on äärellisyyden ja äärettömyyden onnellinen yhdistelmä, mitä vastaa, [kuten osoitettiin,] onnen ja onnettomuuden vuorottelu ulkoapäin tulevana.”

Rajoittavien komponenttien hallintaa selventävät erilaiset Kierkegaardin luomat esimerkkitaipaukset välittömyyden esteeteistä. Näitä muun muassa Liehu (1989; 1990) mainitsee kuusi: erootikko, porporvari, maailmallinen ihminen, fatalisti, pakana ja nero. Eroottikon määritelmä jakautuu kolmeen asteeseen sen mukaan, mitä lähempänä harkitsevaa esteettisyyttä, siis seuraavaa eksistenssitasoa, erootikko on. Alimpana eroottisuudessa on haaveellinen ja unelmoiva kaipaus, jonka kohteena on jokainen, aistillinen nautintoa tuottava kohde. Tällaisen eroottisuuden subjekti ei erota itseään halustaan. Toisella eroottisen välittömyyden asteella subjekti huomaa itsensä objektista erilliseksi, ja tätä kutsutaan etsiväksi haluiksi, jolla on vain yksi kohde. Tosin kohteen persoona on yhdentekevä. Halu ja kohde ovat tällaisella eroottisuuden tasolla identtiset. Tässä ero edelliseen on siinä, että erootikko erottaa kyllä itsensä kohteesta, mutta ei kohdetta halusta. Kolmannella asteella erootikko erottaa halun ja kohteen toisistaan, ja halusta tulee niin sanottua haluavaa halua. (Liehu 1989: 36–40.)

Poroporvari näyttää Taylorin (1980: 235) mukaan erootikon vastakohtalta, koska hän elää tiukan säännösten mukaan ja pitää itseään hyvänä ihmisenä (vrt. evankeliumien kuvaukset fariseuksista). Erootikon ja poroporvarin elämismaailma, konteksti, jossa he elävät ovat erilaiset, mutta myös poroporvari elää välttämättömyydessä, vaikkakin tietää tai aavistelee mahdollisuuden olemassaolon. Kierkegaard (1924: 64) pitää poroporvariutta kuitenkin hengettömyytenä sanan varsinaisessa merkityksessä, siis alhaisempana elämänasenteena kuin erootikon asennetta. Poroporvari elää synnissä, koska on tiedostanut jotakin korkeampaa (korkeamman eksistenssitason mahdollisuuden), mutta ei luovu epätoivostaan. Epätoivo ja ahdistus syntyvät korkeamman eksistenssitason valinnan mahdollisuuden tiedostamisesta, ja synty on vapaaehtoista epätoivossa pysymistä. (Liehu 1989: 44.)

Poroporvaria muistuttaa hyvin paljon maailmallinen ihminen, joka on äärellisen luonnehtima joukon osaksi profiloituva, kuin kuka tahansa. Myös hän on poroporvarillisen elämäntavan edustaja. Kierkegaard (1924: 52) kuvaa maailmallisen ihmisen sellaiseksi kuin pitääkin, toisten kaltaiseksi, massaksi. Hän on unohtanut itsensä, vertaa ja samastuu toisiin itsensä kaltaisiin ihmisiin. Maailmallinen ihminen ja poroporvari ovat molemmat ulkokohtaisia, rajoittuneita ja väkijoukkoon sulautuvia. (Liehu 1989: 45.)

Välitön esteettinen eksistenssitaso pitää sisällään sekä aistillisia nautintoja pitkin elämässään suunnistavan erootikon, nautiskelijan että toisten arvojen ja sääntöjen mukaan ajelehtivan poroporvarin. Molemmat ovat kiinni äärellisessä, ajallisessa, ruumiillisessa ja välttämättömässä ajatellen, ettei muuta olemisen tapaa ole. Erootikon ohjautuvuus ei kuitenkaan ole toisten mielen mukaan ohjautumista vaan oman ruumiin halujen ajamana kulkua. Poroporvaria taas ohjaavat ulkoiset ohjeet toiminnasta sekä rangaistuksen tuoman häpeän pelko, joka viittaa poroporvarin ruumiillisuuteen ja ajallisuuteen. Ajallisuus näkyy erootikon ja poroporvarin asenteissa eri tavoin. Erootikolle se merkitsee nautinnon hetkiä, joiden pitää seurata toisiaan elämänotton säilymiseksi (Liehu 1989: 40).

Jako ulkokohtaisuuteen ja sisäisyyteen on Kierkegaardin eksistenssitasoilla merkittävästi esillä. Välitön esteetti ei kykene erottamaan itseään subjektina jostakin ulkoisesta. Välittömyys onkin ulkokohtaisuutta siitä syystä, että siinä tulkinta tapahtumista ei palaa ihmiselle reflektiona vaan katoaa ja unohtuu toisen kohteen tullessa kohdalle. Ulkoinen voi siis olla erootikon halua tai halun kohde, tai se voi olla poroporvarin ja maailmallisen ihmisen sulautumista ihmisten joukkoon, tulemistakin massaksi (Liehu 1989: 35).

Välittömyyden tason henkisyiden orastavuutta edustaa epätoivoa aavisteleva fatalistinen ihminen. Fatalisti poikkeaa poroporvarista ja maailmallisesta ihmisestä juuri siinä, että hänessä ilmenee jonkinasteinen henkisyys, kun taas kaksi edellistä ovat hengettömiä, eivätkä siis näe avartavien kategorioiden olemassaoloa. Fatalisti näkee olemassa olevina sekä välttämättömyyden että mahdollisuuden kategoriat. Tosin mahdollisuus on hänen mukaansa mahdoton. Kun poroporvari näkee kaiken todennäköisyyden toteutumisenä, pitää fatalisti itseään välttämättömyyden vankina. Fatalisti sisältää piirteiltään yhteyden edellisten, poroporvarin ja maailmallisen ihmisen sekä neron ja pakanan välillä. Välttämättömyys luonnehtii heitä kaikkia, etenkin neroa ja pakanaa, jotka uskovat välttämättömyyteen kohtalona. (Liehu 1989: 45–46.)

Teoksessa *Kuolemansairaus* pakana esitellään matalimpana tietoisuuden tasona (Kierkegaard 1924: 67–74). Pakana on hengetön ja tietämätön itseystään, mutta hänestä tekee traagisen se, että hän luulee uskovansa henkeen, koska uskoo kohtaloon (Liehu 1989: 47). Teoksessa *Ahdistus* mainitaan, että synty on pakanalle vieras käsite, eikä hän tunne syyllisyyttäkään siinä merkityksessä, missä hänestä tulisi yksilö (Kierkegaard 1964: 125). Kierkegaard pitää pakanan tilaa vähemmän tuomittavana kuin esimerkiksi poroporvarin, joka kulkee hengettömyydessään hengestä pois päin, kun taas pakana kulkee henkeä kohti (Kierkegaard 1924: 74).

Nero eroaa pakanasta syyllisyyden tunteen osalta. Neroutta on Kierkegaardin teksteissä kahdenlaisia, välitöntä esteettistä ja uskonnollista. Nerossa ilmenee kaikki mikä tavallisessakin ihmisessä on, mutta vain kärjistetysti. Kierkegaard (1964: 134) kuvaa neron syntymää kokeena olemassaololle. Mutta esteettinen nero on äärellinen ihminen, koska käyttää ulkoisen menestyksen ja kunnian hankintaan eksistenssissään läpikäymänsä menneen. Hän keskittyy maalliseen ja ajalliseen ja tässä mielessä neroudesta puuttuu sisäisyys. Vaikka nero tuntee syyllisyyttä, hän välttelee sitä. Hän ei tunne syntiä, koska uskoo kohtalon johtavan itseään. (Liehu 1989: 48–49.)

Erootikkoa sekä poroporvaria luonnehtii eritoten välttämättömyyden komponentti (Liehu 1989: 44). Välttämättömyys yhdistää kaikkia välittömiä esteetikkoja, tosin eri tavoin. Erootikolle välttämättömyys on viettelemishalun pakonomaista täyttämistä, poroporvarille ja maailmalliselle ihmiselle todennäköisyyttä ja fatalistille, nerolle sekä pakanalle kohtaloa, jota ei voi paeta. Kohtalonuskoisille ihmisille maailma on orjuuttaja ja armahtaja. He eivät itse kykene siihen vaikuttamaan vaan maailma kohtalona, asettaa heidät tiettyyn asemaan ja liikuttaa heitä tiettyihin paikkoihin. Esimerkiksi fatalisti on aina paikkansa vanki, vaikka saattaakin unelmoida orastavan henkisyytensä avulla muista paikoista. Hän siirtyy, koska maailmassa tapahtuvat asiat niin vaativat.

Välittömistä esteetikoista erootikko ja pakana ovat aistillisimpia: kuten Kierkegaard kuvaa Don Juania, puoliksi ihminen, puoliksi luonnonvoima (Liehu 1989: 39; Kierkegaard 1971: 95). He kiinnittävät elämänsä välittömästi aistittavaan, ruumiillista nautintoa tuottavaan. He haluavat tasapainoa aistilliseen kokemukseen, koska pitävät sitä korkeimpana päämääränä. Ruumiillisuus on nähtävä myös poroporvarin sosiaaliin sääntöihin mukautumisena (Liehu 1989: 43). Poroporvari ja maailmallinen ihminen ovat välittömiä hengettömyydessään. Heille hyväksytyt sosiaalinen suoriutuminen riittää sammuttamaan itseydeksi tulemisen vaatimuksen. Poroporvari tietää missä kulkea, keitä ja miten tervehtiä tai puhutella. Tärkeintä on toimia niin kuin toiset odottavat toimivan.

### *Epätoivon ilmeneminen välittömällä esteetillä*

Epätoivo on Kierkegaardin ajattelussa merkittävä ihmisen liikkeellepaneva voima, ja sen vakavuutta kuvastaa Kierkegaardin sille antama nimi, kuolemansairaus. Kuolemansairaus eli epätoivo on hänen (1924: 23) mukaansa ”epäsuhde synteesi-suhteessa, joka suhteutuu itseensä”. Synteessin komponenttien epätasapaino saa ihmisen kokemaan epätoivoa. Epätoivo on tavallista, mutta se ei kuulu alkuperäiseen synteisiin, koska silloin se olisi ihmisluonnon osa, kuten kuolema tai perinnöllinen sairaus. Epäsuhde suhteessa on itseyden kontrolloitavissa, koska ihmisen itseys on tuon suhteen positiivinen kolmas komponenttien välisessä suhteessa. Epätoivo on mahdollisuus sekä kadotukseen että pelastukseen. Se on siis toisaalta kuolemaan johtava sairaus ja toisaalta ensihavahtuminen hypyn mahdollisuuteen korkeammalle eksistenssitasolle.

Kun välitön esteetti kokee tai tiedostaa epätoivoa itsessään hän on matkalla suurempaan tietoisuuteen. Tosin välitön esteetti voi päästä hetkellisen, epätodellisen epätoivon yli kuvittelemalla olevansa joku toinen tai muuttamalla ulkoisia olosuhteita. Koska välitön esteetti hetkellisen epätoivon hetkellä tahtoisesti olla joku toinen, liittyy Kierkegaard tällaisen epätoivon luokituksessaan epätoivoon, jossa esteetti on tahtomatta olla oma itsensä. Todellinen epätoivo on hetkellisen epätoivon takana. (Kierkegaard 1924: 75, 78, 83; Liehu 1989: 79–80.)

Kaikkia ihmisiä vaivaa Kierkegaardin kuolemansairaudeksi nimeämä epätoivo, jota on kolme muotoa. Ensimmäiseksi ihminen voi olla epätoivoisesti tietämätön itseydestään. Toiseksi ihminen voi epätoivoisesti tahtoa olla joku muu kuin oma itsensä. Kolmanneksi hän voi tahtoa epätoivoisesti olla oma itsensä. (Liehu 1989: 75.) Kierkegaardin (1924: 20) mukaan Jumala on asettanut ihmisen



synteesiksi, koska muutoin epätoivon muotoja olisi vain yksi eli se, että ihminen ei tahdo olla oma itsensä.

Ensimmäinen epätoivon muoto ei oikeastaan ole tietoinen edes omasta epätoivostaan. Tiedostamaton epätoivo ja tietoinen epätoivo ovatkin samaa jakoa seuraavia kuin välitön ja harkitseva esteettisyys, vaikka epätoivo esiintyy myös eettisellä tasolla. Toinen ja kolmas epätoivon muoto sen sijaan ovat tietoisia epätoivostaan. Ihmisen epätoivoinen halu olla oma itsensä on epätoivon alkujuuri, koska ihminen kieltäytyy tällöin ymmärtämästä olevansa Jumalan asettama synteesi. (Liehu 1989: 76.)

Tiedostamaton epätoivo on vaarallisin epätoivon muoto, koska ihminen saattaa elää erittäin onnellista elämää juuri ollessaan tiedostamatta epätoivoaan. Epätoivo tässä muodossa muistuttaa sellaista sairautta jota ihmiset eivät näe ulospäin ja jota ihminen itsekään ei havaitse. Epätoivo on sairautta ihmisen ikuisessa itseudessa, ja tiedostamattoman epätoivon tullessa esille, huomataan, että ihminen on ollut koko elämänsä ajan epätoivossa. (Kierkegaard 1924: 37, 66, 70–71.)

Seuraavaksi esiteltävän harkitsevan esteetin sekä välittömän esteetin epätoivoissa on ero suhteessa niiden lähteeseen. Harkitseva esteetti kokee tietoista epätoivoa itse harkintansa seurauksena, kun taas välittömän esteetin epätoivo aiheutuu ulkonaisesta. Epätoivon tiedostaminen vaatii itseyden tiedostamista. Mitä tietoisempi ihminen on, sitä suurempi on hänen epätoivonsa. Kun välittömän esteetin epätoivo johtuu rajoittavien kategorioiden liikatilasta, johtuu harkitsevan esteetin epätoivo avartavien kategorioiden liikatilasta. Kun avartavat kategoriat aiheuttavat epätoivoa, johtuu se siitä, että ihmisen on vaikea hyväksyä omia äärellisiä ja välttämättömiä rajojaan. Harkitsevan esteetin tiedostaessa epätoivonsa lähteeksi rajoitetun itseytensä, tahtoo hän yhä enemmän olla oma itsensä, mutta ei siinä mielessä, jollaiseksi hänet on asetettu, vaan pyrkimällä mitätöimään rajoittavan osan itsestään. (Liehu 1989: 80–82.)

### 3.4.2 Harkitseva esteettinen eksistenssitaso

Välitön esteetti ei siis ole tietoinen epätoivostaan, tai jos onkin, sen alkuperä on ulkokohtaisessa. Harkitseva tai tietoinen esteetti tietää epätoivonsa olevan todellista. Harkitseva esteetti ei seuraa aineellista vaan aineetonta nautinnonhalua. Aineetonta nautinnonhalua yritetään täyttää toimeliaisuudella ja aisteihin vetoavilla taidenautinnoilla. Kun toimeliaisuus loppuu ja elämisen vauhti hidastuu, vajoaa harkitseva esteetti ahdistukseen ja epätoivoon. (Lehtinen 2000: 81–82.)

Harkitseva esteetti näkee itsensä jo erillisenä suhteessa ympäristöönsä ja muihin ihmisiin. Hänellä on orastavaa itsetietoisuutta ja hän kykenee harkitsemaan ja suunnittelemaan toimintaansa (Kierkegaard 1924: 86). Harkitseva esteetti erottaa elämässään välittömälle tuntemattomaksi jääneet komponenttiparit mahdollisen ja välttämättömän, äärettömän ja äärellisen, sielun ja ruumiin sekä nykyhetken ja menneen sekä tulevan. Vaikka harkitseva esteetti erottaakin eri komponentit, hän ei vielä tule itseydeksi, koska komponenttien suhteet jäävät hänellä vaille tasapainoa eli toinen komponenttiparista saa liikaa tilaa. (Taylor 1980: 237.)

Vaikka avartavat kategoriat, kuten mahdollisuus ja äärettömyys, ovatkin ohjaavia harkitsevan esteetin olemassaolossa, eivät ne välttämättä ole hänelle eduksi (Liehu 1989: 51). Tämä johtuu siitä, että avartavat komponentit tarvitsevat rajoittavia synnyttämään aikaan ja paikaan sidotun ihmisen autenttiseen olemassaoloon. Kierkegaard (1924: 55–56) kuvaa harkitsevan esteetin avartuvaa mahdollisuuksien maailmaa kaiken mahdolliseksi tulemisella, jolloin mikään mahdollisuus ei aktualisoidu vaan aina syntyy uusia mahdollisuuksia, joihin ihminen lopulta kadottaa itsensä. Kierkegaard-

din mukaan mahdollisuuksista juopuva ihminen ei pitäydy välttämättömässä, omista rajoissaan. Ihminen ei tule tietoiseksi itsestään, hän ei tiedä olevansa ”jotakin tiettyä ja rajattua”.

Esimerkkejä harkitsevista esteeteistä, jotka ovat antaneet mahdollisuus-komponentille ylivallan, ovat toiveikas ja melankolinen ihminen. Toiveikas ihminen ei aseta itselleen rajoja vaan eksyy lopulta mahdollisuuksien ja toiveidensa houkuttelemana. Melankolinen ihminen tekee samaa, etsii ja etsii, mutta hänen kohteenaan ovat hänen pelkonsa ja ahdistuksensa. (Liehu 1990: 95.) Mahdollisuus viittaa ajallisesti edessäpäin olevaan, mutta harkitsevan melankolisen esteetin kohdalla mahdollisuudet eivät aktualisoidu hänen omasta asenteestaan johtuen.

Harkitseva esteetti on mahdollisuuksien aktualisoimattomuuden vuoksi aina hylännyt käsillä olevan nautinnon. Nykyhetki menettää merkityksensä, koska harkitseva esteetti elää vain menneessä, muistellen mahdollisuuksiaan. Onnellisuus on mahdollista vain muistona tai haaveena. Jo menetetty rakkaus tuottaa turvallista nautintoa, koska sitä ei voi enää menettää. Menetykset ja pettymykset katkaisevat nautinnon, jota esteetti ei missään tapauksessa tahdo. (Liehu 1989: 69.)

Suru on melankolisen esteetin rakastettu seuralainen, Kaiku hänen ainoa ystävänsä ja Yön hiljaisuus ainoa uskottu (Kierkegaard 1988: 89). Melankolinen esteetti siis nauttii eniten silloin, kun hän on onnettomimmillaan. Kaikki mennyt ja menetty on nautinnon lähde melankoliselle esteetille. Menetty elämä on siis suurin nautinnon lähde melankoliselle esteetille ja kuolema on varmin tapa saavuttaa nautinto. (Liehu 1989: 70.) Melankolista esteettiä Kierkegaard (1971: 224) kuvaa ihmisenä, jonka menneisyys – jota muistella – ei ole vielä tullut ja jonka tulevaisuus on jo ohi. Ihmisen elämä tulevaisuusiineen on kadonnut mahdollisuuksiin ja siksi ei ole mitään mitä muistella, koska mikään mahdollisuus ei ole koskaan aktualisoitunut (Liehu 1989: 71).

Ahaverus, Vaeltava juutalainen, joka on tuomittu elämään ikuisesti, esittäytyy onnettomimpana ihmisenä harkitsevalle melankoliselle esteetille, koska ihminen on sitä onnellisempi mitä nuorempa saa kuolla. Tämä ajatus perustuu siihen, että kun kaikki on menetetty elämää myöten, ei mitään voi enää menettää. Kyseessä on siis harkitsevan esteetin ajatus. (Liehu 1989: 70–71.)

Äärettömyys-komponentin ylivalta johtaa mielikuvitusrikkaan ihmisen pois todellisuudesta haaveilemaan ja pohtimaan omia mahdollisuuksiaan. Kierkegaardin mukaan mielikuvitus ilmenee tunteen, tiedon ja tahdon alueella, ja näiden suhteen ihminen voi muuttua haaveelliseksi. Haaveellisuus on todellisuuden kosketuksen kadottamista. (Liehu 1989: 52–53.) Tunteen suhteen haaveellisuus tarkoittaa epäinhimillistä, abstraktia tunteellisuutta, jossa itseys on haihtunut olemattomaksi. Tiedon suhteen äärettömyys tarkoittaa tiedon merkityksen ylikorostumista itseyyden kustannuksella. Tahdon kohdalla aikomukset ja päätökset eivät konkretisoidu tahdon haaveellisuudessa. (Kierkegaard 1924: 47–50.)

### *Vuoroviljely*

Harkitsevan esteetin ero välittömään esteettiin löytyy nautinnon lähestymistavasta. Kun välitön esteetti kulkee konkreettisesti nautinnosta toiseen, pohtii harkitseva esteetti erilaisia nautinnon mahdollisuuksia ja toteuttamistapoja. Harkitsevalle esteetille nautintoa tuottaa jo nautinnon mahdollisuus. Harkitseva esteetti pyrkii maksimaaliseen nautintoon pienimmällä mahdollisella vaivannäöllä. (Liehu 1989: 54–55.) Harkitsevan esteetin tapa ratkaista edellä mainittu pysähtymisen ongelma on eräänlainen vuoroviljely (Kierkegaard 1971: sivusta 280 eteenpäin). Vuoroviljelyssä harkitseva esteetti ei vaihdakaan nautinnon fyysistä lähdeä vaan asennetaan siihen. Esimerkkinä tästä Kierkegaard (1971: 288) mainitsee kärpäsen kiduttamisen, johon on otettu nautinnollinen asenne.

Liehu (1989: 55–56) mainitsee Mackey’hin (1972: 10) viitaten harkitsevan vuoroviljelijän perustavan nautintonsa itsekontrollin varaan. Tässä tulee esille myös harkitsevan esteetin ajatus itsensä suhteesta ympäristöön. Ihminen ei voi kontrolloida ympäristöään tapahtumiseen ja virikkeeseen tai mielialojaan. Sen sijaan hän voi määrätä mielialojen ja tapahtumien merkityksen itselleen. Merkityssidäytöjen säilyminen ja uudistuminen vaatii välillä nautintojen ja halujen pitämistä kesannolla. Kesannon aika ei ole nautiskelijalle kurjuutta, kiitos hänen ymmärtämänsä menneen ja tulevan käsitteiden, jotka mahdollistavat muistamisen ja unohtamisen. Kesannon aikaan harkitseva esteetti voi muistella toteutuneita nautinnon hetkiä ja toisaalta epämiellyttävät hetket voidaan unohtamisen avulla lakaista pois.

Harkitseva esteetti saa hedonistisia ja narsistisia piirteitä nautiessaan toisaalta kaikesta mahdollisesta ja toisaalta ollessaan välinpitämätön kaikkia nautinnon lähteitä kohtaan. Kiintymys ja intohimo merkitsevät sidettä toiseen ihmiseen tai tiettyyn ympäristöön, mikä taas aiheuttaa huolta ja velvollisuuksia. Suurin nautinto on kohteestaan täysin riippumatonta. Narsistiseksi nautinnon tavoittelun harkitsevan esteetin kohdalla tekee se, että hän on vapaaehtoisesti ja tietoisesti valinnut olemisen tapansa. Harkitsevalle esteetille nautinto on oman tahdon läpiviemistä. (Liehu 1989: 57–58.)

Harkitsevan esteetin elämä on siis satunnaista, katkonaista ja ennen kaikkea sitoutumatonta. Avio-  
liitto, ystävyys ja viralliset tittelit ovat nautiskelevan vuoroviljelijän inhokkiasioita niiden vapautta riistävän luonteen vuoksi. Sattuma ja mahdollisuus luonnehtivat harkitsevaa nautiskelijaa tämän välttäässä välttämätöntä. (Liehu 1989: 56.)

Taylor (1980: 238) ja Mackey (1972: 25) kutsuvat harkitsevan esteetin aistillista paradigmaa ”harkitsevaksi Don Juaniksi”. Kierkegaardilla tätä vastaa Mozartin oopperahahmosta johdettu Johannes Viettelijä, joka *Joko/Tai* -teoksen Viettelijän päiväkirja -osiossa (Kierkegaard 1971) viettelee Cordelia -nimisen tytön puolitoistavuotuisen viettelyprojektin kautta. Johanneksen eksistenssikomponentit ovat Liehun (1989: 60, 63) tulkinnan mukaan sielullisuus, mahdollisuus, ikuisuus ja sattuma sekä äärettömyys.

Paitsi että Johannes Viettelijä on harkitseva viettelijä, on hän myös Kierkegaardin tuotannossa demoninen hahmo (Liehu 1989: 65). Kierkegaard (1964: 154) määrittelee demonisuuden sulkeutuneisuudeksi ja ilmitullessaan se näyttäytyy aggressiivisuutena. Sulkeutunut on mykkä, joka vain pakosta ilmaisee itsensä. ”Demonisuus on ahdistusta hyvään”, jatkaa Kierkegaard (emt.: 156). Demoninen ihminen ei kommunikoi ulkomaailman kanssa sisäisestä tilastaan vaan pysyttelee itsessään. Hän on ailahteleva ja ”sysäyksellinen”, mikä on epävapauden ilmentymä. (Emt.: 159–160.)

### *Tietoisen epätoivon kasvu*

Johannes Viettelijä on sattuman ja mielihalujensa vanki, siis epävapaa itsensä suhteen. Liehun (1989: 66) mukaan demonisuus on epäonnistunut yritys saavuttaa sisäisyys ja vapaus ilman hyvää. Demonisuuteen sisältyy ajatus sisäisyyden puutteesta, jossa runous ja taide kaikessa kauneudessaan ovat mielikuvituksen korvike ikuisuuden oikealle ymmärtämiselle (Kierkegaard 1964: 175–176). Koska demoninen ihminen koettaa saavuttaa vapauden ja sisäisyyden ilman hyvää, on hyvä se mikä tuottaa ahdistusta demoniselle ihmiselle (Dunning 1985: 161).

Harkitsevia esteettejä luonnehtivat avartavat kategoriat, jotka nämä ovat kuitenkin ymmärtäneet väärin. He ovat haaveissaan, peloissaan ja mahdollisuuksissaan menettäneet otteensa tähän hetkeen ja se on menettänyt merkityksensä. Heistä on itsestäänkin tullut eräänlaisia kangastuksia itselleen. Koska painopiste on menneessä ja tulevassa, joutuu harkitseva esteetti toteamaan kaiken menettämisen tuovan onnen. Kun yhtään nautintoa ei ole menetettävänä, harkitsevasta esteetistä tulee me-

lankolian tavoittelija. Demoninen ihminen rakentaa elämänsä ikuisuuden ja suljetun sielullisuuden käsitteiden varaan ja hän pakenee itseyytään paetessaan hyvyyttä. (Liehu 1989: 72.)

Harkitsevan nautiskelijan levottomuus, demoninen sulkeutuneisuus ja onneton melankolia liittyvät kaikki kyllästymiseen ja ikävystymiseen negatiivisina kategorioina. Melankolia on viimeinen johdonmukainen yritys esteettisen elämäntavan onnistumiseksi. (Liehu 1989: 73.) Melankolia on siis esteettisen elämän pelastusyritys eikä keino päästä pois esteettisestä eksistenssistä (Taylor 1980: 240).

Kun vuoroviljely on kuluttanut maan esteetin ympäriltä eikä uusia näkökulmia enää löydy, joutuu harkitseva esteetti epätoivoiseen, jopa itsetuhoiseen nautinnon etsintään. Epätoivo on Kierkegaardin mukaan kuolemansairaus, kuten edellä on todettu, jonka kuitenkin on tultava, jotta ihminen voisi valita korkeamman tason elämänasenteen. (Lehtinen 2000: 85–87; Kierkegaard 1924.) Ratkaisuksi epätoivoon Kierkegaard (1924: 103–105) mainitsee paikalleen jäämisen, demonisen sisänpäin kääntymisen, epätoivon puhkeamisen ulospäin sekä uskon ratkaisun. Näistä vain viimeinen tyydyttää Kierkegaardia. Muut ovat esteettisen tien valintoja, joista muun muassa demonin epätoivo saattaa johtaa ihmisen itsetuhoon. Epätoivon ulospäinpuhkeaminen viittaa kaipuuseen palata välittömään nautintoon, mutta tietoisuuden määrä, joka harkitsevalla esteetillä on, tekisi paluusta itsepetoksen. (Hannay 1982: 198–199.)

#### *Ironia ja valitsemisen valinta: absoluuttinen valinta*

Eettiselle tasolle siirryttäessä kuljetaan Kierkegaardin ironiaksi kutsutun siirtymäkategorian läpi. Ironikko tarkastelee elämää ulkopuolelta ja nauraa tietoisena epätoivosta epätoivon naurua. Tässä ironikko poikkeaa harkitsevasta esteetistä: esteetti on välinpitämätön, mutta ironikko nauraa maailmalle epätoivon nähdessään. Ironia toimiikin jonkinlaisena raivausapuna väärän olemassaolon raivaamisessa. Ironikko ei ole kuitenkaan vielä tehnyt hyppyä vaan on vain kyllästynyt nautinnonhalunsa päättymättömään täyttämiseen. (Lehtinen 2000: 105–108.)

Ironikko ei eksistoi eettisellä eksistenssitasolla, mutta on jo jättämässä esteettisen tason pyrkiessään kohti vapautta (Liehu 1989: 85). Vaikka ironia tuntuukin tarjoavan oivan keinon päästä eroon esteetin huolista, ei se välttämättä johda kaikissa muodoissaan haluttuun lopputulokseen. Ironiaa on kahdenlaista, ja niistä toinen on pinnallista ja toinen syvällistä. Malantschuk (1974: 217) selkeyttää pinnallisen ironian negatiiviseksi ironiaksi, joka tähtää subjektin vapautumiseen ja kohdistuu johonkin yksittäiseen kohteeseen. Uuteen ja positiiviseen pyrkivä ironia kohdistuu koko eksistenssiin (Kierkegaard 2001a: 508).

Ironia on siis siirtymäkategoria, rajavyöhyke, mutta ei silta, jota pitkin päästäisiin tasolta toiselle. Ironia on ”metodi”, jonka kautta esteetti voi valmistautua uuden elämäntavan valintaan. Ironia korostaa subjektiivisuutta ja autenttisuutta, ja pyrkii erottamaan ulkoisen ja sisäisen korostamalla niiden eroavuutta. Ironia työntää ironikkoa kohti sisäisyyttä ja paljastaa jopa itsen ja ulkomaailman yhteismitattomuuden. (Liehu 1989: 87; Dunning 1985: 28.)

Valitessaan epätoivon, ihminen valitsee itsensä epäsuhtaisena synteensä, ja nähdessään itsensä suhteena kahden komponentin välillä hän suhteutuu itseensä eli tulee itseudeksi. (Liehu 1989: 90–91.) Taylor (1980: 243) selventää Kierkegaardin eettisen tason valinnan käsitettä puhumalla tahtomisen tahtomisesta. Vasta kun ihminen on valinnut valinnan, hän tulee muiden valintojen eteen (Liehu 1989: 92). Vaihtoehtoisilta näyttävä valinnan ja valitsematta jättämisen valinta ei ole oikeastaan valinta ollenkaan. Se ei ole valintaa hyvän ja pahan välillä vaan valintaa tehdä valinta hyvän ja pahan välillä tai jättää se tekemättä. Kierkegaardin esittelemä eettinen esimerkkitapaus Aessori

Vilhelm kuitenkin toteaa, että ”joka valitsee eettisen, valitsee samalla hyvän”. (Kierkegaard 1974: 173.)

Valinta on epätoivoisen itsen absoluuttinen valinta, jonka kautta ihminen tulee tietoiseksi rajallisuudestaan (Kierkegaard 1974: 255). Esteettisen ja eettisen raja on valinnan ja lopulta olemisen aitoudessa. Ainoa mahdollisuus taistella epätoivon otetta vastaan on lakata taistelemasta ja valita se. Epätoivon todellinen valinta, on itsensä valitsemista ”ikuisesti pätevänä” eli valinnoistaan loppuun asti vastuullisena yksilönä. Kun ihminen valitsee aidosti epätoivon, hän saavuttaa tietoisuuden suhteesta absoluuttiin. Absoluutin edessä ihminen katuu epäaitoa olemistaan ja valitsee itsensä konkreettisenä, vapaana yksilönä. Tällöin hän on tehnyt hypyn eettiselle tasolle. (Lehtinen 2000: 114–115; Liehu 1989: 93.)

### 3.4.3 Eettinen eksistenssitaso: ylimenovaihe

Välittömyydestä ihminen siirtyy harkitsevan esteettisen eksistenssin itsestään erkanemisen kautta takaisin rajalliseen itseensä ja eettiselle eksistenssitasolle. Absoluuttisen valinnan seurauksena avartavat kategoriat menevät paikoilleen ja saavutetaan itseys, jossa oma äärellisyys ymmärretään suhteessa äärettömyyteen, ja äärellisyydestä tulee hallitseva kategoria synteessissä. (Liehu 1989: 94.) Eettinen taso on kuitenkin riittämätön pysyväksi eksistenssin pohjaksi (Collins 1983: 46–47). Siinä ihminen on hetkellisen hengähdystauon jälkeen jo pakotettu valitsemaan JOKO hyppy uskonnolliselle eksistenssitasolle TAI putoaminen takaisin esteettisyyteen. Eettisyys voi jäädä järjestäytyneeksi, mutta väärin ymmärretyksi yritykseksi elää uskonnollista elämää tai esteettiseksi moraalioipiksi, joka ei todellisuudessa poikkea arvojen vastakkaisuudestaan esteetikon ajattelun sisällöstä ja tavasta katsoa maailmaa. (Liehu 1989: 130.)

Kierkegaardin kirjoituksissa Aessori Vilhelm, joka esiintyy Joko/Tai –teoksessa, edustaa eettisellä tasolla eksistovaa ihmistä. Eettistä eksistenssitasoa Kierkegaard käsittelee pääasiassa avioliiton yhteydessä ja se toimii vastakohtana esteetikon nautintahakuiselle ja itsekkäälle, erotiikkaa ja esteettisiä kokemuksia korostavalle elämänasenteelle. Eettinen eksistenssitaso korostaakin tahtoa itsetietoisuuden lisäksi (Liehu 1989: 90). Esteettisen tason teot eivät itsessään tuota eetikolle ongelmaa vaan se, että ne toteutetaan esimerkiksi avioliiton eli yleisesti hyväksytyyn ulkopuolella. Rakkaus on eetikon mielestä avioliiton perusta ja eetikko aessori Vilhelmille rakkaus on sama kuin velvollisuus (Kierkegaard 1974: 33; Liehu 1989: 101).

Avioliitto, työ, kutsumus ja ystävyys ovatkin eetikon elämän selkeät puitteet ja sellaisenaan täysin vastakkaisia esteetin elämälle. Lisäksi ne liittävät ihmisen yhteiskuntaan ja ovat eetikoille päämääriä itsessään. (Liehu 1989: 100, 104.) Koska avioliitto on yleisen velvollisuuden toteuttamista ja velvollisuuden toteuttaminen on eetikon päämäärä, eetikolle on toissijaista kuka puolisona on jos vain on olemassa yleisen velvollisuuden toteuttava suhde (Kierkegaard 1974: 309). Työ näyttäytyy vapauden ja välttämättömyyden eettisenä synteessinä, ja se merkitsee liikettä ja toimintaa, joilla estetään epätoivon ja esteettiseen eksistenssiin luiskahtaminen. Kutsumus on yksilöllistä, mutta se liittyy työhön, jonka kautta yleinen kytkeytyy yksityiseen. Kutsumusta täytettäessä ollaan yleisen alueella. Eetikko pitää myös ystävyyttä arvossaan ja velvollisuutenaan, koska se sisältää ajatukset sitoutumisesta ja vastuusta. Tosiystävyyttä löytyy vasta avioitumisen jälkeen ja se säilyy aessori Vilhelmin mukaan myös kuoleman jälkeen, mutta loppuu jos jompikumpi ystävyksistä romahtaa pois eettisestä eettisestä (Kierkegaard 1974: 326; Liehu 1989: 105–106).

Eettinen merkitsee Kierkegaardin ajattelussa siis yleisen toteuttamista ja sille tärkeintä on sovinnaisuus sekä tasapaino, jonka tulee vallita yleisen ja yksityisen välillä. Velvollisuuksien toteuttaminen

ja vastuunkanto ovat elämän nautinnon lähteitä eettiselle ihmiselle. Eetikko on sosiaalisesti sitoutunut ja sitoutuminen näkyy hänen rooleissaan, velvollisuuksissaan sekä tavoissaan: nämä hän ennen kaikkea tiedostaa ja pitää niitä yksityisen ihmisen kunniakkaan ja moraalisesti nuhteettoman elämän kannalta erityisen tärkeinä. Eettinen elämänsä sisältää usein uskonnollisia piirteitä, mutta todellista yksityistä uskonnollista elämänsänsä siitä ei löydy. (Lehtinen 2000: 111–112; Saari-  
nen 2007: 323.)

Eettinen elämä valinnan jälkeen on vapauden realisoimista jatkuvassa toiminnassa ja konkreettises-  
sa elämässä. Tämä johtuu siitä, että ihmisellä on vastuu itse valitusta itseystään ulkomaailman suh-  
teen. Kun esteetti sulkeutuu itseensä ja elää ollen se mikä sattuu olemaan, kontrolloi eetikko itseään  
ja elämäänsä rakentaen itseystään jatkuvasti ulkomaailman välityksellä. Eetikko valitsee koko ajan  
jotta ei taantuisi takaisin epätoivoon. Pelkkä yksilöllinen elämä ei riitä eetikolle vaan se kulkee aina  
sosiaalisen kautta saaden palatessaan yksilölliseen eettisen luonteen. (Liehu 1989: 98–99.)

Eetikon elämää mittaavat tavanomaisuus, avoimuus ja jatkuvuus. Tavanomaisuus liittyy yleisen  
toteuttamisen tehtävään, joka suoritetaan niinä velvollisuuksina, jotka kytkeytyminen ulkomaail-  
maan ja yhteisöllisyyteen vaativat. Avoimuus tarkoittaa rehellistä vilpittömyyttä sekä ehdotonta  
suoruutta ja luottamusta. Jatkuvuus pitää yllä avoimuutta. (Liehu 1989: 109–111.) Näiden piirtei-  
den vastakkaisuus esteettiseen eksistenssiin on vain näennäistä, koska eettisessä eksistenssissä on  
sisällytettyä esteettisen eksistenssin kaikki positiiviset piirteet ”ylevöitetystä” muodossa. Tämä  
tarkoittaa sitä, että esteettisen eksistenssin negatiiviset piirteet – epätoivo, ikävystyminen, melanko-  
lia ja levottomuus – on suljettu absoluuttisesti eettisen eksistenssin ulkopuolelle. Esteetti näkee  
elämänsä mahdollisuuksina ja eetikko tehtävinä. (Liehu 1989: 111–112.) ”Ylevöitetty” esteettisen  
asenteen muodot viittaavat eetikon tietoisuuden kasvuun ja tämän seurauksena tapahtuvaan etäi-  
syyden luomiseen harkitsevan esteetin konkreettisten nautintojen arvottamisen suhteen.

Eetikon suhde avioliittoon, kutsumukseen, työhön ja ystäväyteen on jatkuvaa toimintaa ja liikettä.  
Mainitut kategoriat mahdollistavat eettisen eksistenssin jatkuvuutena, eksistentiaalisena toistona,  
vapauden ja valinnan realisoimisena sekä itseysteksi tulemisena. Eettiseen eksistenssiin kuuluvat  
kuitenkin katumuksen ja syyllisyyden kategoriat, jotka heikentävät eettisen eksistenssin kesto-  
a. Kun eettinen valinta on tehty, eli valittu valinta hyvän ja pahan välillä, on tällöin valittu hyvä. Hy-  
vän valitseminen eettiseen eksistenssiin hypättäessä ei kuitenkaan poista pahaa menneestä. Oikeas-  
taan vasta nyt tuo paha osataan tulkita pahaksi. Eetikko elää siis katumuksessa kohti tulevaisuutta  
ja kantaa mennyttä mukanaan täyttäen velvollisuuksiaan. (Liehu 1989: 117–118.) Hänestä tulee  
asessori Vilhelmin mukaan katumuksen kautta konkreettinen yksilö (Kierkegaard 1974: 252).

### *Toisto*

Kierkegaardin tavassa nähdä eksistenssi eteenpäin suuntautuvana on merkittävässä roolissa paitsi  
hypyn, myös toiston käsite. Toistolla Kierkegaard viittaa mahdollisuuteen elää uudestaan koettu  
kokemus. Toisto, johon esteetti pinnallisissa arvostelmissaan saattaa kyllästyä, on eetikolle ja us-  
konnolliselle ihmiselle itse elämä. Toistoon elettyä elämää ei koskaan kyllästy vaan se on koko  
ajan syvällisempää elämän tuntemista. (Kierkegaard 2001b: 11–12.) Toisto on vastakohta uusien,  
eri lähteistä haettujen kokemusten perässä juoksemiselle.

Toisto on eetikolle valintaa valinnan perään ja se tuottaa tälle nautintoa. Kun välitön esteetti kokee  
toiston uutena samanlaisena elämyksenä ja harkitseva esteetti ikävystymisenä, on toisto eetikolle  
näiden synteesi: toisto tapahtuu tavanomaisen piirissä ja tarkoittaa eetikolle harkinnan pysähdyttä-  
mistä välittömäksi eksistentiaalisen asenteensa uudistamiseksi. Toistossa eetikko muuntaa ulkoiset  
tapahtumat ja kokemukset sisäiseksi eksistenssitehtäväksi. (Liehu 1989: 114.)

Eettisen tason esimerkkitapaus asessori Vilhelm pitää toistoa avioliiton kannalta erityisen merkityksellisenä, koska kasvava sisäisyys, johon toisto tähtää, mahdollistuu eettisellä tasolla parhaiten avioliitossa. Toiston kautta aviollinen rakkaus syvenee ja jatkuva eksistentiaalisen valinnan asenne uudistuu. Koska avioliitossa eettinen rakkaus yhdistää vastakkaiset komponentit yhteen, syntyy siitä asessori Vilhelmin mukaan jopa esteettistä esteettisempää aistillisuutta (Kierkegaard 1974: 62; Liehu 1989: 115–116). Tuossa suhteessa ajallinen ja ikuinen, äärellinen ja ääretön, välttämätön ja mahdollinen sekä sielullinen ja ruumiillinen kohtaavat, mutta eivät vielä muodosta synteisiä. *Toistossa* Kierkegaard (2001b: 12) vertaakin toistoa ”rakastettuun aviovaimoon, johon ei koskaan kylästy”.

### *Eettisen tason riittämättömyys ja epätoivon kasvu*

Esimerkkitapauksena asessori Vilhelm on osittain tiedostamaton eetikko. Hän ei Malantschukin (1974: 226) mukaan koe todellista syyllisyyttä, koska ei ole kulkenut harkitsevan esteettisen eksistenssitason kautta eettiselle tasolle. Harkitseva esteettisyys olisi antanut aiheita syyllisyyteen ja katumukseen, mutta Vilhelm, koska valitsi itsensä katuvana ja syyllisenä yksilönä suoraan välittömyydestä, tuntee syyllisyyttä ja katuu ilman syytä (Liehu 1989: 122).

Asessori äärellistää myös absoluutin eli jumalan määritellesään elämänsä avioliiton, kutsumuksen, työn ja ystävyyden kautta, jättäen Jumalan pönkittämään omia näkemyksiään alhaisemmista eksistenssitasoista. Lisäksi Jumala toimii välineenä kun eetikko kulkee kohti syvempää itseyyttä. Eetikko luottaa omaan tahdonvoimaansa kun kyse on absoluuttisesta valinnasta. Eetikkoon juurtuu epätoivo sitä syvemmälle, mitä enemmän hän siitä itse yrittää eroon. Ihminen tuntee todellisen syyllisyyden ja katumuksen vasta kun äärellinen ja epätäydellinen itseys suhteutuu äärettömään ja ikuiseen. (Liehu 1989: 123–125.)

Kierkegaard (2001a: 264–265) erittelee *Päätävässä epätieteellisessä jälkikirjoituksessa* ihmisen epätoivon kautta tapahtuvan itsensä löytämisen ongelmaa. Vaikka ihminen käyttää vapautta valitessaan itsensä niin jää hän silti epätoivoon, koska ei ole suhteutunut absoluuttiin<sup>1</sup>. Koska asessori Vilhelm eetikkona pyrkii omin voimin realisoimaan synteisensä, hän ei saavuta itsetietoisuutta absoluutin edessä. Ihminen tarvitsee Jumalan apua, minkä hän voi kohdata tullessaan tietoiseksi esteettisen ja eettisen välisestä eksistenssisuhteesta. Tämä tilanne näyttää eetikolle uskonnollisen ulottuvuuden mahdollisuuden.

Eetikon mukaan ihminen on aina syyllinen Jumalan edessä ja sen tajuttuaan hän saa rauhan. Asessori Vilhelm ei kuitenkaan pidä omia ajatuksiaan väärinä vaan uskoo niiden olevan oikeita. (Liehu 1989: 128.) Eetikon eettisen sisäisyyden tulee joutua kauhun valtaan, jonka kautta avoimuus, jota Kierkegaard pitää eettisyyden elinehtona, tulee mahdolliseksi. Tällä kauhulla tarkoitetaan eetikon eettisyyden muuttumista kiusaukseksi eli vaatimukseksi uskonnollisen säännönmukaisuuden noudattamiseen, joka tarkoittaisi eetikon ihanteille vastaisia säännöttömyyttä ja yksittäisyyttä. (Kierkegaard 2001a: 265–266.)

Kertomus Abrahamista ja Iisakista matkalla Morian vuorelle<sup>2</sup> kuvastaa eettisen tason riittämättömyyttä. Jumalan tahto ja eettiset velvoitteet sekä eettisen tason moraalit ovat Abrahamin tehtävää vastaan. Abraham on kiusattu itse eettisyyden suhteen. Tehtävän toteuttaminen vaatii eettisten,

<sup>1</sup> Absoluutti isolla alkukirjaimella viittaa sellaiseen ihmiseen ja Absoluutin suhteeseen, jossa Absoluutti on jo kohdattu silmänräpäyksessä (ks. luku 3.4.5). Pienellä alkukirjaimella absoluutti viittaa Jumalaan etenkin eettisessä ja yleisuskonnollisessa eksistenssissä.

<sup>2</sup> Ensimmäinen Mooseksen kirja 22: 1-19.

yleisten moraalisääntöjen rikkomista. Tekoa ei voida selittää yleiseen vedoten vaan se on eettisen ulkopuolella, yksinäisyydessä tehty vakaumuksellinen teko. Eettisen tason logiikka ja järkiäjättelu eivät kykene selittämään Abrahamin tekoa muuten kuin sen perusteella, että Abraham vihaa poikaansa. Eettisenä ongelmana on se, että Abraham on joutunut tilanteeseen, koska rakastaa poikaansa. (Kierkegaard 2001c: 80–82, 101.)

Kierkegaard (2001c: 78–91) vertaa Abrahamin tekoa Agamemnonin tekoon, jossa tämä joutuu uhraamaan tyttärensä lepyttääkseen Artemis –jumalan. Agamemnonin tekoa Kierkegaard pitää traagisen sankarin tekona, jossa sankari uhraa jotakin korkeamman eettisen oikeutuksen varjolla. Agamemnonin teko sopii yleisen hyväksi tehdyn uhrauksen tähden eettiselle tasolle, kun taas Abrahamin teko on yksilön teko absoluutin edessä.

Abraham on vaiti eikä puhu kellekään tehtävästään. Edes sattuma ei paljasta hänen läheisilleen tehtävän luonnetta. Tehtävän paljastuminen tai avautuminen läheisille johtaisi siihen, että hän voisi jakaa syyllisyytensä vaimonsa tai yhteisönsä kanssa, jopa syyttää näitä siitä, etteivät ne pyri estämään pojan murhaa. Abraham on siis ristiriidassa paitsi universaalisuuden ja jatkuvuuden eettisten ihanteiden myös avoimuuden ihanteen kanssa. Puhuminen toisille olisi Abrahamin tilanteessa eettiseen kiusaukseen lankeamista ja tehtävän absoluuttinen suorittaminen olisi näin mahdotonta. Abrahamin uskon perustana onkin ääretön resignaatio, joka muodostaa syyllisyyden, katumuksen ja huumorin – joka on esteettisen tason ironian vastine eettisen ja uskonnollisen tason rajalla – kanssa eettisen tason rajakategoriat. (Liehu 1989: 135–137.) Hän ei siis kysele tai puhu tehtävästään vaan luottaa, että ”Jumala löytää itselleen lampaan polttouhrikseen”<sup>1</sup>.

### *Huumori ja usko*

Huumori siis toimii Kierkegaardin (2001a: 506) mukaan siirtymäkategoriiana eettisen ja uskonnollisen tason välillä. Ennen tuota siirtymää ihminen joutuu ahdistuksen ja epätoivon valtaan. Epätoivonsa tiedostaminen on tässäkin vaiheessa avain vapauteen. Epätoivon tiedostaminen ja ahdistuksen rohkea kohtaaminen tekevät ihmisestä aiempaa vapaamman ja omaksi itsekseen muuttuvan yksilön. Ihmisen ahdistus kuitenkin kasvaa ennen vapautta, eikä se oikeastaan lopu koskaan. (Lehtinen 2002: 111–112.)

Huumori on myös ironian lailla keino välttää valinta ja tehdä siitä naurettava. Huumorin synty liittyy orastavaan jumalasuhteen mahdollisuuteen ja huumori saa sisältönsä äärellisen elämän ja ääretömän välisestä konfliktista. Uskonhypyn väistämättömyys tulee humoristia vastaan, kun hän on pilailnut riittävän kauan äärellisyytensä, epätoivonsa, syyllisyytensä ja katumuksensa kanssa. Äärimmäiseen tietoisuuteen törmätessään eettinen humoristi huomaa eettisen eksistenssitason itsevarmuuden ja omahyväisyyden heikkouden, ja ne muuttuvat epävarmuudeksi. Kun syyllisyys on riittävän suuri, eksistentiaalisen kokonaisvaltainen, ja eettinen taso – esteettisestä puhumattakaan – näyttäytyy ilman syyllisyyden ja katumuksen lopullista ratkaisua ja sielun rauhaa, on eettisen humoristin enää mahdoton palata edes eettiselle tasolle. Hänen on itsensä tähden tehtävä valinta, hypy. (Liehu 1989: 138–140; Kierkegaard 2001a: 510.)

Kierkegaard rinnastaa uskon ja huumorin asenteina elämää kohtaan, koska niissä molemmissa ihminen ymmärtää kärsimyksen kuuluvan elämäänsä. Tällä Kierkegaard tarkoittaa kuoleman ja katoavaisuuden tiedostamista ja oikeaa suhtautumista niihin. Kuolemassa ja kärsimyksissä sosiaaliset statuserot katoavat: kuolema tulee itse kunkin kohdalle riippumatta siitä, kuinka hyvät olosuhteet ihmiselle on tarjottu sitä paeta. Elämänasenteen ja sen syvyyden voi Lehtisen Kierkegaard –

---

<sup>1</sup> Ensimmäinen Mooseksen kirja 22:8.



tulkinnan mukaan tunnistaa siitä mille hän nauraa. Esimerkiksi esteetin ja eetikon välissä häilyvästä ironiasta tunnistaa välittömyyden tason vakavan suhtautumisen elämään ja olemassa olevana pysymiseen. (Lehtinen 2000: 118–120; vrt. Kierkegaard 2001a: 523.)

#### 3.4.4 Yleisuskonnollinen eksistenssitaso

Kierkegaard pitää uskonnollista eksistenssitasoa korkeimpana olemisen tasona. Hän ei kuitenkaan kiellä muiden tasojen roolia ihmisen kokemuksesta, mutta syvintä olemista on hänen mukaansa uskonnollinen eksistenssi, etenkin sen korkein muoto kristillinen usko, suhde absoluuttiin. Esa Saarinen (2007: 316, 324) kuvaa uskonnollista eksistenssitasoa autenttisen ihmisyyden paljastumiseksi ja viittaa näin 1900 –luvun eksistentiaali-fenomenologiaan periytyneeseen käsitykseen autenttisesti Daseinista.

Kierkegaardille autenttisuus on uskonnollista, etenkin kristillistä eksistenssiä. Se ei siis ole tieteelliseen tai muuhunkaan tietoon nojautuvaa varmuutta jonkin asiantilan perusteista. Usko on Kierkegaardin ajattelussa perustavaa laatua oleva suhde olemassaoloon sekä absoluuttiin ja sen tähden olemassaolon aidoin muoto. Saarisen (2007: 324) mukaan Kierkegaardin kuvaama usko on epävarmaa ja riskialtista. Tällä tarkoitetaan sitä, että uskoa ei ole ilman objektiivista epävarmuutta.

Eettinen eksistenssi sisältää uskonnollisia piirteitä ja siksi sitä pidetäänkin eräänlaisena lähtökohtana uskonnolliselle eksistenssille. Kuitenkaan eettisyydessä ilmenevä uskonnollisuus ei ole eksistentiaalisesti merkittävää vaan se osoittaa tietä kohti todellista uskonnollista eksistenssiä. Uskonnollisessa eksistenssissä eettisen eksistenssin yleisyyden tavoittelu osoittautuu riittämättömäksi. Eettisen näkökulmasta uskonnollinen eksistenssi on pelottavaa, uhkaavaa ja sattumanvaraista. Se sisältää eettiselle vieraan subjektiivisuuden ja yksilöllisen sisäisyyden ulottuvuudet. (Liehu 1989: 141–142.)

Uskonnollinen eksistenssi jakautuu kahteen osaan, pateettiseen eli yleisuskonnollisuuteen ja paradoksisuuteen. Edellinen edustaa esikristillistä uskonnollisuutta, jossa ihminen joutuu kohtaamaan absoluutin, mutta ei kuitenkaan vielä tunnista absoluuttia ihmiseksi tullee Jumalaksi, absoluuttiseksi paradoksiksi, kuten Kierkegaard eettis-uskonnollisissa teoksissaan (esim. 2004) asian ilmaisee.

Kierkegaardin *Pelko ja vavistus* –teoksen jo eettisen tason riittämättömyyden kohdalla esitetty kuvaus Abrahamista matkalla uhraamassa poikaansa Iisakia, kertoo uskonnollisesta eksistenssistä, jossa kaikki, mikä esteettisellä ja eettisellä tasolla merkitsi jotakin asettuu syrjään. Ihminen syntyy absoluuttiseksi yksilöksi vain suhteessa absoluuttiin, Jumalaan. Kun Abraham kohtasi Jumalansa uskossa, hän asettautui kaiken järkevän ja sovitun ulkopuolelle. Kierkegaard nimeää Abrahamin ”uskon ritariiksi”, joka ei pyrkinyt vetoamaan Jumalaansa vaan alistui tämän tahtoon. Hän siis uskoi toimivansa täysin oikein, vaikka toisille – yhteisölle – toiminta näytti harkitulta murhalta tai hulluudelta. (Saarinen 2007: 324; Liehu 1989: 142; Kierkegaard 2001c: 74.)

Abraham oli siis ristiriidassa kaiken eettisen yleisyyden, toisten ihmisten odotusten ja hyvän tavan mukaisen käytöksen kanssa. Eettinen tai inhimillinen päättely johtaisi toteamaan, että Abraham seurasi kuuliaisesti Jumalaa vaikka tiesi poikansa kuolevan. Kierkegaardin (2001c: 47–49, 66) mukaan Abrahamin usko oli paitsi kuuliainen Jumalalle myös luottavainen Jumalaan. Abraham uskoi siihen, ettei Jumala mitätöisi isällisen rakkauden vaatimustaan, vaan Abraham saisi jollakin tavoin jo tässä elämässä takaisin poikansa, ja siis nähdä sukunsa jatkuvan kuten Jumala oli luvannut. Abrahamin usko ei Kierkegaardin mukaan liity siis tuonpuoleiseen jälleennäkemisen toivoon tai Juma-

lan uhrivaatimuksen peruutukseen vaan siihen, että Jumala tekee jotakin jo itsensäkin tähden, jotta mikään lupaus ei rikkoutuisi<sup>1</sup>. (Kierkegaard 2001c: 47–48.)

Abrahamin kohdalla alistuminen ei siis tarkoita eettisellä tasolla tapahtuvaa alistumista yleiselle, eikä se ole uskon synonyymi. Malantschuk (1978: 60) painottaa, että Abrahamin usko sisälsi loogikan vastaisia ristiriitoja. Abraham uskoi absurdin voimalla, joka tarkoittaa kaiken inhimillisen johdonmukaisuuden poissaoloa. Hän toteutti Jumalansa tahtoa samalla kun uskoi, että Jumalan isällisen rakkauden vaatimus johtaisi Iisakin hänelle takaisin tässä elämässä. Abraham uskoi tähän elämään, ei siis ainoastaan siihen, että hän näkisi poikansa tuonpuoleisessa. (Liehu 1989: 143–144.)

Uskon ritaria luonnehtivat uskon lisäksi kärsimys ja kätkeyty sisäisyys. Kätkeyty sisäisyys tulee esiin *Pelon ja vavistuksen* lauseessa ”uskon ritarilla on vain ja ainoastaan oma itsensä”. (Kierkegaard 2001c: 107). Kätkeyty sisäisyys on vastakohta eettisen tason avoimuudelle. Kun eetikko pyrki luomaan synteisiä yksityisen ja yleisen välille, joutuu uskonnollinen ihminen kohtaamaan jatkuvasti ristiriidan yksilön ja yleisyyden välillä. Jos siis Abraham olisi puhunut läheisilleen uskon koetuksesta, olisi hänestä tullut korkeintaan Agamemnonin kaltainen traaginen eetikkosankari. Puheen kautta ihminen ilmaisee universaalisuutta ja yleistä. Uskonnollinen ihminen vaikenee ja jättäytyy oman uskonsa varaan. Vaikeneminen on oman sisäisen jumalasuhteen kätkemistä tavanomaiseen ja yleiseen, siis niihin kategorioihin jotka muodostavat eetikon sisäisen elämän pohjan. (Liehu 1989: 146–147; Kierkegaard 2001c: 81–83.)

Uskonnollisen ihmisen päämäärä on absoluuttinen *telos*, joka ei mahdu inhimillisiin kategorioihin (Liehu 1989: 148). Kuten Kierkegaard (2001a: 412) toteaa, uskonnollisen ihmisen tehtävänä on säilyttää absoluuttinen suhde tuohon absoluuttiseen telokseen sekä relatiivisiin (eettisen tason) päämääriin erikseen, ei siis sovittamalla niitä toisiinsa, koska ne kuuluvat eri maailmoihin. Absoluuttinen suhde kuuluu ihmiseen itseensä ja relatiivinen suhde kuuluu maailmaan, jossa ihmisen pitää elämänsä elää ja ”osallistua muiden tavoin yhteen jos toiseenkin ulkokohtaisuuteen.” Uskonnollisella tasolla eksistoiva yksilö elää äärellisyydessä, mutta ei juurtuneena siihen niin kuin välitön esteetti, vaan pitäen päämääränään absoluuttista telosta, ja erottaen tuon teloksen ja äärellisyyden toisistaan. Ihminen on kääntyneenä pois päin äärellisyydestä kohti absoluuttia, mutta on edelleen kuin kuka tahansa ihminen perheineen, ystävineen, työtehtävineen ja rajoittuneine tajuntoineen.

Kierkegaardin mukaan ihmisen ja Jumalan välisen absoluuttisen eron absoluuttinen esiintuominen ilmentää ihmisen omaa luontoa parhaiten. Uskonnollinen ihminen mitätöi itsensä jatkuvasti Jumalan suhteen ja toisaalta palvoo Jumalaa koko ajan. (Kierkegaard 2001a: 417–418.) Kätkeyty sisäisyys on absoluuttisesti absoluuttiseen päämäärään suhtautumista, mikä tarkoittaa ihmisen elämistä äärellisyyden maassa ja sisäisen uskon tehtävän toteuttamista (Liehu 1989: 150).

Uskonnollisen ihmisen paatos on sisäisyyttä ja sisäisyys on kätkeytyä sisäisyyttä, ja tämän seurauksena absoluuttinen jumalasuhte koetellaan arkipäivän relatiivisuuksissa, suhteellisuuksissa (Kierkegaard 2001a: 249; Liehu 1989: 152). Tähän liittyy kärsimys, joka luonnehtii uskon ritarin koko elämää. Uskon ritarin kärsimys syntyy itsensä mitätöinnistä ja jatkuvasta taistelusta säilyttää aito jumalasuhte. Kun esteettistä elämää voisi luonnehtia näkyvä asketismi, luonnehtii uskon ritarin kärsimystä sen sisäinen luonne. Kärsimys on sisäistä liikettä, ei jotakin mitä voi saada ulkoa päin. (Liehu 1989: 153–154; Kierkegaard 2001a: 437.)

---

<sup>1</sup> Abrahamille annettu lupaus jälkeläisistä löytyy muun muassa Ensimmäisestä Mooseksen kirjasta luvusta 15 sekä ja-keista 16:7–10.

Kierkegaardin uskonnollinen eksistenssitaso on Saarisen (2007: 324–325) mukaan äärimmäistä subjektivismia, joka herättää kysymykset sisäisen äänen auktoriteetista, Jumalan tahdosta itsekun-kin kohdalla sekä toisen subjektin kunnioituksesta. Kierkegaard ei vastaa noihin kysymyksiin. Uskonnollinen ihminen on yksin kuilun partaalla, selkä pois käännettynä muista. Hän uskoo, että hyp-  
py pimeyteen on ratkaisu.

### *Ahdistus*

Ahdistus on Kierkegaardin filosofian keskeisimpiä käsitteitä, koska ilman ahdistusta ihminen ei ole tietoinen. Pateettinen uskonnollisuus ei tunne vielä synnintuntoa vaan kokee äärimmäistä syyllisyyttä Absoluutin edessä. Ihmisellä on suhde ikuiseen autuuteensa, jonka yhteyteen hän nyt pateet-  
tisessa uskonnollisuudessa asettaa oman syyllisyytensä (Liehu 1989: 157; Kierkegaard 2001a: 533). Syyllisyydestä tulee ääretön ja se työntää häntä kohti synnintuntoa, siis korkeampaa eksistenssitaa-  
soa. Vaikka pateettinen uskonnollisuus ei tunne syntiä, se aiheuttaa hänelle jo ahdistusta, koska se hallitsee Kierkegaardin mukaan koko uskonnollista eksistenssitaso eli on sen ratkaiseva määre. (Liehu 1989: 157; Kierkegaard 2001a: 274–275.)

Varsinainen ahdistuksen aiheuttaja on ihmisen vapaus tai oikeastaan vapauden mahdollisuus, mutta sitä ei useinkaan tunnisteta, koska vapautta mahdollisuutena ei ole olemassa, jonka vuoksi Kierke-  
gaard kutsuu sitä termillä ei-mikään (Kierkegaard 1964: 80–82, 124). Vapaus, eli mahdollisuuden ja välttämättömyyden synteesi, on eetikolle jatkuvan realisoinnin kohde ja valinnan suhteellinen toistaminen saa eettisen tason tuntumaan huteralta tasapainottelulta esteettiseen luiskahtamisen tai uskonnolliseen hyppäämisen välillä. Ihmisen synteesirakenteen mukaan ruumiin ja sielun synteesi on itseys, mahdollisuuden ja välttämättömyyden synteesi on vapaus joka on itseyyden kanssa ident-  
tinen. Epätoivo juontuu kykenemättömyydestä realisoida itseys synteesinä, ja ahdistus syntyy va-  
pauden mahdollisuudesta. (Liehu 1989: 159.)

Kierkegaardin (1964: 80) mukaan ahdistus ja huimaus ovat toisiinsa verrattavia. Kun ihminen tun-  
tee huimausta katsoessaan kuiluun, hän tarttuu johonkin hakien tasapainoa. Kierkegaardin mukaan ahdistus syntyy vapauden mahdollisuuden oivaltamisesta, jolloin ihmisen henki pyrkii asettamaan synteessin ja vapaus taas tarrautuu johonkin konkreettiseen, äärelliseen menettäen itsensä.

Vapaus on vapautta vain todellisena, ja vapauden muuttuminen todeksi on avain ahdistuksesta va-  
pautumiseen. Vapautta ei ole olemassa mahdollisuutena tai abstraktiona, ja tästä syytä ahdistuksen kohde on ei-mikään. (Kierkegaard 1964: 124.) Kun vapaus tarrautuu äärellisyyteen ja tuhoutuu, tapahtuu laadullinen hyppäys syyllisyyteen. Syyllisyys on siis yleisuskonnollisuuden hallitseva määre, joka kasvaa suurimmilleen juuri ennen hyppyä paradoksikristillisyyteen. Ahdistus kasvaa koko ajan sen mukaan, mitä tietoisemmaksi ihminen kasvaa. (Liehu 1989: 161.) ”Mitä vähemmän henkeä, sitä vähemmän ahdistusta”, sanoo Kierkegaard (1964: 56).

Kierkegaard erottelee useammanlaista ahdistusta. Objektiiivinen ahdistus tarkoittaa maailmanlaa-  
juista, etenkin luomakuntaan liittyvää, synnin maailmaan ilmaantumisesta aiheutuvaa ahdistusta (Kierkegaard 1964: 77). Subjektiiivinen ahdistus on tuon yleisen ahdistuksen yksilötason ilmenty-  
mää (emt.: 76). Subjektiiivisesta ahdistuksesta voidaan Liehun (1989: 164–165) mukaan erottaa ah-  
distus synnintunnon puuttumisesta ja ahdistus yksilön synnistä. Yleisuskonnollisen yksilön synti on hänen katumustaan voimakkaampi, koska se jatkuu, ja vain kristinopin kanssa kosketuksiin joutu-  
nut pateettisuskonnollinen yksilö saavuttaa tiedon pelastusmahdollisuuksistaan. Jos ihminen hylkää pelastusmahdollisuudet eli sanalla sanoen armon, jättää hän realisoimatta vapautensa synteesinä syyllisenä ja syntisenä. (Kierkegaard 1964: 145–146; Liehu 1989: 167.)

### 3.4.5 Kristillinen eksistenssitaso

Pateettisen eli yleisuskonnollisen eksistenssitason ja paradoksikristillisen uskonnollisuuden välinen ero löytyy suhteesta kristinuskoon. Paradoksikristillisyyteen siirryttäessä ihminen synteessä suhteutuu absoluuttiseen paradoksiin, joka muodostuu ajallisen ja ikuisuuden synteessä toteutuessa (Kierkegaard 2001a: 574–575). Toteutunut ajallisen ja ikuisen synteessä on silmänräpäys, joka asettaa muut komponentit oikeaan suhteeseen.

Korkeimmalle uskonnolliselle tasolle siirryttäessä ollaan Kierkegaardin (2004: 43) mukaan tekemisissä ajattelun korkeimman paradoksin kanssa, mikä tarkoittaa sen etsimistä ja löytämisen tahtomista, mitä ei itse kykene edes ajattelemaan. Kyseessä on Sokrateelta (Platon 1978: *Menon* § 80, loppu; Kierkegaard 2004: 8-9) tuttu ongelma, jonka Kierkegaard esittää *Filosofisten murujen* alussa: ”Minkä [ihminen] tietää, sitä hän ei voi etsiä, koska hän jo tietää sen, ja mitä hän ei tiedä, sitä hän ei voi etsiä, sillä eihän hän edes tiedä, mitä hänen tulisi etsiä.” Kierkegaard kysyy, voiko totuutta, joka olisi tietoisien ajattelun ulkopuolella, löytää.

Koska ihminen elää ajassa ja Jumala ikuisuudessa, on näiden kahden välille vaikea löytää yhteyttä, joka perustuisi pelkkään inhimilliseen uskoon (Kierkegaard 2001a: 570–573). Tämän vuoksi ikuisen on tehtävä aloite ajallista kohti, jotta synteessä voisi syntyä. Ja tuon saman ikuisen, joka on ihmisen asettanut synteessä, on ylläpidettävä syntyneen synteessä-suhteen positiivista kolmatta (Liehu 1989: 170). Kysymys on pelastusopillisesta näkemyksestä, jonka mukaan absoluutti eli Jumala lähestyy ihmistä.

Ajan ja ikuisuuden suhde on kuitenkin vaikeasti luotavissa, koska aika on Kierkegaardin (1964: 111–112) käsityksen mukaan päättymätöntä ja ohikiitävää jatkuvuutta, mikä ei ole koskaan läsnä, ja ikuisuus on päättynyttä ja läsnä olevaa jatkuvuutta. Tämän vuoksi ajasta ei voida irrottaa nykyhetkeä, koska ajallinen nykyhetki on mahdottomuus ajan prosessiluonteen vuoksi. Ja koska nykyhetki on mahdoton, ovat myös tulevaisuus ja menneisyys mahdottomia muutoin kuin ajattelun apuvälineinä. (Liehu 1989: 171–172.)

Paradoksikristillisyydessä ihmisen syyllisyys ja ahdistus synnistä eivät riitä, vaan ihminen tuntee synnintuntoa, jota hän ei voi saavuttaa ilman Jumalaa. Tieto Jumalasta tulee myös Jumalalta, ja siksi myös synnintunto on Jumalan aikaansaannosta. Ihmisen järki pysyy aina omien rajojensa sisällä, eikä se siten itsessään voi koskaan saavuttaa tuntematonta, vaikka se pyrkii koko ajan kohti rajojaan. (Liehu 1989: 177–178.)

#### *Silmänräpäys*

Silmänräpäys (*Øieblikket*) on ajan ja ikuisuuden synteessä, jossa ikuisuus koskettaa ajassa ajallista (Kierkegaard 1964: 115). Silmänräpäys on harhaanjohtava termi, koska kyseessä on ennemminkin katsahdus tai hetki, jossa saavutetaan se tieto, jota ihmisellä ei vielä ole (mm. Vainio 2004: 39–40; Kierkegaard 2004: 13 alaviite 4 [Kylliäinen]). Liehu (1989: 173) kuvaa ajan ja ikuisuuden kohtaamista hetkenä, jossa ”aika antaa ikuisuudelle hetkeksi päättymättömän jatkuvuuden luonteen”. Silmänräpäys ei ole Kierkegaardille nykyhetken kaltainen abstraktio, jota ihminen käyttää jäsentäessään maailmaansa vaan se on hetki, joka on ajassa mittaamaton, ja jossa saavutetaan ikuisuus. Silmänräpäyksen kautta myös menneisyys ja tulevaisuus saavat merkityksensä. Etenkin tulevaisuus on merkityksellinen, koska siinä ikuisuus säilyttää kosketuksensa ajalliseen. (Kierkegaard 1964: 112–113, 115.)

Silmänräpäyksellä on myös toinen merkitys. Se viittaa ikuisen ja ajallisen kohtaamiseen inkarnoituneessa Jumalassa. Ihminen itsessään on Kierkegaardin (2004: 14, 15–16) mukaan epätotuus, joka pakenee totuutta. Jos ihmisessä ei ole itsessään totuutta, on sen tultava hänen ulkopuoleltaan jonkun ajallisen totuuden kantajan (eräänlaisen opettajan) kautta. Kierkegaard, Johannes Climacuksena päätyy toteamaan: ”Jotta sellaista voisi tapahtua, täytyy jumalan siis ryhtyä toimeen.”

Jumalan ihmiseksi tuleminen on absoluuttinen paradoksi, jonka pitää ilmetä, jotta ihminen voisi saada tiedon ihmisen ja Jumalan absoluuttisesta erosta synnintunnon kautta (Liehu 1989: 179, 180). Paradoksin on tapahduttava ajassa ja opettajan on oltava ihminen ja Jumala yhtä aikaa, siis klassinen kristologinen paradoksi.

Silmänräpäys ja absoluuttinen paradoksi ovat samoja asioita siinä mielessä, että ne kuvaavat samaa tapahtumaa. Kun silmänräpäys asetetaan synteessä, paradoksi tulee esiin. Silmänräpäys liittyy ihmisen synteessä rakenteeseen ja on ajallisen subjektin kokemus ikuisuudesta, kun taas paradoksi absoluuttisuudessaan kiteytyy historiallisen muuttuessa ikuisiksi ja ikuisen historialliseksi. (Kierkegaard 2004: 61, 74.)

### *Usko*

Abrahamia kuvataan Kierkegaardin teksteissä uskon ritariiksi. Abraham on yksin suhteessa absoluuttiin, joka on Jumala. Paradoksikristillisyydessä absoluuttinen on tultava ihmiseksi, suhteelliseksi: syntyy absoluuttinen paradoksi, joka mahdollistaa synnintunnon ja uskon. Ihminen kasvattamalla intohimoisesti tietoisuuttaan ja siten myös tahtoaan, muuttaa häntä kohti itseä eli henkenä olemista ja samalla johtaa hänen ajatteluaan kohti tuntematonta absoluuttia, jolloin ajattelu lopulta romahtaa Kierkegaardin *Filosofisissa muruissa* uskoksi nimeämää onnelliseen intohimoon (Liehu 1989: 184; Kierkegaard 2004: 71).

Ihminen voi kuitenkin kieltäytyä tekemästä hyppyä absoluuttisen joko/taim edessä (Taylor 1980: 258). Hän voi kieltäytyä uskosta ja pahentua. Pahentumisella Kierkegaard viittaa teologisesti ajatellen ihmisen luonnolliseen reaktioon suhteessa kristinuskon totuuteen (Kierkegaard 2004: 58 alaviite 1 [Kylliäinen]). Pahentunut ihminen on kuitenkin jo tullut kasvotusten absoluuttisen paradoksin kanssa ja – otti hengettömyys ihmisen mielestä paradoksista voiton tai ei – siksi paradoksi vaikuttaa ihmisen elämässä kaikessa toiminnassa. Pahentuneisuus on aina kärsivää: ”Istuupa pahentunut murtuneena ja tuijottaa melkein kuin kerjäläinen paradoksia kärsimyksensä kivettyneenä, tai turvautuupa pilkkaan ja tähtäilee paradoksia älynä nuolilla ikään kuin etäisyyden päästä – tosiasiasa hän sittenkin kärsii, eikä ole etäisyyden päässä.” (Kierkegaard 2004: 58–59).

Edellä mainittu silmänräpäys liittyy myös uskoon, hyppyyn. Usko kohdistuu synnyttäjäänsä, Jumalaan, joka on siis absoluuttinen ja absoluuttinen paradoksi. Ihmisen tieto Jumalasta on aina subjektiivisesti itse ”synteessä asettajalta” vastaan otettua, eikä Jumalan olemassaolon todistelu ole mielekäästä. Jos Jumala on, niin sen todistaminen on turhaa ja jos Jumalaa ei ole niin todistuksesta puhuminen on mieleetöntä spekulatiota. Ihminen on sidoksissa eksistenssiinsä eikä näin ollen kykene asettamaan sitä ajattelunsa tai spekulatiion kohteeksi. Olemassaolo on Kierkegaardin mukaan aina ajattelun lähtökohta. Kun ihminen luopuu argumenteista ja eksistenssin objektivoinnista, ilmaantuu eksistenssi, ja näin ihminen voi tehdä hypyn. (Liehu 1989: 185–187; Kierkegaard 2004: 46–47, 50.)

Kun ikuisen ja ajallinen kohtaavat, syntyy hetki eli silmänräpäys. Silmänräpäys on sekä hetki, jolloin jumalallinen koskettaa inhimillistä että hetki, jolloin ihminen heittää järjen (= loogisen) todis-

telun syrjään ja uskoo Absoluuttiseen paradoksiin<sup>1</sup>. Absoluuttinen paradoksi, Kristus, lähestyy itse ihmistä antaen tälle uskon edellytykset. Kukaan muu sitä ei voi tehdä. Ihmisestä tulee Kristuksen aikalainen silmänräpäyksessä, koska ikuisuus koskettaa ihmistä ja Kristus on ikuisuudessa. (Liehu 1989: 187, 190.) Kierkegaardin mukaan modernissa maallistumisessaan vahvistuvassa maailmassa paradoksikristityksi tuleminen on vaikeaa, koska muutokristilliseen elämään kyllästetty läntinen maailma kykenee surutta jättämään hypyn tekemättä (Kierkegaard 2001a: 370–371).

Kierkegaardin uskoa ja subjektiivisuutta korostava näkemys ihmisen tietoisuuden kasvusta näkyy myös niissä filosofisissa virtauksissa, jotka vaikuttavat humanistisen maantieteen taustalla. Lisäksi kartesiolainen näkemys tietoisuuden itsenäisyydestä tulkittuna uudelleen subjekti-objekti – jaottelun kritiikin kautta kierkegaardilaisittain, esiintyy humanistisen maantieteen filosofisessa perustassa, johon seuraavaksi pureudun.

---

<sup>1</sup> Isolla alkukirjaimella viitataan kristillisessä eksistenssissä identifioituneeseen Kristukseen.

## 4. Eksistenssifilosofia humanistisessa maantieteessä

### 4.1 Humanistisen maantieteen filosofinen perusta

Humanistisen maantieteen filosofisen taustan muodostavat idealismi, fenomenologia sekä eksistentialismi (muun muassa Johnston 1983; Jackson & Smith 1984), jotka siis yleisesti näyttäytyvät myös taustana Kierkegaardin ajattelussa. Cloke, Philo ja Sadler (1991: 57) erittelevät vielä idealismin sekä ontologisia ja essentiaalisia peruskysymyksiä pohtivien fenomenologian ja eksistentialismin lisäksi humanistisen maantieteen perustaan kuuluviksi pragmatismien metodologiansa puolesta, hermeneutiikan merkityksiin liittyvien aiheiden puolesta, Raamatusta johdetut teologian argumentit, erilaiset ympäristöpsykologiaan liittyvät psykologian ja psykoanalyysin aineistot sekä interpretatiivisen sosiologian. Lisäksi monet humanisteiksi lueteltavat ajattelijat ovat antaneet lähtökohtia humanistisen maantieteen tutkimukselle. Esimerkiksi Wilhelm Dilthey, Johann Wolfgang von Goethe ja Martin Buber ovat ajatuksillaan innoittaneet 1970 –luvulla asemansa vankentaneen humanistisen maantieteen tekijöitä.

Tutkimukseni kannalta oleellimmat suuntaukset ovat idealismi ja eksistentialismi, mutta koska useissa humanistiseen maantieteeseen liittyvissä tutkimuksissa eksistentialismi esiintyy fenomenologian yhteyteen liitettynä suuntauksena, huomioin myös fenomenologian esityksessäni. Tälle ratkaisulle löytyy perustelunsa myös filosofianhistoriasta: Husserlin jälkeinen fenomenologinen suuntaus lähenei eksistentialismiksi muotoutuneen ajattelusuuntauksen kysymyksiä olemassaolosta Heideggerin eksistentiaalis-fenomenologisessa ajattelussa (Juntunen 1982: 134–135; Saarinen 2002: 217).

Eksistentialismin ja fenomenologian välillä on epäselvä raja-alue, mutta molempien suuntausten itsenäisen olemassaolon oikeutus löytyy niiden perusteeseistä. Eksistentialismista ongelmallisen tekee se, ettei sillä ole ensisijaisesti tieteellistä – tarkemmin sanottuna tieto-opillista – päämäärää, vaan sen tehtäväksi voidaan katsoa ennen kaikkea arkielämän näkökulmiin liittyvät kyseenalaistukset ja kysymyksen asettelut. Fenomenologia sen sijaan on husserlilaisesta syntyhetkestään alkaen toiminut kritiikkinä ja vaihtoehtoisena lähestymistapana tieteenfilosofisiin kysymyksiin erityistieteissä, etenkin tieto-opilliseen subjekti-objekti –jaotteluun (Juntunen 1982: 130-131).

Idealismi vaikuttaa edellisiä helpommin haltuun otettavalta kokonaisuudelta, mutta tässä yhteydessä idealismin esittely pysyttelee suuntauksen kirjaviiden ja monimutkaisten yhteyksien vuoksi siihen yleisesti liitetyissä piirteissä. Nämä piirteet liittyvät ennen kaikkea idealismin tieto-opilliseen suuntaukseen, ja niihin painotuksiin, jotka liittyvät tutkimukseni kannalta mielekkäästi humanistisen maantieteen traditioon.

Laajasti määriteltynä idealismi on kattokäsite, jonka vaikutteita on nähtävissä sekä fenomenologiassa että eksistentialismissa. Johnstonin (1983: 67–68) mukaan idealismi, fenomenologia ja eksistentialismi sisällöllisistä eroistaan huolimatta jakavat yhteisenä piirteenä muun muassa subjektiivisuuden: Tieto on riippuvainen tietäjästä, eikä käyttäytymistä voi tutkia vain positivistisen metodin kautta. Entrikin (1976: 621) esittää, että husserlilainen fenomenologia idealismipainotuksineen on juuri lähtökohtana modernin (ateistisen) eksistentialismin synnylle. Samuels (1978: 23–24) muistuttaa kuitenkin, että paitsi idealismi, myös materialismi, etenkin marxismien muodossa ovat eksis-

tentialistisen ja fenomenologisen ajattelun taustalla<sup>1</sup>. Ne etsivät suhdetta olevan ja tietoisuuden välillä, oli oleva sitten minkälainen tahansa ajattelijan oletuksen mukaan. Lisäksi eritoten eksistentia- lismi syntyi alun perin, muun muassa Arthur Schopenhauerin ja Kierkegaardin kirjoituksissa, vas- tauskuna idealistiselle tieteelle ja sen todellisuutta vääristäville järjestelmille.

#### 4.1.1 Idealismin perusajatuksia

Idealismilla, joka on siis myös eksistentia- lismien ja fenomenologian taustalla vaikuttava käsitys mie- len ja todellisuuden suhteesta, tarkoitetaan alun perin Kantiin ja Hegeliin (ja tietenkin aiemmin an- tiikin kreikan suureen filosofiin, Platoniin) nojaavaa todellisuuskäsitystä, jossa maailma havaitaan epäsuorasti ajattelun ja ideoiden kautta. Idealistista käsitystä todellisuudesta voidaan pitää kohe- renttisenä. Tällä tarkoitetaan sitä, että todellisuutta koskeva väite on totta, jos se sopii yhteen hy- väksytyjen teorioiden kanssa. (Häkli 1999: 66–67; Cloke, Philo & Sadler 1991: 70, kuva 3.2.)

Jokaisen kokemus ja kaikki tieto maailmasta on subjektiivista, yksilölliseen tietoisuuteen sidottua. Tästä johtuen tarvitaan hermeneuttista eli ymmärtävää metodia, jotta kyettäisiin eläytymään subjek- tien toimintaan ja ymmärtämään sitä. Todellisuuden ymmärtäminen koherenttisenä ja tiedon ym- märtäminen subjektiivisena antaa mahdollisuuden tutkia ajallis-paikallisten ilmiöiden lisäksi sellai- sia ilmiöitä, jotka ovat ulkoisesti tarkasteltuna hämärästi historiaan kiinnittyneitä yksilöiden koke- muksia. (Johnston 1983: 54–55.)

Mitä etäisempää menneisyyttä tutkitaan, sitä enemmän ollaan riippuvaisia kirjallisista, kulttuurises- ti subjektiivisista kuvauksista kohteena olevista ilmiöistä. Sosiaalisen tai yksilöllisen kokemuksen kuvauksen tulkinnan rakentaminen on haasteellista, koska tutkijalla ei ole mahdollisuutta kysyä ku- vauksen tekijältä, mitä tämä on tarkoittanut. Hänen on siis luotava harmoninen ja ristiriidaton kuva kokemuksesta. R.J. Johnstonin (1983: 56) mukaan ihmistoiminta on historiaa, joka voidaan ymmär- tää vain idealistisen metodin ja historiallisen mielikuvituksen kautta. Juuri konkreettisesti ja fyysi- sesti läsnäolemattoman tapahtuman tai ilmiön tutkiminen on perusteena idealistisen todellisuuskäsi- tyksen vallalle humanistisessa maantieteessä.

Idealistinen humanistinen maantiede on lähtöisin ennen kaikkea historiallisen maantieteen piiristä. Historiallisessa maantieteessä monien asioiden ja tapahtumien synteestä tehty tulkinta on avain tapahtumien ymmärtämiseen. Ymmärtämisessä tutkijan tulee päästä käsiksi historiallisten toimijoi- den mieliin siten, että ymmärtämys ihmisen toimintaa ohjaavista intentioista kasvaa ja ihmisen toi- minnan monimutkaisuus tulee esille. Toiminnan intentioiden ja luonteen takana on idealistisen hu- manistisen maantieteen suuntauksen mukaan toimijan maailmankuva, joka on muodostunut hänen saamansa tiedon sekä asioiden toimivuuden mukaan. (Johnston 1983: 70–71; 1986: 55.) Kun ihmi- sen toiminnan päämäärä sekä teoreettinen ymmärrys omasta tilastaan tuota toimintaa harjoittaes- saan on selvitetty, idealistinen humanistinen maantiede on ratkaissut osaltaan ongelmansa. Tutkijan on selvitettävä, mitä toimiva ihminen uskoi, eikä miksi hän uskoi niin. (Guelke 1974: 197.)

---

<sup>1</sup> Samuelsen (1978) ajattelu asettaa siis vastakkain idealismin ja materialismin. Muun muassa Derek Gregory (1981b: 156) jakaa idealismin kahteen luokkaan, metafyyssiseen ja epistemologiseen idealismiin. Edellinen viittaa radikaaleim- millaan fenomenalistiseen ajatukseen täysin mielen konstituioimasta todellisuudesta ja jälkimmäinen taas siihen, että todellisuudesta, ulkoisista objekteista, saadaan tietoa vain aistihavaintojen kautta. Materialismi ja idealismin ero liittyy kuitenkin vain todellisuuden luonteeseen, eli siihen onko todellisuus lopulta ideoita vai materiaa. Molempien yhtäläi- syytenä on niiden monistinen käsitys todellisuudesta eikä tästä näkökulmasta katsottuna niiden metafyyssinen erottelu ole kovinkaan helppoa, koska ratkaisua vaille jää kysymys siitä, mikä on materiaa ja mikä ideaa.



#### 4.1.2 Fenomenologia ja ilmiöiden tulkinta

Humanismi näkökulmana on vahvasti sidottu historian ja kielten tutkimiseen, ja sen keskeisenä metodina toimiikin ymmärtämiseen pyrkivä hermeneutiikka (Häkli 1999: 65). Hermeneutiikka viittaa tiedonvalon tuontiin, illuminaatioon, ja siitä siinä onkin oikeastaan kyse. Ilmiöön keskitetään huomio siten, että sen ympärillä olevat asiat huomioidaan ainoastaan mikäli ne liittyvät ilmiöön. Tämä taas vaatii tulkintaa. Hermeneutiikka paljastaa ilmiöstä tai tekstistä jotakin, mitä teksti ei fyysisenä oliona kerro. Lähtökohtaisesti tekstissä on merkityksiä sanojen takana. Teksti siis tulkitaan eli se saa merkityksiä.

Ihminen on hermeneuttisesta näkökulmasta aktiivinen merkitystensynnyttäjä ja niiden varassa maailmassa toimiva olento, joka on intersubjektiivisessä suhteessa toisiin ihmisiin ja toisaalta vuorovaikutteisessa suhteessa ympäristöönsä. Humanismi ei tunne tuntematonta, koska ihmisen siihen suuntautuessa siitä tulee välittömästi tunnettu. Tosin hermeneuttinen näkökulma ei anna välineitä näiden täysin uusien maailmojen objektiiviseen abstrahointiin, vaan muun muassa siihen miten niistä tulee osa yksilöiden merkitysjärjestelmiä ja miten niihin asennoidutaan. (Häkli 1999: 69.)

Hermeneutiikan avulla ei etsitä oletettuja universaaleja totuuksia, vaan merkitysten näkyväksi tekeminen tapahtuu yksilötasolla (Johnston 1983: 61). Hermeneutiikka liittyykin läheisesti ennen kaikkea fenomenologian perinteeseen ja sen avulla humanistiset maantieteilijät tarkastelevat ennen kaikkea juuri yksilön kokemusta paikoista ja elämismaailmasta ilmiöinä. Historiallisesti fenomenologia 1900 –luvun suuntauksena ymmärrettyä on muotoutunut hermeneutiikan kehittymisen myötä. Herbert Spiegelberg (1960: 27, 122–123; ks. myös Häkli 1999: 65) pitää fenomenologian lähtökohtana Franz Bretanon ajattelua. Tällä on perustelunsa, koska muun muassa Husserl tunnusti kiitollisuutensa opettajalleen Bretanolle. Kuitenkin Wilhelm Dilthey hengentieteellään ja siihen liittyvällä empaattiseen ymmärtämiseen (*verstehen*) tähtäävällä metodilla – jonka vastapoolina toimi selittämään<sup>1</sup> pyrkivät luonnontieteet – loi pohjaa fenomenologialle nimenomaan hermeneuttisena tieteenä.

Verstehen eli empaattiseen ymmärtämiseen pyrkivä tai hermeneuttinen metodi vaatii positivistisen ajattelun kannalta ongelmallisia tutkimusasetelmia. Humanistinen hermeneuttinen tutkimus vaatii onnistuakseen kulttuurisen siteen tutkijan ja tutkimuskohteen välille. (Häkli 1999: 68–69.) Kun siis positivistinen tutkimus pyrkii tutkimansa maailman ulko- ja yläpuolelle, lähtee hermeneutiikka tunkeutumaan tuohon maailmaan menettäen mahdollisuuden nähdä hetken kokonaisuus, mutta saatuttaen paremmin yksilöllisiä ja arjesta tai perinteestä poikkeavia piirteitä, jotka ehkä positivistisessa tutkimuksessa katoaa marginaaliin.

Fenomenologia<sup>2</sup> on myös subjektiivista kokemusta painottava filosofis-tieteellinen tapa tarkastella todellisuuden ilmenemistä (Gregory 1981c: 252). 1900 –luvun fenomenologiaan liitetään usein Edmund Husserlin lisäksi Martin Heideggerin ja Maurice Merleau-Pontyn nimet. Muun muassa Johnston (1983: 56–57), omassa kuvauksessaan fenomenologian asemasta humanistisen maantieteen tieteenfilosofisena vaikuttajana, käsittelee fenomenologiaa etenkin Husserlin kautta. Tämä on perusteltu lähtökohta, koska useat fenomenologian peruskäsitteet sekä fenomenologinen metodi ovat Husserlin ajatuksiin perustuvia.

---

<sup>1</sup> Selittävä metodi (*erklären*) viittaa kausaalisuhteiden korostamiseen tieteellisessä tutkimuksessa.

<sup>2</sup> Fenomenologia on terminä monimerkityksinen. Viittaan sillä tässä tutkimuksessa – jollen toisin mainitse – Husserlistä juontuvaan tapaan tarkastella ilmiöitä (mm. Saarinen 2002: 215–216).

Fenomenologisen metodin kautta pyritään sulkeistamaan esioletukset ilmiön luonteesta fenomenologisen reduktion kautta, jotta päästäisiin käsiksi ilmiön olemukseen. (Gregory 1981c: 252.) Johnston (1983: 58–59) esittää Spiegelbergiin (1975) viitaten fenomenologisen metodin sisältämät kaksi erilaista tapaa lähestyä tutkittavaa ilmiötä. Ensinnäkin menetelmänä voi olla mielikuvituksellinen itsen siirtäminen toisen paikalle. Kyseessä on toisen tilaan eläytyminen, jossa tutkija käyttää ihmisen erityispiirrettä, transsendenssikykyä, hyväkseen toteuttaessaan empaattista ymmärtämistä. Toiseksi menetelmänä voi olla yhteistyössä tapahtuva kohtaaminen ja tutkiskelu, jolloin tutkija subjektina ja tutkittava subjektina kohtaavat luottamuksellisessa ja kunnioittavassa ilmapiirissä.

Fenomenologiassa kiinnostuksen kohteena on siis yksilöiden elämismaailma, ihmisen koettu ja eletty maailma, joka saa yksilön toiminnan ja tulkintojen kautta merkityksiä ja jäsentyy subjektiivisesti loogiseksi järjestelmäksi (Gregory 1981: 252). Ihminen suhtautuu elämismaailmaansa luonnollisen asenteen kautta. Luonnollinen asenne tarkoittaa hyväksyttyä ja elettyä elämismaailmaa ilman välittäjiä. (Johnston 1983: 58.) Fenomenologisen metodin eräänä tavoitteena onkin luonnollisen asenteen tutkimisen kautta kasvattaa ihmisten tietoisuutta.

Johnstonin (1983: 56–57) mukaan yhteisiä perustuksia kaikelle fenomenologialle voidaan nimetä kolme. Ensinnäkin ihmisen käyttäytymistä ja ihmistä tulee tutkia ilman esioletuksia ja valmiita, ihmiselle vieraita käsitteitä. Tätä siis husserlilainen fenomenologia kutsui sulkeistamiseksi. Toiseksi ymmärtäminen on toiminnan luonteen tutkimisen päämäärä (Verstehen). Kolmanneksi ihmiselle maailma on olemassa vain mentaalisen rakenteena, joka on luotu intentionaalisuuden akteista. Kysymys on idealismin todellisuuskäsityksestä. Asia tulee osaksi ihmisen maailmaa, kun hän antaa sille merkityksen jonkin intention kautta. Asiasta tulee tuolloin myös tutkimuksen mahdollinen kohde.

Hermeneutiikan ja fenomenologian erottelu on selkeintä tehdä ajattelemalla hermeneutiikkaa metodina lähestyä tutkimuskohdetta. Tällöin on kyseessä ilmiötä ymmärtämään ja tulkitsemaan liittyvä tutkimus, jossa tutkija tunnustetaan tulkintoja tekeväksi toimijaksi prosessissa. Fenomenologisessa metodissa ilmiötä pyritään myös ymmärtämään, mutta sen metodissa painotetaan tutkijan pidättäytymistä tulkintojen tekemisestä omista lähtökohdistaan käsin. Hänen pitää sulkeistaa omat asenteensa tutkimuksen ulkopuolelle, jotta päästäisiin käsiksi kohteen todelliseen ajatteluun. (Tuomi & Sarajärvi 2003: 31–35.)

### *4.1.3 Eksistentialismi*

Maantieteilijät ovat aikoinaan vältäneet eksistentialistisen filosofian vaikutuksen korostamista, koska sitä on pidetty ennen kaikkea ajan ja historian filosofiana sekä lisäksi epätieteellisenä metafysisine lähtökohoineen. Tilaa koskeviin väitteisiin eksistentialismilla ei katsottu olevan ensisijaisinta sanottavaa. Kun ajallinen ja spatiaalinen nähtiin hiljalleen yhtenä kokonaisuutena, nähtiin myös eksistentiaalisten näkökulmien olevan relevantteja. Lisäksi eksistentialismin lähtökohdiana on ihmisen herääminen olemassaoloon, nousu jostakin johonkin tai jotakin kohti. Tieteet suuntaavat kohti abstraktia tilaa. Jos taas puhutaan ihmisen olemassaolosta, ihmisenä oleminen on tilan luomista. (Samuels 1978: 25–26.)

Eksistentialismilla tarkoitetaan, erotukseksi eksistenssifilosofiasta, 1900-luvun suuntausta, jossa ihminen nähdään olemassaoloon tai – Heideggerin ajattelua mukaillen – maailmaan heitetynä olentona. Eksistentialismiin liittyviä tunnuspiirteitä ovat intohimo, uskomukset sekä moraalit, joiden käsittely ja vaikutus näyttävät eksistentialistisissa kirjoituksissa voimakkaina (Johnston 1983: 65). Eksistentialismin keskeisenä viestinä on se, että filosofian tulisi olla elettyä.

Eksistentiaalinen ajattelu on kiinnostunut ihmisen olemassaolosta tämän jokapäiväisessä ja itse rakenteistamassa maailmassa. Ihmisen suhde maailmaan on eksistentiaalisessa mielessä kaksi tasoinen. Taustalla, perustana vaikuttaa ontologinen, eksistentiaalinen ymmärtämys maailmasta ja sen ”päällä lepää” ontinen maailma käytännöllisen ymmärtämyksen kautta. Käytännöllisen ymmärtämyksen piiri on voimakkaasti jaettujen merkitysten eli intersubjektiivisuuden ohjaama. Intersubjektiivisuus ilmenee kielessä, tavoissa, teknologiassa ja sivistyksessä, jotka kaikki määrittyvät sen mukaan, minkä muotoisena niitä tarvitaan. Subjektiivisuus taas on läsnä intersubjektiivisuudessa, koska jokaiselle ihmisellä on oma suhteensa maailmaan. (Karjalainen 1986: 51, 54–55.)

Eksistentialismin sisään mahtuu mitä erilaisempia ajattelijaita, ja eksistentiaalinen radikaalius lähes tulkoon vaatii ajattelijaa olla kutsumatta itseään muuksi kuin itseudeksi tai ihmiseksi (Kaufmann 1970: 11). Eksistentiaalistit jaetaan usein kahteen ryhmään, ateistisiin ja teistisiin eksistentiaalisteihin. Edellisiin lukeutuvat Jean-Paul Sartre ja Martin Heidegger, jonka ajattelu toimii siltana fenomenologisesta perinteestä eksistentiaalistiseen perinteeseen. Jälkimmäiseen, teistisen eksistentialismin piiriin kuuluvat sen sijaan muun muassa Karl Jaspers, Martin Buber ja Gabriel Marcel. (Lehtinen 2002: 61-76.)

Johnstonin (1983: 65) mukaan eksistentialismin ydinajatuksia voidaan kiteyttää kahteen fraasiin. Ensimmäiseksi ihminen tekee itsensä ja toiseksi eksistenssi eli olemassaolo tulee ennen olemusta. Etenkin 1900 –luvun klassikkoeksistentiaalisti Jean-Paul Sartre ajatteli, ettei ihmisyydessä ole mitään yhtä olemusta vaan jokaisen on löydettävä oma yksilöllinen itsensä olemassaolosta, eksistenssistä. Inhimilliset arvot voidaan siis johtaa sartrelaisen ateistisen eksistentialismin mukaan ainoastaan ihmisen olemassaolosta. Arvojen sisältö löytyy taas yksilön ja esineiden maailman sekä yksilön ja toisten yksilöiden maailmasuhteista.

Sartren eksistentiaalisissa ihminen on aina johonkin tilanteeseen sidoksissa oleva olento. Tilanne antaa ulkoiset ehdot ja antaa kiinnepisteen vapaudelle. Sartre puhuu faktisiteetista, johon sisältyvät tosiasialliset satunnaisuudet, materiaallinen ruumis ja sen rajoitukset sekä ulkonaiset olosuhteet, jotka ovat kaikki ylittämättömiä esteitä elämän projektien tiellä. Vapaus on siis vapautta tilanteessa. Moderni eksistentiaalinen ajattelu varhaisimmista edustajistaan lähtien, on korostanut tieteellisten, abstraktioon pyrkivien järjestelmien vääristävää vaikutusta ihmisenä olemisen tarkastelussa. Ne riisuvat ihmiseltä tämän – Camus’*n Absurdin järjelyn* (1971: 63) mukaan – ”oman elämänsä painon” ja irrottavat hänet maailmasta, jossa hän kuitenkin on omimmassa olevuudessaan yksin. (Saarinen 2002: 234–235, 252.)

Eksistentiaalisuus liittyy ihmisyksilön olemisen pohdintaan maailman osana, mutta sitä voidaan joidenkin tutkijoiden mukaan soveltaa myös puhuttaessa yhteiskunnasta laajemmin (mm. Macquarrie 1972). Myös humanistisen perinteen vaikuttama marxismi otti lähtökohdakseen ihmisyksilön vieraantuminen maailmasta, mutta marxismin epäautenttiseen olemiseen yhteiskunnassa kehittämä ratkaisu lähtee liikkeelle yhteiskunnan luokkien liikkeestä, ei ensisijaisesti yksilöiden itseysteensä heräämisestä. Eksistentiaalistit siis painottavat omaksi aidoksi, autenttiseksi itsekseen tulemistä yksilötasolla valitsemalla itsensä. Samalla tavoin yhteiskunnat voivat olla epäautenttisia historiansa vaiheissa, mutta yhteiskunta on eksistentiaalistille ihmisarvon ylläpitoa varten olemassa oleva järjestelmä. Sekä yksilöllä että yhteiskunnalla on mahdollisuus valita oma tulevaisuutensa. Tosin, kun yksilö menettää otteensa kohtalonsa hallinnasta modernissa korkean teknologian yhteiskunnassa, jota hallitsevat suuryritykset ja valtio, kasvaa ihmisen vieraantuminen ympäristöstään ja toisista yksilöistä (Johnston 1983: 66–67).

Lähestyttäessä yhteiskunta- tai maantiedettä eksistentialismin kautta, liittyy eksistentiaalinen ajattelu kiinteästi fenomenologiaan. Peruseroksi fenomenologian ja eksistentialismin välillä voidaan kiittää niiden näkökulman tietoisuuteen. Fenomenologiassa kiinnostus kohdistuu tietoisuuden tapaan toimia intentionaalisesti siten, että todellisuus konstituoituu tietoisuuden aktien kautta. Eksistentialismissa ei kiinnitetä huomiota tietoisuuden todellisuutta rakentaviin tai luoviin akteihin vaan tuon tietoisuuden olemistapaan. Kuten edellä on mainittu eksistentialistit eivät ole niinkään kiinnostuneita olemuksesta vaan olemisesta. (Saarinen 2002: 239–240; Gregory 1981a: 110.)

Humanistisessa maantieteessä ihmisen suhde ympäristöönsä on keskeisessä asemassa. Tämä suhde on myös merkittävä osa ihmisen identiteettiä ja kokemusta itsestä. (Johnston 1983: 73.) Myös Samuelson (1978: 32, 34) mukaan ihminen määrittelee itsensä tilallisesti siten, että ihmisestä tulee ihminen luomalla rajan itsensä ja ympärillään olevan välille. Ihmisen ja koko ihmiskunnan historia onkin rajan ja luokittelujen tekemisen, ylläpitämisen ja muuttamisen historiaa.

## 4.2 Ihmiskäsitys eksistenssifilosofisessa humanistisessa maantieteessä

Humanistinen ajattelu on jo nimensäkin mukaan vahvasti ihmiskeskeistä. Se ei ole kuitenkaan ateismiin sidottua, vaan kyse on enemmänkin ihmisen ja Jumalan roolien erottamisesta omiksi alueikseen. Ihminen on historian luoja ja Jumala luonnon, kuten Häklin (1999: 64) mukaan jo Giambattista Vico (1988) ajatteli 1700 –luvulla. Humanismia ei voida pitää yhtenäisenä ajatussuuntauksena, vaan se sisältää erilaisia tieteellisiä ja uskonnollisia painotuksia. Yhteistä kaikelle humanismille on keskittyminen ihmiseen ajattelevana ja intentionaalisena, maailmaan suuntautuneena ja sitä muokkaavana olentona (Brown 1977: 77; Karjalainen 1986: 31). Myös luonnontieteet ovat inhimillisenä toimintana ja merkityksenantona, siis ihmisen saavutuksena humanismia (Karjalainen 1986: 31).

Humanistinen ajattelu erottaa ihmisen maailman luonnosta, ja on samaa sukua kuin Kierkegaardin filosofian taustalla vaikuttanut saksalaisen romantiikan ajattelu. Ihminen elää luonnossa ja luonnonantimista, mutta on kuitenkin tiedostavana olentona erillään muista olennoista (Häkli 1999:83). Ihminen siis kykenee pohtimaan omaa asemaansa suhteessa ympäristöönsä ja noihin muihin olentoihin. Hän omaa siis kyvyn transsendenssiin, itsensä ulkopuolelle asettumiseen ja oman toimintansa reflektointiin. Ihmisen suhde ympäristöönsä on monimutkainen tunteiden, muistojen ja kokemusten muodostama hetkien tulkinta, joka kiinnittyy tilaan antaen sille merkityksiä ja tuottaen uusia tulkintojen rakennusaineita.

Ihmiskäsitys eksistenssifilosofisessa humanistisessa maantieteessä perustuu ajatukseen, jonka mukaan ihmisen toiminta on tietoista ja intentionaalista eli ulkoiseen todellisuuteen suuntautunutta. Ihmisellä oletetaan olevan valinnantaito ja vapaus, joiden rajat kulkevat ihmisestä ja tilanteesta riippuen eri kohdissa. Humanistisen maantieteen erityinen tunnuspiirre on siis subjektiivisen ympäristökokemuksen merkityksen ja mielekkyyden tunnustaminen (Karjalainen 1986: 33; Wright 1947).

Humanistisen ajattelun perinne ja historia on rönsyilevien ja vain antroposentrisyytensä vuoksi toisiinsa liimautuvien ajatusvirtauksien kokonaisuus. Cloke, Philo ja Sadler (1991: 59) kiteyttävät pääasiallisesti vallitsevan humanistisen todellisuuskäsityksen ja siihen sisältyvän ihmiskäsityksen kahteen teesiin Schilleriä (1907: 12) lainaten. Ensinnäkin humanistisessa ajattelussa maailma ei ole muuta kuin inhimillisten kokemusten kokonaisuus. Inhimillinen kokemus muodostuu niin sanotun ulkoisen todellisuuden kohtaamisesta. Toiseksi ihmisellä ei ole pääsyä tuohon maailmaan tai tietoa maailmasta muutoin kuin inhimillisen mielen kautta. Näiden idealismista tutujen teesien seurauk-

sena on helppo havaita ihmisen sisäisen todellisuuden ja ulkoisen todellisuuden – maailman tai luonnon – erottelu.

Derek Gregory (1979: 134–135; myös Johnston 1983: 62–65) kuvailee Alfred Schutzin (1972) näkemystä husserlilaisen fenomenologian subjektiivisen merkityksen käsitettä. Schutzin näkemyksessä on kolme oletusta, jotka rakentuvat Husserlin fenomenologian keskeisten käsitteiden – merkityksen, intentionaalisuuden ja elämismaailman – varaan. Ensinnäkin 'minä' voi tietää maailman kahdella tavalla: esireflektiivisesti luonnollisen asenteen kautta ja reflektiivisesti jo koetun kautta. Jo koetun reflektointi on merkityksellisyyden ehto, koska merkityksen syntyminen vaatii intentionaalisen havainnon. Toiseksi tulevaisuuteen orientoitunut sosiaalinen toiminta on aina reflektoinnista riippuvaista. Tulevan maailman kohtaaminen tapahtuu menneen perusteella tehtyjen oletusten varassa. Kolmanneksi toimintamme viitekehys muotoutuu aina menneen kokemusten ja tämän hetken toisten toimijoiden sekä ympäristön varassa.

Mennyt on sekä yhteistä että yksilöllistä eikä samasta historian tapahtumasta tule eri yksilöiden kuvaamina koskaan täysin samanlaisia. Ihminen oppii katsomaan, tuntemaan, haistamaan, maistamaan sekä kuulemaan ominaisuuksiensa ja olosuhteidensa muovaamana yksilöllisin tavoin, vaikka perusrakenne ihmislajilla aistinelimissä olisikin sama. Intentionaalisuus alkaa jo vastasyntyneenä ja keskittyy aivan aluksi perustarpeisiin. Kasvatuksen ja kasvamisen kautta omaksutaan tietty maailmankuva ja maailman katsomisen tapa. Elämismaailma siis saa sen muodon ja järjestyksen, minkä ihminen sille itse antaa. (Gregory 1979: 134–135; Schutz 1972.)

Ympäristö on edellisen ajatuksen mukaan ihmisen järjestämä todellisuus, joka osaltaan muuttaa ihmistä, mutta jonka osaksi ympäristöä intentionaalisesti refleктоiva ihminen ei koskaan pääse, vaikka onkin ympäristön sisällä koko ajan. Intentionaalisen reflektion mahdollisuus tekee ympäristöstä ihmiselle tavoittamattoman olemisen tavan, koska ympäristönä ihminen olisi jotakin muuta kuin yksilöihminen.

Ihminen on siis muusta maailmasta, luonnosta mielentasolla erillinen olento, joka suhteuttaa toimintaansa maailmaan ja sen tapahtumiin ajattelunsa kautta tulkitsemalla ympäristöään, toisten toimintaa ja omaa toimintaansa itsensä ulkopuolelle astumisen kyvyn avulla. Ajattelevana toimijana ihminen on subjekti, jolla on oma näkemyksensä maailmasta, mutta joka alituisesti sovittuu yhteen tai taistelee toisten ihmisten näkemysten ja toiminnan mielekkyyden kanssa. Ihmisen mieli- ja muistikuvat sekä havainnot ovat intersubjektiivisten, kulttuurisesti jaettujen merkitysten ja niiden tulkintojen lävistämiä.

### 4.3 Näkemys eksistenssistä humanistisen maantieteen filosofisessa perustassa

Ihminen on eksistentialismin ajatusten mukaan olemassa vain eksistoidessaan. Martin Heidegger teoksessaan *Oleminen ja aika* (2000: § 4) kutsuu olemassaoloa Daseiniksi, joka tarkoittaa suomennettuna täälläoloa. Eksistenssi on täälläoloon suhtautumisen tapa. Karl Jaspers uskonnollisena eksistentialistina piti taas Daseinia todellisen olemassaolon lähtökohtana, objektiivisestikin tutkittavana edellytyksenä autenttiselle eksistenssille, joka ymmärretään subjektiivisen tietoisuuden kautta (Lehtinen 2002: 125; vrt. esim. Jaspers 2005: 70).

Sana eksistoida (*lat. existere*) tarkoittaa 'esiinnousua tai ilmaantumista' (Karjalainen 1986: 71). Ihmisenä oleminen tarkoittaa toisaalta sekä olemista ruumiillisena olentona että tiedostavaa havahdumista olemassaoloonsa. Kierkegaardin näkemys eksistenssistä viittaa juuri viimeksi mainittuun havahdumiseen, mutta esimerkiksi Sartre (1977: xxi–xxvi) pitää olemassaoloa ihmisen perusolotila-

na erotuksena muun luonnon olemuksellisesta olemisesta. Hän tosin jakaa sen olemiseksi itsessään ja olemiseksi itselleen. Oleminen itsessään on artikuloimatonta, faktuaalista ja ajatonta siinä mielessä, että heti kun siitä alkaa puhua, se katoaa. Täten oleminen itsessään on abstrakti ajatus, jota ei ole mahdollista kokea. Kokemus on artikuloitavissa kielen kautta, jolloin se on olemista itselleen. Kyseessä on erottelu tietoisesta ja tiedostamattoman välillä.

Eksistenssi on asennon ottamista todellisuuteen, tietoisesta valinnan tekemistä, jota myös Kierkegaard painotti (Lehtinen 2002: 211–212). Vastakohtana Daseinille muodostaa Das Mann, ihminen, joka elää kuin Kierkegaardin hahmottelema välitön ihminen, oikeammin poroporvari. Hän ajattelee ympäristön mukana ilman omaa tahtoa ja vastuuta. Se, mikä on yleisesti pidettyä ja suositun, on sitä myös Das Mannin mielestä; ei kuitenkaan yleisen suosion tähden vaan siksi, että Das Mann ei ole valinnut itse tuota yleistä (Heidegger 2000: § 27).

Olemassaolon ja ilmenemisen tai olemuksen välinen suhde paljastuu Sartren (1970: 289–290; Karjalaisen 1986: 76) jo edellä mainitusta fraasista ”olemassaolo tulee ennen olemusta”. Sen viesti kohdistuu ihmisen spatiaalisuuteen, jossa ihminen määrittelee itsensä vasta etäisyyden ottamisen jälkeen. Ihmisen tietoisuuteen astuminen vaatii tuota etäisyyttä, koska vasta erillään, etäisyyden päästä, ihminen voi olla tietoinen jostakin. Tässä ajatuksessa moderni eksistentialismi ja Kierkegaardin teesi, jonka mukaan subjektiivisuus on totuus, yhtyvät. Maailmaa ei ole ilman tietoisuutta vaan maailma on vain minuuden kautta.

Martin Buber kirjoituksessaan *Distance and Relation* (1957) esittelee niin kutsutun spatiaaliontologian. Hän pitää spatiaalisuutta ihmisen elämän ensimmäisenä pääperiaatteena, johon sisältyvät ensisijaisesti etäisyyteen asettuminen maailmasta, jonka kautta mahdollistuu suhteeseen astuminen maailman kanssa. Ensisijainen etäisyyteen asettaminen muodostaa ihmisen olemassaolon ontologisen perustan, koska tuolloin objektivoinnin kautta esineet, tai maailma, asetetaan itsen ulkopuolelle, etäisyyden päähän. Ihmisen halu olla suhteessa on riippuvainen etäisyyden olemassaolosta, koska etäisyys mahdollistaa tuon halun. Halu olla suhteessa on lisäksi välttämätön olemassa olemalle ihmiselle, koska sen kautta hän voi saada vahvistusta omalle olemassaololleen. (Samuels 1978: 26–28.)

Ihmisen ja maailman välissä on tila, jota Karjalainen (1986: 76–77) Warnockiin (1970: 93–94) viittaten kutsuu termillä ei-mitään<sup>1</sup>. Tuossa tilassa buberilainen etäisyys mahdollistuu. Etäisyys täytetään toimilla, ajatuksilla ja havainnoilla. Ei-mitään on se suunta, johon ihminen eksistoi eli on olemassa. Itse asiassa muuta suuntaa ei ole kuin ei-mitään. Ihmisen maailmasuhde tuntuu siksi luonnolliselta ja Natanson (1962: 6) puhuukin Karjalaisen (1986: 85) mukaan luonnollisesta asenteesta, jossa arkitodellisuus ilmenee totuttuna.

Suhteet ja maailman järjestyminen ovat kuitenkin ongelmallisia eksistentialismin valossa, koska ei ole mitään olemusta tai järkeä, mihin perustaa se järjestys, minkä yksilö subjektiivisesti on kuitenkin tuonut kaaokseen. Kun toinen tunkeutuu yksilön luomaan järjestykseen, yksilöstä tulee aina objekti eli kohde toiselle. Toinen siis uhkaa yksilöä ja siksi yksilö ei ole koskaan vapaa toimija maailmassaan vaan aina toisen katseen alaisena pelossa ja häpeässä. (Johnston 1983: 66; Grene 1959: 52, 80–81.)

Muun muassa Heideggerin ajattelun tukemassa fenomenologisessa eksistentialismissa painotetaan ihmisen vieraantuneisuutta ympäristöstään ja maailman kokemista ahdistavana, yksinäisyyttä tuot-

---

<sup>1</sup> Ei-mitään viittaa sekä terminä että merkitykseltään Sartren (1977: 12–16) termiin ”le Néant” eli ”ei-mitään”, joka tarkoittaa olemisen vastakohtaa, sitä mikä on tulossa olemassaolevaksi.

tavana tilana. Ihmisen ympäristön elementit ovat vieraita ja ulkoisia objekteja ihmiselle, tilassa elävälle subjektille. Ihminen on kuitenkin vapaa valitsemaan eksistenssinsä eli olemassaolon tapansa ja toimintansa, tosin maailman reunaehtojen rajoittamana. Ihmisen vapaus valita on siis tavallaan näennäinen, ja näkökulmasta riippuen vapautta voidaankin pitää myös tuomiona: ihmisen on pakko alistua maailman reunaehtoihin mitä ne sitten ovatkaan.

Kuten edellä on todettu, maailman kaaos ja anarkia järjestyvät merkitystenannossa, jossa ihminen ottaa ensin etäisyyttä ympäristöönsä ja sen jälkeen tulkitsee sen merkit. Kohteiden saadessa merkityksensä niistä tulee paikkoja ihmiselle, ja paikat taas asettuvat tiettyyn maisemaan, josta taas tulee ihmisen elämän maantieteellisten piirteiden osa, tilallisten järjestelyjen, suhteiden ja kiintymysten tarina. (Johnston 1983: 73; Samuels 1981: 126.) Seuraavassa luvussa käsitellän paikan käsitettä humanistisessa maantieteessä eksistenssifilosofisesta näkökulmasta.

## 5. Paikka eksistenssifilosofisessa humanistisessa maantieteessä

### 5.1 Paikka sosiaalisen tilan erittelyssä

Humanistinen maantiede on ihmismaantieteen erityinen suuntaus, jossa ihmisen yksilöllinen maailmankokeminen ihmisen ja hänen ympäristönsä välisenä suhteena on kiinnostuksen kohteena. Ihmismaantiede on kiinnostunut ihmisen maailmasta, sen rakenteista ja olosuhteista sekä merkityksistä eri toiminnan ja sosiaalisten yksiköiden tasoilla. Humanistinen suuntaus ihmismaantieteessä on yksilö- tai mielentason näkökulma, jossa erilaisista teksteistä ja muista kuvauksista pyritään hahmottamaan subjektiivisen todellisuuskokemuksen piirteitä.

Historiallisuus ja alueellisuus kietoutuvat toisiinsa humanistisessa maantieteessä. Historiallisuus maantieteessä viittaa maantieteellisen analyysiyksikön menneeseen aikaan ja prosessinomaisuuteen. Tapahtumat ovat siis tutkimuksellisesti kiinnostavia silloin, kun ne liittyvät jollakin lailla maan ja ihmisen suhteeseen. Humanistisessa maantieteessä alueellisuus viittaa paikan identiteettiin, kuinka se rajataan fyysisesti, historiallisesti ja mitä inhimillisiä käytäntöjä siihen kohdistuu. (Tuan 1976: 272.) Humanistinen maantiede on siis sosiaalisen ja fyysisen todellisuuden rajapinnassa vaikuttava tieteenala, jossa tarkastelupiste sijaitsee kuitenkin sosiaalisen todellisuuden puolella.

Humanistisen maantieteen kautta paikan, tilan ja maiseman käsitteet ovat saaneet uudenlaiset tulkintatavat vanhojen rinnalle. Koska humanistinen metodologia pyrkii käsitteiden takana olevan kokemuksellisuuden tarkasteluun, on käsitteitä mahdoton määritellä syvällisesti ja kuitenkin selvästi. Eletty ja koettu maailma on humanistisen maantieteen kohteena eikä siihen liittyvillä tilan, paikan ja maiseman käsitteillä voi siksi olla universaalisti varmasti säilyvää yksityiskohtaista sisältöä. (Häkli 1999: 81.) Joitakin näkökulmaan sidottuja reunaehtoja on kuitenkin olemassa, joilla voidaan valottaa humanistisen maantieteen käsityksiä edellä mainituista käsitteistä, jotka siis kuuluvat maantieteen keskeiseen käsitteistöön. Lähdän tarkastelussani liikkeelle paikkakokemuksen spatiaalisen kontekstin luovasta käsitteestä eli tilasta, jota tarkastelen Henri Lefebvren (1998) tilan tuottamisen kolmijaon mukaan. Tämä kolmijako mahdollistaa tilan erilaisten käsitteellistysten erittelyn maantieteen historiassa.

Tässä tilaerittelyssä jaan tilan absoluuttiseen, suhteelliseen ja elettyyn tilaan. Koska viimeksi mainittu on tutkimukseni kohteen, paikkakokemuksen kannalta merkittävin, keskityn siihen erityisesti seuraavassa alaluvussa.

Sosiaalisen tilan kenties tunnetuin teoria on Henri Lefebvren (1998: 33, 38–39) tilan tuottamisen teoria. Siinä tila nähdään kulttuurisesti, yhteiskunnallisesti ja historiallisesti tuotettuna todellisuutena, jossa ihmistoiminta näyttäytyy arkipäiväisen tilallisten käytäntöjen niistä muodostuvien representaation tilojen sekä tästä syntyneestä tilasta tuotettujen representaatioiden kautta. Kyseessä ei ole sellainen kolmijako, jossa osaset sulkevat toisensa ulos, ja jonka avulla voitaisiin eritellä tyhjentävästi, mikä on tilallinen käytäntö, representaation tila ja tilan representaatio. Ennen kaikkea teoria on väline havaita tilasta eri tavoin tuotettuja kokonaisuuksia. Samalla, kun alamme puhumaan esimerkiksi tilallisista käytännöistä, teemme niistä representaation. Tämä taas vaikuttaa siihen, minkälaisena tila näyttäytyy eläessämme tuota tilaa sen abstrahoinnin jälkeen. Sosiaalisen tilan teoria osoittaa ensinnäkin, että ihminen on aina tilassa itse mukana luojana, ja että kaikki tilaa koskevat tarkastelut ovat tietystä, subjektiivisesta näkökulmasta tehtyjä.



Lefebvren (1998: 33–34, 38–39) kolmijakomallissa eri tavoin tuotettuna tila ilmenee havaittuna, elettyinä ja käsitteellistettynä. Havaittu tila on jokahetkinen kosketus tilaan, jolla tila saa muotonsa ihmismielessä. Eletty tila on eletty mielikuvien ja symbolien läpi. Se syntyy vasta tilan käytön kautta ja on etenkin asukkaiden ja tilan käyttäjien tilaa. Käsitteellistetty tila on tila objektivoituna esimerkiksi suunnittelua silmällä pitäen. Absoluuttiseen ja relatiiviseen tilakäsitykseen nojautuvat mitaukset ja laskelmat tekevät käsitteellistetyistä tilasta hallitsevan tavan katsoa tilaa. Tosin tilan käsitteellistäminen tapahtuu myös subjektiivisella tasolla arkipäivässä, mutta usein tällöin nojaututaan tuotettuihin tilan representaatioihin.

### *Absoluuttinen tila*

Absoluuttinen tila tarkoittaa fyysistä, rajattua aluetta, etäisyyttä tai sijaintia. Tila nähdään tällöin kaiken toiminnan taustalla olevana näyttämönä ilman sen kummempaa merkitystä. Sitä mitataan mittanauhoin ja koodinaatein fyysisenä ulottuvuutena: tila on pinta-aloja ja etäisyyksiä tietyn standardin mukaan mitattuna. Ajatus absoluuttisesta tilasta liittyy ennen kaikkea positivistisen maantieteen aluemaantieteelliseen suuntaukseen ennen Toista maailmansotaa (Häkli 1999: 51).

Absoluuttinen tilakäsitys näkee paikan sijaintina tilassa. Paikka on tällöin objekti jota lähestytään ulkopuolelta mitattavana pisteenä jollakin kentällä. Esimerkiksi kartografian kautta katsottuna paikka on leveys- ja pituuspiirien leikkauspiste. Absoluuttiseksi tuon pisteen tekee se, että se on sama kaikille, jotka määrittävät paikaksi pituus- ja leveyspiirien leikkauspisteen. (Karjalainen 1997a: 229–230; 1997b: 41–42.) Lefebvren (1998: 38–39) edellä mainitun tilan tuottamisen kolmijaon mukaan kyseessä on tilasta tuotettu representaatio, käsitteellistetty tila. Tällöin paikka on pelkistetty sijainti, jota voidaan lähestyä joko absoluuttisena sijaintina tilassa tai sitten sitä tarkastellaan jonkin ominaisuuden kautta relatiivisesti.

### *Suhteellinen tila*

Toisen maailmansodan tienoilla ja sen jälkeen tutkimusmenetelmissä tapahtuneen kvantitatiivisen vallankumouksen seurauksena tilasta tuli keskeinen positivistisen ihmismaantieteen käsite, joka palveli muuttujana tilastoaineistoja tulkittaessa. Samalla sen käsitteellis-filosofinen kattavuus muuttui, ja siitä muotoutui suhteellinen ulottuvuus, jonka merkitys vaihteli riippuen tutkittavasta toiminnasta. Suosittuja tutkimuskohteita olivat kustannusetäisyydet sekä aikaetäisyydet, jotka osaltaan järjeistivät käytännön asioiden hoitoa esimerkiksi talouselämässä. (Häkli 1999: 51–52.)

Tilakäsityksen laajentuminen suhteelliseksi ei oikeastaan tarkoittanut absoluuttisen tilakäsityksen kannalta mitään merkittävää. Tilan mittaaminen ja tarkastelu muuttuivat vain enemmän ihmisen muokkaaman todellisuuden suuntaan, tai tiivistetysti sanottuna, suhteellisen tilan katsottiin muodostuvan ihmistoiminnoista. Tila sai sisältöä ihmisistä, esineistä ja ilmiöistä, jotka liikkuivat tilassa luoden siitä tietyn näköisen ja muotoisen tiettyjen spatiaalisten lainalaisuuksien kautta. ”Puhdas”, aiemmin absoluuttinen tila nähtiin tasaisena ja tyhjänä, homogeenisenä pintana, johon toiminta ja ihmiset järjestäytyivät. Vaikka ihmistoiminnan kautta nähtiin muodostuvan paikkoja ja alueita, ei niillä ollut sellaista subjektiivista merkitystä kuin humanistisen perinteen sisällä niille on annettu. (Häkli 1999: 54, 56–57.)

### *Eletty tila*

Tila elettyinä ja koettuna aistimusten, tietoisten havaintojen, muistojen sekä tulkintojen subjektiivisena kokonaisuutena on humanistisen maantieteen tutkimuksen käsitteellisenä lähtökohtana ja eri-

tyisen näkökulman rajaajana. Vaikka humanistinen maantiede ei kielläkään tilan fyysisyyttä, on fyysisyyden merkitys toissijainen sosiaalisesti elettyyn ja koettuun nähden. Sosiaalinen tila ja se tosiasia, että ihminen elää aina jossakin ympäristössä kokien sen subjektiivisesti ovat keskeisiä piirteitä humanistisen maantieteen relationaalisessa tilakäsityksessä. Tila on osa yhteiskuntaa ja kulttuuria. (Häkli 1999: 82.)

Subjektiivinen näkökulma etenkin subjektiivisesti tuotettuihin tiloihin on humanistisen maantieteen lähtökohta maantieteen keskeisten käsitteiden uudelleen määrittelyssä. Tällaisesta lähtökohdasta tilasta johdetut paikan, maiseman ja alueen käsitteet eivät näyttäyty enää ulkoapäin katsottavina tasoina tai pisteinä, joihin ihmiset toimintoineen sijoittuvat, vaan niiden sisältö on itsessään tila, joka muotoutuu joka hetki uudelleen. Tämän vuoksi voidaan tarkastella paikkaa, paikan syntyä sekä maisemaa paikan ympärille kietoutuneena ja siitä erottamattomana osana mielekkäästi, ilman mitattavuutta tai yleistämisen pakkoa.

## 5.2 Paikka elettyinä tilana: Paikan synty ja paikan maisema eksistenssifilosofisessa humanistisessa maantieteessä

Humanistisen maantieteen alalla tilan käsitettä on tulkittu fenomenologisen ja eksistentiaalisen filosofian tila –käsityksen sekä kumpaankin suuntaukseen liittyvän elämismaailman käsitteen kautta (Gregory 1981b: 156). Eksistentiaalisissa ajattelussa tila näyttäytyy jäsentymättömänä ja tuntemattomana olevana. Se on merkityksetön, koska ihmisen mieli kategorialaluineen ei ole vielä löytänyt sitä. Kun tila saa merkityksiä, se saa muodon ja siitä tulee paikka. Ihminen ei luo tilaa olevana, vaan hänen kauttaan tila saa muodon. (Karjalainen 1987: 9-10; Sartre 1976: 43.)

Paikan käsitteen tarkastelussani paikan synty on merkittävässä asemassa, koska paikka syntyy humanistisen eksistentiaalisesta näkemyksen mukaan vain mielen konstruoimana käyttäen raaka-aineenaan muistoja menneestä ja tämän hetken tuntemuksia. Paikan syntyyn ottamani näkökulma liittyy edellisessä luvussa esiteltyyn humanistisen maantieteen filosofiseen perustaan, joka toimii yhtymäkohtana Kierkegaardin eksistenssitason teorian.

Ihmisen maailma muodostuu paikoista, joiden merkitys vaihtelee paitsi yksilöittäin myös yksilöiden kohdalla tilanteittain (Häkli 1999: 82; Karjalainen 1997b: 43). Kuten – jos mukailen hieman Herakleitokseen liitettyä sanontaa jokeen astumisesta<sup>1</sup> – samaa ihmistä ei voi kohdata kahta kertaa, ei myöskään samaa paikkaa voi kokea kahta kertaa. Sekä ihminen paikankokijana että paikka ovat jo muuttuneet. Paikka onkin humanistisessa maantieteessä ainutlaatuinen, muistoja ja tunteita sisältävä rajattu, mentaalinen tila (Tani 1997: 211). Paikka eroaa tilan käsitteestä tällöin järjestettynä maailman(osan)a, jolloin tila on taas kaaos, muodottomuus ja hämäryys, josta artefaktuaalinen merkitysten maailma nousee. Relphin (1976: 43) mukaan paikan ydinolemus on itsetiedostamattomassa intentionaalisuudessa, joka määrittää paikan ihmisen olemassaolon syväksi keskukseksi.

Eksistentiaalisuuteen nojautuvassa humanistisessa maantieteessä paikka ja tila eroavat toisistaan kokemuksen kautta tarkasteltuna. Karjalainen (1993: 66–67), joka mukaillee esityksessään Heideggerin (2000) ajattelua, käyttää esimerkkinään työhuonetta, joka suurimmaksi osaksi on vain kokoelma esineitä, mahdollinen haltuunoton ja tarkastelun kohde fyysisenä tilana. Kun työhuoneessa työskennellään, siitä tulee eletty tila, jossa tilan fyysiset ulottuvuudet saavat merkityksensä elämisen kautta. Tilallisuuden kokemus syntyy ihmisen intentionaalisten toimien kautta. Tila voi olla suuri

---

<sup>1</sup> Herakleitoksen “Kaikki virtaa” –teesin esimerkki jokeen astumisesta sisältää ajatuksen sekä astujan että joen muutoksesta. Materia on muutoksen alainen Herakleitoksen mukaan. (Esim. Friis Johanssen 1999: 34–35.)

tai pieni riippuen tilan käyttäjän tarpeista ja mieltymyksistä. Ihminen siis mittaa tilan subjektiivisesti toisella tavalla kuin objektiivisesti.

### *Eletyn paikan ja tilan suhde*

Aiempi aristoteelinen ajattelu, joka liittyy vahvasti absoluuttisen tilan tematiikkaan, käsitti paikan eräänlaisena säiliönä, joka on erotettavissa siinä ilmenevästä ilmiöstä. Paikka on se, mikä täyttää jonkin sijainnin tilassa. (Relph 1996: 907.) Walter (1988: 215) pitää paikkaa myös säiliönä, mutta se on hänen mukaansa ennen kaikkea kokemuksen sijainti (*location of experience*), jossa tunteet ja merkitykset ovat säilyttynä. Tämä on erilainen tapa lähestyä paikkaa kuin paikka eksistentiaalisena tilana tai fenomenologisena ilmiönä, jossa paikka on ennen kaikkea subjektiivisesti koettu ja eletty asukkaiden ja kävijöiden taholta. Eksistentiaalisena ilmiönä paikka yhdistää maisemia toisiinsa ja on muutakin kuin objektiivisen tutkimuksen kohde. (Relph 1996: 907–908.)

J.E. Malpas (1999: 22) käsittelee paikan käsitteen etymologiaa ja sen seurauksia paikan ymmärtämiselle anglosaksisessa kontekstissa. Paikan käsite juontuu useissa eurooppalaisissa kielissä sekä latinan *platea* että kreikan *plateia* käsitteiden avointa tilaa tai leveää tietä tarkoittavista sanoista. Humanistisessa maantieteessä paikka nähdään usein vastakohtana avoimelle tilalle, mutta Malpasin mukaan juuri avoimuus mahdollistaa paikan esimerkiksi ihmisen olemisen ja elämisen sijaintina.

Myös Tuan (2001: 6) on tehnyt eron paikan ja tilan välille antaen tilalle liikkeen sallivan merkityksen ja paikalle pysähtymisen merkityksen. Liikkeen pysähtyessä mahdollistuu sijainnin muuttuminen paikaksi. Tila on siis laajeneva ja rajaton kun taas paikka on rajattu tila (Karjalainen 1993: 68). Piste kartallakin on rajattu tila, mutta se ei ole konkreettinen kuten eletty paikka, joka on kosketeltavissa, maistettavissa ja haistettavissa – aistein havaittavissa ja tulkittuna kokemuksena myös arvotettavissa. Ihminen tarvitsee avointa tilaa, jotta hän voi määritellä paikan. Etäisyys syntyy avoimuuden kokemisesta.

Jotta paikkaa voisi arvioida niin hyvässä kuin pahassakin, on siihen ensin otettava etäisyyttä. Suhde paikkaan voi syntyä vain etääntymällä siitä. Paikkaa on mahdoton havaita sitä elettyä, mutta sekä tilallinen että ajallinen etäisyys paikkaan mahdollistaa paikan ja itsen suhteen. (Samuels 1978: 28; Tuan 1975: 208.) Paikasta etääntyminen on kuitenkin eri asia kuin paikan objektivointi tai sen abstrakti kuvaus, joissa molemmissa on vieraannuttu, tultu tuntemattomiksi – jos se on täysin mahdollista – eletyn paikan suhteen. Paikka objektiivisena on yleisesti ymmärrettävissä, toisista paikoista ainoastaan sijainniltaan poikkeava metrinen karttapiste. Subjektiivisesti etääntymisen kautta nähtynä paikka on koettu tila, jolloin sitä lähestytään erityisestä yksilöllisestä näkökulmasta.

Paikkaa voidaan lähestyä sensuaalis-emotionaalisesti, jolla Karjalainen viittaa elettyyn tilaan, elämissä maailman lähikartoitukseen, jos kartografin näkemys tilasta kuvaa kaukokartoitusta, yleistämistä ja objektivointia eli absoluuttista tilakäsitystä. Sensuaalis-emotionaalinen lähestyminen tilaan on lähikartoitusta siksi, että siinä huomion kohteena ovat eletyn elämän paikat inhimillisen tulkinnan ja merkityksenannon kautta tuotettuina. (Karjalainen 1997b: 41–42.) Paikka ei ole pelkästään neutraali ja objektiivisen tilan fyysinen osa tällä tavoin ymmärrettynä vaan ihmistoiminnan ja tulkinnan kautta luotu inhimillinen ja konkreettinen mentaalisen muodon saanut faktuaalisuus. Tällaisena paikka on syntynyt havaitsemisen ja elämisen kautta. (Karjalainen 1993: 67; Lefebvre 1998: 39.)

Fyysillis-sijainnillisen ja edellä mainitun sensuaalis-emotionaalisen paikan lähestymisen lisäksi, voidaan nähdä olevan näiden yhteisenä taustana kolmas lähestymistapa paikan olemukseen. Sitä voidaan kutsua sosiaalis-kulttuuriseksi, joka humanistisen maantieteen perinteessä kietoutuu voimakkaasti edelliseen tunnepitoiseen tapaan tarkastella paikkaa (Tani 1997: 213–214). Sosiaalis-

kulttuurinen lähestymistapa viittaa niihin käsitteisiin, jotka ovat kollektiivisesti tietyn ihmisyhteisön käytössä, ja jotka yhdistävät ihmisiä tuottaen kokemuksen yhteenkuuluvuudesta. Sensuaalis-emotionaalinen lähestymistapa yhdessä sosiaalis-kulttuurisen katsannon kanssa kertoo siitä tavasta, jolla paikka ja sen jaetut merkitykset vaikuttavat yksilöllisesti yksilön paikkahistorian, geobiografian syntyyn. (Karjalainen 1997b: 41–42.)

### *Paikan synty*

Anne Stenros (1997: 17–18) määrittelee paikan alkuperän tiedostavan olennon olemassaolon kokemukseksi, jossa tilaan syntyy paikka, tilanteen lähtökohta. Kaikenlainen ympäristöön vaikuttaminen on paikan luomista. Paikka syntyy aina jonkin keskelle ja samalla se itsessään tulee luoneeksi ympäröivän maailman. Ihmisruumis on paikka siinä mielessä, että tiedostava subjekti luo itsensä ympärille todellisuuden aistihavaintojensa, muistojensa ja niiden tulkintojen kietoutuessa erottamattomaksi vyyhdeksi. Stenrosin (emt.) kuvaama ympäröivän maailman luominen on sukua jaolle faktuaalinen ja artefaktuaalinen, joilla viitataan todellisuuden inhimilliseen muotoutumiseen ihmisen mielessä.

Paikka syntyy eksistentiaalimaantieteen näkemyksen mukaan faktuaalisen geodiversiteetin eli maanpinnan eriytyneisyyden saadessa muotoja inhimillisen intention, merkityksellistämisen ja tulkinnan kautta. Ihmisen pyrkimyksenä on aina ymmärtää ympäröivää todellisuutta ja hän luo siitä mielekkään, järjestyksessä olevan hahmotelman. Faktuaalisella geodiversiteetillä tarkoitetaan ilman merkitystä olevaa, ihmisestä riippumatonta todellisuutta, jonka ihmisen merkityksellistämiprojektit artefaktualisoivat. Artefaktuaalinen geodiversiteetti tarkoittaa ihmisestä riippuvaista todellisuutta, merkitystodellisuutta, joka sisältää kaiken inhimillisen merkityksenannon. (Karjalainen 1986: 27–29.)

Faktuaalisesta ei sen tuntemattomuuden vuoksi voida koskaan puhua. Se, mistä puhutaan, kun puhutaan esimerkiksi eksistenssistä, on aina artefaktuaalista, inhimillisten tulkintojen ja merkitysten kyllästämiä. (Karjalainen 1986: 29.) Kierkegaardilaisittain ajateltuna kysymys absoluuttista (tai Absoluuttista) ja siihen liittyvistä avartavista synteetikomponenteista sijoittuu faktuaaliseen todellisuuteen, jonne ihminen ei kielellisyytensä ja ruumiillisuutensa varassa pääse. Artefaktuaalinen sisältää tällöin rajoittavat komponentit, jotka taas voidaan käsitteellistää. Artefaktuaalinen on ihmisen arkipäivän elämän kannalta ensisijaista, vaikka faktuaalinen todellisuus onkin olemassa sen alla koko ajan odottaen esiin murtautumista, muuttumista artefaktuaaliseksi, eksistoiivaksi.

### *Paikan maisema*

Paikka on se, jossa olemme ja elämme ja paikkaamme kietoo maisema. Itse asiassa paikkaa ei tilanteena ole helppo kuvata ja paikkaa kuvatessamme kuvaamme tyypillisesti maisemaa, joka aukeaa paikasta, jonne olemme sijoittuneet. Asujalle maisema on elettyä tuttuutta, kuten paikkakin, mutta vierailijalle maisema on pelkkä pinnallinen näkymä. (Karjalainen 1993: 68.) Maiseman kokeminen on kuitenkin paikkakokemuksesta erotettavissa oleva ilmiö, jos maisema rajataan ennen kaikkea visuaalisesti muotoutuvaksi kokemukseksi. Tällöin maisema on ennen kaikkea paikan ympäristökuvaus eli sen ympärillä aukeava todellisuus, joka täyttyy sekä subjektiivisista ja henkilöhistoriallisista merkityksistä että kollektiivisista jaetuista merkityksistä. (Raivo 1997: 198–199.)

Maiseman käsite fenomenologisena elettyinä ympäristökokemuksena liittyy edellä mainittuun sauerilaiseen maantieteeseen, jossa maisema on prosessi, jossa ihminen ja luonto vaikuttavat toisiinsa. Humanistisessa maantieteessä on syntynyt toisenlainenkin näkökulma maiseman käsitteeseen. Maisemalla tarkoitetaan vähemmän havaittavaan liittyvää merkitysten kokonaisuutta. Maisema syntyy

tämän näkemyksen mukaan eletyn tilan kautta, ihmiselämän, kulttuurin ja yhteiskunnan historiallisessa prosessissa, ja sitä tulkitaan noiden samojen käytäntöjen kautta. Maisema näkyykin tässä kulttuuristen ja yhteiskunnallisten ideologioiden ja käytäntöjen näkökulmasta. Metodisesti sitä voidaan tutkia ja tulkita historiallisesti kirjallisuuden, kuvataiteen, karttojen tai muiden kulttuuristen ympäristökuvausten kautta. (Häkli 1999: 85.)

Johnston (1983: 73) yhdistää Jacksoniin (1981) ja Samuelsiin (1981) tukeutuen eksistentiaalisen ja fenomenologisen filosofian toisiinsa maisema –käsitteen kohdalla. Eksistentiaalinen maantiede on ennen kaikkea historiallista maantiedettä, joka mahdollistaa maiseman rekonstruktion historiallisten tilanteiden valossa. Maisemat eivät siis ole pelkästään yksilöiden kokemuksista luotuja kuvia vaan myös ihmisryhmien kokemuksia jaetuissa situaatioissa. Jacksonin (1981: 303) mukaan juuri eksistentiaalisen ja fenomenologisen näkökulman yhdistäminen maantieteessä mahdollistaa ”sosiaalisten suhteiden tilallisen rakenteen analyysin”. ((Suom. SL) Johnston 1983: 73.)

## 6. Paikkakokemuksen elementit: Paikanmuisto ja paikantunne

### 6.1 Paikkakokemus menneisyydestä: paikanmuisto

Paikan tilallisen rakentumisen lisäksi on syytä tarkastella sen ajalliseen kehitykseen liittyviä piirteitä, joiden kautta päästään lähemmäksi paikkakokemusta. Ihmisen ja paikan suhteen kokemuksellisuus on teemana Tuanin (2001) *Space and place* teoksessa. Tuan (emt.: 8) määrittelee kokemuksen kokonaisvaltaiseksi termiksi, joka kattaa emotionin eli tunteen ja ajatuksen. Tunne on äärimmillään aistimusta ja ajattelu käsitteellistämistä. Niiden väliin jää havainto, jossa ovat molemmat läsnä. Aistimus saa merkityksensä ajattelun kautta, ja havainto on aina keskittynyt johonkin, joten kaikki aistimukset eivät tule havaituksi.

Tunteen ja ajattelun kautta voidaan jakaa myös paikkakokemuksen käsite osa-alueisiin. Toisen, ajattelua painottavan paikkakokemuksen osa-alueen käsitteenä toimii paikanmuisto. Toinen puoli, jossa tunne painottuu, on paikantunne. Muistettu paikka on menneisyyden paikka ja paikantunne on ajallisesti tämä hetki. Tässä luvussa erittelen paikanmuistoa, joka on muistetun paikan ja siellä koetun tapahtuman synteesi.

Henkilökohtaisen historian paikat muodostavat geobiografian, jota sivuttiin aiemmin eletyn paikan ja tilan suhdetta käsittelevässä osiossa, ja joka liittyy fyysisiin paikkoihin henkilökohtaisesti läpielettyinä sijainteina (Karjalainen 1997b: 41-42). Muisti on inhimillisen tietoisuuden ajallisuuden paikka, jossa tapahtumat jäsenyivät toisiaan seuraaviksi loogisiksi sarjoiksi ja tarinoiksi. Muistin avulla ihminen suunnistaa todellisuudessa ja tekee tulkintoja sen luonteesta. Paikkakokemuksen kohdalla muisti toimii paikan ja tapahtumien yhdistäjänä siten, että tapahtumat saavat tilallisen mielen ja muistettu tila saa merkityksellisyyden. Kokemus liittyy muistiin luoden uusien kokemusten kautta uudelleen tulkittavia muistikuvia.

Paikkakokemuksen muistamisella on aina yhteys todelliseen tapahtumaan erotuksena paikkamielikuvasta, joka voi koskea sellaista paikkaa, jota ihminen ei ole fyysisesti kokenut (Tuan 2001: 86). Esimerkkinä tällaisesta paikkaa koskevasta mielikuvasta voin mainita omalla kohdallani Etelänapamantereeseen. En ole koskaan käynyt siellä konkreettisesti, mutta minulla on siitä ja jopa sen kokemisesta (kylmyydestä, tuiskusta, vaatekerroksista, rasvansyönnistä yms.) mielikuvia. Muistettu paikka on ihmisen subjektiivisuuden kyllästävä, vaikka mukana ovat aina myös sosiaalisesti jaetut merkitykset, joiden asema on huomattavasti merkittävämpi juuri mielikuvien kohdalla. Paikanmuistossa ovat keskeisiä paikkaan liittyvät tapahtumat ja toiminta sosiaalisine sekä subjektiivisine yhteyksineen.

Karjalaisen (1997b: 43) tulkitsemana geobiografian käsite viittaa ihmisen ja paikkojen suhteeseen yksilön historiallisessa kehityksessä. Karjalaisen mukaan aika, paikka ja minuus ovat inhimillisen todellisuuden peruspilareita. Minuuden syntymäpaikkana toimii tässä ajan ja paikan solmukohta. Menneisyyden ja tulevan käsitteet mahdollistuvat tuossa ajan ja paikan kohtauspisteessä. Bergsonia (1963: 8) lainaten Karjalainen (1997b: 43) toteaa, että tajunta on muistia, joka tarkoittaa menneisyyden säilymistä ja kasautumista tässä hetkessä ja tulevaisuus edessäpäin olevaa, jota kohti mennyt ihmistä työntää.

Muistamisella onkin korvaamaton merkitys paikan ja paikkakokemuksen synnyssä, ja se on aktiivista, lähes yhtä havaitsemisen kanssa. Muistaminen on vain rajoitetusti tahdonalaista, ihmisen

määräysvallassa olevaa. Muisti havahduttaa ihmisen yht'äkkiä huomaamaan jotakin jo unohdetuksi luultua. (Karjalainen 1997b: 44.) Vaikka mieleemme olisi unohtanut niin ruumiimme – siis koko aistirepertoarimme – muistaa. Näin muistaminen, aika ja paikka kietoutuvat toisiinsa rajoittaen omaa tahtoaamme määrätä maailman tulkintamme sellaiseksi kuin tahtoisimme.

Muistaminen on reflektion eli menneen heijastuksen kannalta olennaista. Reflektion kautta ihminen käsitteellistää paikkakokemuksen, tekee siitä abstraktion ja karsii näin ihmisen sen hetken situaation ja tulkintojen kannalta epäolennaisen pois siitä. Reflektio tapahtuu aina jälkeinpäin ja se asettaa tapahtuman tai paikan mielessämme oman kategoriajärjestelmämme mukaiseen, loogiseen kategoriaan. Reflektio ja tulevaisuuden paikkaprojektio ovat molemmat osa Karjalaisen (1987: 21) spataaliseksi transsendenssiksi kutsumaa ilmiötä, jossa tiettyssä sijainnissa oleva ihminen luo itselleen eräänlaisen fantasiamaailman.

Kuten Tani (1997: 212) toteaa, paikkojen muistaminen on tästä hetkestä käsin tehtyä tulkintaa, jossa toiveemme menneisyyteen liittyen vaikuttavat siihen, minkälaisena jonkin menneen paikanmuistamme. Paluu niihin maisemiin ja paikkoihin, joissa olemme eläneet, saattavat osoittautua pettymyksiksi. Kun lapsuuden lähimetsän korkean kallion näkee vuosien jälkeen, tuntuu kuin maailma olisi kutistunut. Muutaman metrin korkuinen siirtolohkare ei olekaan aikuiselle taivaisiin yltävä vuori vaan kivi, joka on sillä paikalla, jolla vuosia aiemmin sijaitsi tuo vuori.

Menneen eletyt paikat ovat koettuja tiloja, joiden muistaminen tietynlaisena kietoutuu yhteen paikan elämisen hetken tunteiden ja tiedostamisen laadun sekä muistelun ajankohdan tunteiden ja tiedostamisen laadun mukaan. Tuan (2001: 9) pitää kokemista menneessä tapahtuneena jonkin ilmiön läpikäymisenä. Ihminen elää jonkin elämänsä vaiheen läpi ja suuntaa mielensä vaiheeseen sen ohi-tettuaan. Tällöin kokemuksesta tulee subjektiivinen kokemus. Itse asiassa kokemus on aina representaatio, koska sitä ei voi muuten ajatella. Kokemusta läpi käydessään ihminen on siis eksistenssin, eli faktuaalisen ja artefaktuaalisen rajalla, jolloin hän liikkuu kohti tuntematonta, mutta pysyy itse aina tunnetun puolella.

## 6.2 Paikkakokemuksen ruumiillisuus ja sielullisuus: Paikantunne

Paikkakokemuksen toisena elementtinä on paikantunne, jonka käsitän tässä etenkin tämän hetken paikkakokemukseksi. Se on paikanmuistosta erotettavissa etenkin ruumiillisen kokemisen tähden. Kun muistettu paikka, ja siitä syntynyt paikanmuisto ovat ensisijassa ajattelun alueelle painottuvia ilmiöitä, on paikantunne enemmänkin fyysisiä tuntemuksia herättävä ilmiö.

Paikantunteen ja paikanmuiston ero löytyy myös niiden suhteessa projektiivisuuteen ja reflektiivisyyteen paikan kokemisessa. Aiemmin kerroin Martin Buberin (1957) muotoilemasta spatiaalioologiasta, jossa etäisyys ja suhde muodostavat perustan ihmisen kokemukselle tilasta. Tähän paikkakokemukseen kuuluvat myös ajallisesti reflektiona tuotettu paikanmuisto sekä paikantunteesta ammentava, toisaalle tässä ajankohdassa tai tulevaisuudessa tähyävä projektio fantasianomaisista paikoista (Karjalainen 1987: 21).

Paikanmuisto ja paikan reflektio liittyvät todella koettuun maailmaan. Toisenlaisia maailmoja ovat myyttiset tilat, jotka liittyvät projektioihin. Myyttinen tila jakaantuu kahteen käsitteeseen. Ensimmäinen viittaa tämän hetken todellisuuden paikkaan, jota ei nyt juuri aistita, koska se ei ole läsnä eikä ennen välttämättä ainakaan reflektoidusti koettu. Toinen on taas täysin tuntemattomasta tehtyjä fantasioita paikoista jossakin, ja se liittyy tulevaisuuteen sijoitettuun paikkaprojektioon. (Tuan 2001: 86–87.)

Spatiaalisen kokemuksen aistimellisen perustan muodostavat näkö- ja tuntoaisti, vaikka muut aistitunteemukset toimivat kokemusta syventävinä elementteinä. Kokemus tilasta ja avaruudesta, muotoutuu aistimisen, havainnoinnin ja käsitteellistämisen yhteistyönä paikkakokemukseksi, koska liikkeen ja aistimisen kautta ihminen voi tulkita tilan tietynlaiseksi ja eritellä sitä objekteiksi. Paikka onkin kiinne kohta avaruudessa, tilassa. (Tuan 2001: 11–12.)

Paikantunne on muun muassa Relphin (1976: 6) mukaan perustavaa laatua oleva elementti elämismaailmassa. Hänen mukaansa paikka on turvallisuuden tunteen ja identiteetin lähde sekä yksilöille että suuremmille yhteisöille. Relph puhui jo 1970 –luvun puolivälissä paikattomuudesta, jolla hän viittaa erillisten ja eroavien paikkakokemusten heikkenemiseen. Hänen mukaansa ihmisten tulisi itse saada osallistua ja vaikuttaa oleskelu- ja asuinpaikkojensa viralliseen suunnitteluun sekä tieteen erityiseen muotoutumiseen elettäväksi tilaksi, jotta paikantunne vahvistuisi.

Myös Tuan on tutkimuksissaan lähestynyt kysymystä mielekkästä ympäristöstä aiemmin 1970 –luvulla topofilian käsitteen avulla ja sittemmin tarkastelemalla maanpintaan liittyvää esteettistä kokemusta. Ihmisen paikassa eläminen tai sen välttäminen ovat maantieteilijöille kiinnostavia tutkimuskohteita. Miltä jokin paikka tuntuu eläjästä, on etenkin humanistisesti suuntautuneen maantieteilijän eräs merkittävimpiä kysymyksiä ja tähän kysymykseen liittyy myös esteettisyyden ulottuvuus. Esteettinen kokemus on modernina taiteeseen liittyvänä kokemuksena mielleyhtymien, muistojen ja tiedon kautta syntyvä kokemus. Tuan kuvaa sitä hetkellisenä menneen, eli ajallisuuden, unohtamisena. (Tuan 1974; 1989: 233–234.)

Luonnossa paikantunne on hyvin tiedostettavaa, mutta erittelemätöntä, koska aistit ovat jatkuvasti voimakkaiden ja nopeasti vaihtelevien näkö-, haju-, kuulo- ja tuntoaistien kohteina. Näistä muotoutuu ilmiöitä, jotka tulkitaan maisemina ja paikkoina luonnossa. Merkityksellinen kokemus maisemasta tai paikasta syntyy maisemasta nostettujen merkkien kautta (Kanninen 1993: 19–20). Esimerkiksi suuri kivi tai aukio metsässä erottuu muuten hyvinkin vaikeasti muotoutuvasta tilasta tai alueesta. Se auttaa luomaan järjestystä ja sen varaan rakentuu paikka, jonka ympärille muodostuu maisema.

Karjalainen (1993:66) mainitsee käsitteen *dwelling*, fyysisen elämisen tietyssä sijainnissa, johon sisältyy ajatus merkityksellisestä suhteesta tuohon elämisen ympäristöön. Hän määrittelee käsitettä tarkemmin. *Dwelling* tarkoittaa Karjalaisen määrittelyssä oman ympäristönsä tunnetuksi tekemistä merkityksiä antavissa toiminnoissa. Suomennettuna käsite *dwelling* tarkoittaa asumista elämisen painotuksella. Se ei siis tarkoita vain kotiosoitetta vaan sitä suhdetta mikä syntyy kiinteässä yhteydessä elämisen ympäristöön.

Koti kokemuksellisenä tilana eli paikkana on Relphin (1996: 908) mukaan voimakkaimpia ja universaaleimpia paikkakokemuksia. Paikkakokemukset ja paikan merkitykset ovat intersubjektiiivisiä eli toisaalta yksilöllisiä ja toisaalta jaettuja. Kodintuntu syntyy itsen ja paikan läpikotaisesta tuttuudesta ja tunnesiteestä. Vastakohtana kodintunnulle Relph mainitsee kodittomuuden, johon sisältyy toisaalta sosiaalinen ilman vakituista asuinpaikkaa oleminen, mutta ennen kaikkea – eksistentiaalisessa mielessä – se tarkoittaa ihmisen olemassaolon perustan katoamista. Jos ihmisellä ei ole kotia tai kodintuntua, ei hänellä ole mahdollisuutta kokea kuulumista tai vierautta.

Tuanin (1976: 269) mukaan paikka voi olla esimerkiksi oma rakas laiskanlinna takan äärellä tai siten vaikkapa kansallisvaltio. Näihin paikkoihin ollaan suhteessa varmasti erilaisin tunnesitein. Laiskanlinna erittäin henkilökohtaisena paikkana voi olla kansallisvaltiota tärkeämpi sijainti omalle olemiselle, koska se on kaikin aistein havaittava. Kansallisvaltion suhteen ihminen on huomattavas-



ti abstraktimman kiintymyksen varassa. Kansallisvaltio on laajempi paikka, johon tuo laiskanlinna kodissani sijoittuu (Johnston 1986: 67). Kansallisvaltiota on vaikea lähestyä kierkegaardilaisen välittömän esteettisyyden kautta, koska ihminen ei ole ottanut etäisyyttä käsitteeseen. Eettisyys sen sijaan on mielestäni merkittävässä määrin ihmisen kansallisvaltiosuhteen taso.

Oli paikka fyysisesti mikä tahansa sijainti, se koetaan aina jollakin lailla. Menneinä aikoina paikat olivat henkien asuttamia ja vartioimia maa-alueita, joiden tunnelma johtui siitä, minkälainen henki paikkaa asutti. Paikan henki (*genius loci*) on vieläkin käytössä oleva termi, jolla viitataan paikan sisältämiin ominaisuuksiin, jotka erottavat sen muista paikoista. Paikan henki tuli jälleen puheeksi 1980 –luvun arkkitehtuurissa (muun muassa Norberg- Schulz 1984), kun paikat alkoivat muistutamaan toisiaan arkkitehtuuriltaan ja toiminnoiltaan. Paikan hengen käsite viittaaakin tätä nykyä modernin määritelmän mukaisiin esteettisiin arvoihin, kuten kauneuteen ja vetovoimaan. Tarkoitus on herättää syviä tunteita, jotta paikan henki tulisi koetuksi. (Relph 1996: 909.)

Relph (1996: 910) ymmärtää paikantunteen paikan hengen tiedostamisena ja paikan ominaisuuksien voimakkaana merkityksellistämisenä. Paikka muodostaa tällöin kokonaisuuden, voimakkaan kokonaisvaltaisen tunnekokemuksen, jota Tuan (1974: 93) nimittää topofiliaksi. Paikantunteen kokeminen on kuitenkin moniulotteinen ja muuttuva ilmiö, johon vaikuttavat paikan piirteiden tuttuus, kiinnittymissuhteen laatu, sosiaalinen status, sukupuoli ja itsetietoisuus. Tiivistettynä, jokaisella ihmisellä on omia paikantunteen muodostumista rajoittavia ja mahdollistavia ominaisuuksia. (Relph 1996: 910.)

Topofilian vastakäsitteenä toimii topofobia, joka tarkoittaa ihmisen ja paikan välistä sidettä negatiivisin piirtein varustettuna. Topofobia on eräänlaista inhoa paikkaa kohtaan, johtuen muun muassa sellaisista ihmisessä itsessään ilmenevistä eksistentiaalisista ilmiöistä, kuten sairaudesta, alakulosta, turvattomuudesta ja epätoivoisuudesta. Toisaalta topofobia nousee myös jaetuista merkityksistä, jotka maisemalle on annettu. Näitä voivat olla pimeys tai synkkyys, myrsky ja yleensäkin kaikki sellaiset elementit, jotka viittaavat järjestäytyneen ulkopuolella olemiseen. (Relph 1996: 912–913.)

Ihmisen ja paikan suhde on ihmisen kannalta paitsi merkityksenantoa myös itsensä kiinnittämistä paikkaan. Paikkaan kiinnittyminen on tässä hetkessä tapahtuvaa, mutta menneen muistojen ja tulkintojen käynnistämää. Voidaankin sanoa, että tässä paikassa on monta paikkaa menneisyydestä, nykyisyydestä ja jopa tulevaisuudesta. Paikkaan kiinnittyminen liittyy olemassaolon jatkuvuuden kokemiseen. Jatkuvuus joutuu ulkoisten olosuhteiden muuttuessa koetukselle, ja tällöin uhkana on paikasta vieraantuminen. Vaikka paikassa ollessa fyysinen materia tuntuu toisarvoiselta, saa se esimerkiksi muutettaessa fyysisesti uuden painoarvon. Kun ihminen kaipaa kotia, hän kaipaa jotakin kosketettavaa. (Kallio 1993: 61–63.) Isoisältä saatu puukko tai vanha kello herättävät muistoja paikoista, jotka eivät enää fyysisinä tiloina toimi elettävän elämän paikkoina. Fyysisesti havaittu kuva muuttuu hitaasti ja sen erityisen merkitykselliset piirteet korostuvat muisti- ja mielikuvissa, jotka ovat muistojen raaka-aineita.

### 6.3 Paikkakokemus ihmisen ja paikan suhteena

Kokemus paikasta syntyy siis aistimisen, jaettujen merkitysten ja aiempien, muistettujen kokemusten erottamattomasta vyhdestä. Stenros (1997: 20) jakaa Platonia ja fenomenologista perinnettä mukaillen paikan kokemisen kolmelle tasolle, jotka ovat vuorovaikutuksessa keskenään. Ensimmäinen taso viittaa ympäristön fyysisiin ominaisuuksiin, jotka koetaan aistihavainnon kautta. Toinen taso sisältää mieli- ja muistikuvat fyysisiin ominaisuuksiin liittyen. Kolmas taso on tulkittujen abstraktioiden taso, joka tarkoittaa kokemuksen reflektointia siihen liitettyjen merkitysten valossa.

Stenrosin (1997) kuvaama paikkakokemuksen tasomalli on läheisessä suhteessa tila- ja paikkakäsitteille, joita kuvailin edellisessä alaluvussa. Aistikokemus liittyy fyysisen ympäristön ärsykkeiden vastaanottoon. Aistikokemus on ruumiillisuudessaan lähtökohta havainnoinnille joka tapahtuu intentionaalisesti. Intentionaalisuus on lähtöisin eksistenssin orastavan tietoisuuden alueelta, mutta muuttuu tietoiseksi, kun havainto vertautuu muistettuihin ja kuviteltuihin kokemuksiin. Uusi havainto siis rakentuu aiemman päälle ja sen varassa (vrt. Riikonen 1997: 181).

Paikkakokemus syntyy eksistentialistisessa humanistisessa maantieteessä tilasta tehtyjen muistoihin, mielikuviin ja havaintoihin perustuvien yksilöllisten tulkintojen eli todellisuuden artefaktualisoinnin kautta. Paikan käsite eksistentiaalis-fenomenologisessa ilmiöiden tarkastelussa tarkoittaa kokemuksen paikkaa, joka mahdollistaa ihmisen eksistenssin. Ihmisen koko olemassaolo on siis muodostunut sen paikan ympärille, josta käsin intentionaalinen maailmaan suuntautuminen kulloinkin alkaa. (Karjalainen 1997c: 9; Relph 1976: 141.)

Paikka on erityinen ihmisen ja maan(tieteellisen ympäristön) suhde. Tuo suhde muodostuu ”muistoissamme ja tunteissamme toistuvien kohtaamisten ja monimutkaisten assosiaatioiden kautta” (Kallio 1993: 61). Kaisa Pennanen (1997: 89) tarkastellessaan ranskalaisen Eric Dardelin teosta *L’homme et la terre* (1952) viittaa tämän käyttämään eksistentiaaliseen ajatukseen ihmisen ensimmäisestä paikasta: paikasta, jossa ja josta ihminen tajuaa olemassaolonsa. Kysymys on siis ihmisen eksistoinnista eli nousemisesta tiedostamaan itsensä maasuhteen toiseksi osaksi.

Ihmisen muisto paikasta sekä paikantunne ovat tietoisuuden orastuksen ja kasvun kannalta merkityksellisiä. Muistot antavat perustan kokemusten vertailulle ja olemassaolon jatkuvuuden tajuamiselle. Tunne taas ilmoittaa ihmisen olemassaolosta tässä hetkessä. Muiston ja tunteen käsitteet liittyvät Kierkegaardin eksistenssitason tietoisuuden kasvun osalta ja tietoisuuden kasvu on myös tietoisuuden kasvua omasta paikastaan suhteessa muuhun todellisuuteen. Seuraavaksi teen analyysin humanistisen maantieteen mukaisesta paikkakokemuksesta analysoimalla paikkakokemuksen piirteitä kierkegaardilaisen eksistenssin kautta.

## 7. Paikkakokemus eksistenssitason näkökulmasta

Kierkegaardin esittelemät eksistenssitason ovat tutkimuksessani kiinnostavia humanistisen maantieteen paikkakokemuksen käsitettä tarkasteltaessa. Paikkahan on humanistisessa maantieteessä rajattu ja kategorisoitu ajallisesti eletty ja koettu tila. Fenomenologisen perinteen jälki humanistisessa maantieteessä näkyy sen kiinnostuksesta paikan hahmottamiseen ja tuntemiseen aistien ja mielikuvien kautta. Eksistenssifilosofia on laajentanut paikkaan liittyvää tutkimusta paikan alkuperän tai synnyn tarkasteluun. Tällöin puhutaan etenkin henkilökohtaisesta, yksilöllisestä paikkakokemuksesta, jossa maailma syntyy ihmisen aistien kautta mielensisäiseksi, subjektiiviseksi tulkinnaksi.

Kun Pennasen (1997) esittelemän Eric Dardelin (1990) näkemys ihmisen ja maan suhteesta nivoutuu paikkaan ja maahan, josta tietoisuutemme nousee, ja jossa ihminen tiedostaessaan tämän synty olemassa olevaksi, voidaan Kierkegaardia mukaillen todeta, ettei ihminen ole vielä todella olemassa. Kierkegaardin mukaan olemassaoleva ihminen tekee muutakin kuin syö, nukkuu, seurustelee ja liikkuu. Hän tekee päätöksensä itsenäisesti, tai ainakin uskoo siihen, että päätös tai valinta on hänen omansa. Ihmisen henkisyys ratkaisee hänen eksistenssinsä tason.

Tutkimuksessani käytän eksistenssitason jaottelussa kriteerinä niiden mahdollistamia tulkintoja ihmisen ja ympäristön suhteesta. Tällöin pidän mielekkäänä jakaa eksistenssitason välittömään ja harkitsevaan esteettiseen eksistenssitason, eettiseen eksistenssitason, uskonnolliseen eksistenssitason sekä kristilliseen eksistenssitason. Käytän näitä tasoja analyysivälineenä niiden synteesirakenteen sekä ominaispiirteiden kautta analysoidessani paikkakokemusta. Edellä, kappaleessa 3.4 esitelty eksistenssitason kuvaus esittelee tasot yleisesti kierkegaardilaisesta näkökulmasta, jolla viittaa Kierkegaardin teologis-filosofiseen kiinnostuksen kohteeseen ihmiseksi, etenkin kristityksi tulemisesta.

Analysoin paikkakokemusta käsitteenä johon sisältyvät paikan eläminen, geobiografia, paikanmuisto sekä paikantunne. Kokemus liittyy siis kokemukseen fyysisestä paikasta. Kokemus käsitteenä viittaa menneeseen, läpi elettyyn ja opittuun (Tuan 2001: 9). Kokemus on siis sukua Kierkegaardin eksistenssin määritelmälle, jonka mukaan eksistenssi on aina eteenpäin. Kokemuksessa ihminen kulkee epävarmaa ja epämukavaa kohti, mutta aina reflektoiden. Ilman reflektiota ei voi olla jäsentynyttä kokemusta, vaan ainoastaan himmeä häivähdys artefaktuaalista. Maailman rakentaminen vaatii ajattelua ja älyä, mutta samanaikaisesti se vaatii myös aistimista, koska ilman aisteja ei voi saada tietoa (emt.: 10).

Paikan eläminen ja geobiografia ovat toisiaan täydentäviä käsitteitä. Eläminen tarkoittaa paikan käyttämistä olemassaolossaan. Se tekee paikasta eksistenssin lähtökohdan. Geobiografia viittaa abstrahoituihin paikkakokemukseen, jossa erityiseen paikkaan liittyy erityisiä tapahtumia. Tällä taas on yhteytensä paikanmuistoon, jolla tarkoitetaan menneen koettujen paikkojen muistamista, sekä paikantunteeseen, joka sisältää paikan ilmenemiseen liittyvän näkökulman.

Jokaisella eksistenssitasolla synteesikomponenttien epäsuhte tulee esille eri tavoin. Siksi näitä komponentteja käyttämällä saan luotua erityiset paikkakokemukset jokaiselle eksistenssitasolle. Tarkastelen jokaisen tason kohdalla ensinnäkin sen ympäristösuhdetta eli suhdetta paikkaan, joka luo perustan paikkakokemukselle. Toiseksi tarkastelen paikantunnetta sekä muistamista sekä paikantunteen ja -muiston mahdollisuutta eksistenssitasoilla. Kokemuksen ajallisuus sekä tilallinen etäisyydenotto ovat analyysin keskiössä. Ajan ja ympäristösuhteen merkitykset korostuvat tulkinnessani, koska Kierkegaardin filosofiassa ajalla on erittäin merkittävä asema ihmisen tietoisuuden kasvun ja ihmiseksi tuleminen kannalta.

Käytän analyysissä termejä, jotka saattavat viitata siihen, että olemassa ihminen, joka kokee paikan tietyllä tavalla. Tällaisia termejä ovat esimerkiksi esteetti tai eetikko. Nämä vastaavat kuitenkin sitä, mitä kutsun esimerkiksi eettiseksi eksistenssiksi, eettiseksi eksistensitasoksi tai eettiseksi elämänsentiksi. Kierkegaard (esim. 2001a) käyttää tällaisia käsitteitä sekaisin ja itsekin käytän niitä synonyymeina. Kuten olen jo eksistenssitason teoriaa esitellessäni kertonut, tasot eivät ole esityksiä ihmisen elämänkaaresta progression tai kuvauksia erilaisista ihmisluonteista. Kierkegaardin ajattelussa ne kuvastavat ihmisen suhdetta itseudeksi eli eläväksi hengeksi tulemiseen.

## 7.1 Välitön esteettisen tason paikkakokemus

### 7.1.1 Välittömän esteetin paikkasuhde

Välitön esteettinen eksistenssitaso kiinnittyy ihmisen synteerirakenteessa rajoittaviin komponentteihin. Välitön ihminen katsoo maailmaa ruumiillisuuden, äärellisyyden, välttämättömyyden sekä ajallisuuden kautta. Ihminen on ensinnäkin ruumiillisten aistinautintojen ohjaama olento, joka ei kykene ajattelemaan itseään irrallaan ympäristöstään, jonka taas nautinnot muodostavat. Ruumiissa tuntuva, sen kautta aistittava aineellisuus on se todellisuus, jonka mukaan välitön esteetti suuntaa toimintansa. Fyysinen todellisuus on välittömässä eksistenssissä olennaisen merkittävää elämänsentien muokkaajana.

Välitön esteettisyys tarkoittaa siis aistilliseen, aineelliseen todellisuuteen kiinnittymistä ja tämä tapahtuu etenkin ruumiillisuuden kautta. Ruumiillisuus tarkoittaa tässä ihmisen kokemuksen painotumista ennen kaikkea aistinhavainnon kautta syntyneen tunteen puolelle, jopa lähelle esireflektivistä olemista. Välitön eksistenssi rakentuu täysin riippuvaiseksi fyysistä olosuhteista, koska ihminen ei erota itseään ruumiillisena olentona ympäristöstään eli maailmasta. Välitön ihminen muodostaa heikon itseyyden ja oikeastaan voidaan sanoa, että välitön ihminen ei eksistoi tai elä paikassa vaan paikka eksistoi hänessä.

Paikan eksistominen ihmisessä tarkoittaa ihmisen ja paikan fyysistä yhteneväisyyttä ja ihmisen olemassa olon tunteen riippuvaisuutta paikasta. Paikan fyysiset elementit tuottavat aisteja ärsyttäessään välittömälle esteetille kokemuksen elämisestä. Välitön esteetti on olemassa vain fyysisen todellisuuden kanssa, mikä tulee ilmi esimerkiksi Kierkegaardin (1971:95) kuvauksessa Don Juanista puoliksi ihmisenä ja puoliksi luonnonvoimana. Liehun (1989: 13) mukaan häneltä puuttuu reflektoinnin kyky ja siksi materiaaliseen ympäristöön takertuminen on ymmärrettävää. Ruumis on välittömällä tasolla eksistoinnin subjektin itseys ja ruumiin yhteys maailmaan elinehto. Tuon yhteyden katketessa katkeaa myös olemassaolon mahdollisuus.

Se, että välitön ihminen ei ole reflektiivisessä suhteessa ympäristöönsä tarkoittaa sitä, että hän ei ole ottanut ympäristöönsä etäisyyttä. Reflektoinnin kautta ihminen pääsee käsiksi olemassa olonsa ajalliseen jatkuvuuteen ja sen tapahtumien suhteiden ymmärtämiseen. Välittömän esteetin olemassaolon ajallinen hetkellisyys ja sykäyksellisyys ilmenevät juuri konkreettiseen todellisuuteen takerumisessa. Kun kosketus, aistikokemus lakkaa, kohtaa välitön esteetti epätoivon.

Välittömän esteetin suhde paikkaan on ruumiillisuuden ohella äärellisyyden luonnehtima. Äärellisyys välittömässä paikkasuhteesta tulee esille sen kiinnittymisessä paikan fyysisiin ominaisuuksiin, aistittavuuteen. Äärellisyyttä voidaan pitää artefaktuaalisuuteen suuntautumisenä, kierkegaardilaisesti kulkemisena pois päin henkisyydestä. Kun välitön esteetti kiinnittyy paikan fyysisyyteen, hän

arvottaa paikkaa ja antaa sille merkityksiä nimenomaan paikan fyysisen olemuksen kautta sen mukaan, miten fyysisyys ilmenee hänen ruumiinsa aistimuksina. Tähän liittyen myös saman paikan kokemisen mahdollisuudet rajoittuvat reflektoinnin ja muistetun paikan mahdottomuuden vuoksi äärellisiksi. Paikkaa ei ole olemassa ilman sen fyysistä kokemista tai ainakaan sen merkitys ei tule välittömän esteetin tietoisuuteen.

Paikan ja välittömän ihmisen fyysisesti kiinteä suhde ei kuitenkaan tarkoita tässä kiinnittymistä paikkaan, vaan kiinnittymistä fyysiseen, äärelliseen. Välittömälle esteetille paikan sijainti on yhdentekevää, jos paikalla on tarjota hänelle nautintoa. Välittömään eksistenssiin sisältyy ajatus siitä, että heti kun paikka on herännyt faktuaalisuuden unesta, se on jo koettu ja vanha. On löydettävä uusi paikka, josta löytää nautinnon, koska ilman fyysistä paikkasuhdetta välitön esteetti tuhoutuu.

Äärellisyys fyysisyytenä paikkakokemuksessa tarkoittaa samalla välittömän esteetin elämistä siinä todellisuudessa, missä muuta ei ole kuin tämä hetki ja tämä paikka. Ajallisuuden näkökulmasta paikkakokemus on sykäyksellinen, yksi hetki, josta on kiiruhdettava seuraavaan. Ajallisuus ja äärellisyys ajavat välittömän esteetin liikkeelle, koska pysähtyminen tarkoittaisi paikan eli eksistenssin katoamista.

Tämä johtaakin päätelmään välittömän esteetin paikkakokemuksen välttämättömyydestä. Välttämättömäksi suhteen paikkaan tekevät edellä mainitut välittömän eksistenssin reunaehdot, eli paikan fyysisyyden tuottaman elämyksen luuleminen elämiseksi ja paikkasuhteen loppumisen luuleminen eksistenssin päättymiseksi. Välttämättömyys ilmenee käytännössä paikan vaihtamisessa aina, kun edellinen paikka on koettu. Ihminen on siis kuin Karjalaisen (1993: 68) kuvaama vierailija paikassa, joka sen nautinnonlähteet koluttuaan siirtyy seuraavaan paikkaan. Paikka ei siis merkitse välittömälle esteetille ideaa vaan ajallisesti ja paikallisesti rajautunutta toiminnan sijaintia. Suhde paikkaan on fatalistinen, kohtalon ohjaama ja alati tapahtuvan sijainnin vaihtamisen tähden liikkeessä oleva.

Ruumiillinen, äärellinen, ajallinen ja välttämätön paikan kokeminen johtaa ongelmalliseen ja alati liikkumista vaativaan paikkasuhteeseen. Välittömässä eksistenssissä ihmisen on pakko löytää uusi ruumiillisen nautinnon aiheuttaja. Välittömässä välttämättömyydessä, joka näyttäytyy kohtalonuskona, fyysisen paikkakokemuksen syntyminen on pakollista. Välittömän esteetin vahva fyysiseen kosketukseen pääsyn tarve on ristiriidassa paikkaan kiinnittymisen pelon kanssa.

Välttämättömyys olla suhteessa paikkaan ja toisaalta päästä paikasta eroon liittyvät topofobiaan ja topofiliaan (Tuan 1974: 93). Topofobia on paikan pelkoa, sen elementtien tulkinnasta nousevaa kammaa, jota koetaan paikassa ollessa. Välittömälle esteetille paikan pelko on siis koko ajan ristiriidassa topofilian kanssa, joka viittaa paikkaan kiinnittymiseen. Halu kiinnittyä paikkaan, tuntea se ruumiillisesti, on välittömälle esteetille elinehto. Kiinnittymiseen liittyy kuitenkin ongelma siitä, miten päästä eroon paikasta, kun se on koettu ja eletty.

Välittömässä eksistenssissä ajallinen suhde paikkaan on siis hetkittäistä ja sykäyksellistä. Tuolla suhteella on selvä alkunsa ja loppunsa. Paikka unohtuu, kun toinen paikka löytyy. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, ettei välitön esteetti kantaisi mukanaan kokemuksiaan. Ne ovat hänen ruumiinsa muistissa. Paikan unohtaminen liittyy äärellisyyteen siinä mielessä, että välittömän esteetin paikkakokemus hetkellisenä takertuu välittömään fyysisyyteen, joka on aina uutta hänelle.

### *7.1.2 Paikantunne ja -muisto välittömällä eksistenssitasolla*

Paikantunne syntyy paikan havainnoinnin ja tulkinnan kautta. Paikka aistitaan oikeastaan jo ennen kuin siitä tulee paikka, mutta varsinainen paikantunne liittyy havaintojen lisäksi syvempään merkitysten tulkintaan. Paikan fyysisten piirteiden ruumiillisen kokemisen synnyttämät yhteydet menneisyyden paikkoihin ja ruumiin muistin tuottamat tunnekokemukset ovat paikantunteen rakennuselementtejä. Kun ihmisellä on suhde paikkaan, hän kokee sitä sekä aistien että mielensä tulkintojen kautta.

Välittömän esteetin paikantunnetta sivuttiin jo paikkasuhteen käsittelyssä välttämättömyyden kohdalla. Topofilian ja topofobian yhtäaikainen ristiriitainen esiintyminen välittömässä eksistenssissä aiheuttaa siinä liikkeen. Välitön esteetti pitää syvimpänä kokemuksena aistillista, paikan fyysisyyden tuottamaa tunnetta. Kun se on ohi, on paikkakokemuskkin ohi. Välitön paikantunne on ennen kaikkea ruumiillinen ja aistillinen, jolloin paikasta saatu nautinto on vietävä loppuun ja paikasta koituvat ikävät tunteet on jätettävä taakseen.

Paikanmuistoa välittömällä eksistenssitasolla ei ole muisti- ja mielikuvien kaltaisena. Ruumiissa muistetut liikkeet ja hyviltä tai pahoilta tuntuneet paikat johtavat uusiin paikkoihin. Kulkeminen paikasta toiseen tapahtuu välittömällä esteetillä vaistonvaraisesti, aisteja seuraten. Paikantunnekin on siis äärellinen ja ruumiillinen materiaalisesti kiinnittyvien siteiden kokonaisuus, joka koetaan subjektiivisesti aistimalla.

Paikanmuiston ja paikantunteen synty välittömällä esteettisellä eksistenssitasolla muistuttaa Tuanin (1989: 234) kuvausta ihmisestä luonnon keskellä, jossa ihminen joutuu niin monien ärsykkeiden kohteeksi, että niiden tietoinen käsittely jää koko ajan puolitiehen. Ihminen on ruumiillisimmillaan erilaisten ympäristön ärsykkeiden ollessa voimakkaita yhtä aikaisesti. Tuo luonnon keskellä, vaikkapa metsässä vaeltava ihminen ei siis tiedosta kaikkia ärsykeitä, mutta ne vaikuttavat häneen ja saavat aikaan tietynlaisen tunnekokemuksen paikasta. Kokemusta on vaikea eritellä sanoin, mutta ruumiimme muistaa sen, kun saavumme taas metsään.

Paikanmuisto on siis ennen kaikkea ruumiillista muistamista, jolloin ihminen alkaa tiettyjä ärsykeitä kohdatessaan reagoida fyysisesti tietyllä tavalla. Tietyissä ajankohdassa ja tietyssä fyysisessä paikassa syntyy paikkakokemus, jossa välitön eksistenssi ilmenee. Jokainen kokemus tekee välittömästä esteetistä erilaisen, koska jokainen paikka on erilainen. Välittömän esteetin paikkakokemus jää sinne minne paikkakin, pois aistien ulottumattomista.

Paikantunteen osalta välitön esteetti voidaan nähdä vieraantuneeksi maailmasta. Välittömän esteetin halu olla kiinnittyneenä maailmaan saa hänet takertumaan eksistenssin rajoittaviin komponentteihin. Rajoittavat komponentit ovat välttämättömiä paikantunteen syntymiseen, mutta niiden luonteeseen kuuluu pysymättömyys. Niinpä välittömän esteetin mielihyvää tuottaviin aistinautintoihin perustuva paikkakokemus johtaa itse paikan merkityksen katoamiseen. Paikattomuus tässä mielessä on kuin kodittomuutta, mutta kuitenkin eteenpäin suuntautuvana etsintänä.

## 7.2 Harkitseva esteettisen tason paikkakokemus

### 7.2.1 *Refleктоiva paikkasuhte*

Harkitseva esteettinen eksistenssi tarkoittaa esteettistä olemisen tapaa, jossa ihminen kulkee kohti henkisyttä. Harkitseva esteetti on jo selkeästi tiedostanut rajoittavien komponenttien lisäksi myös avartavien komponenttien olemassaolon. Vaikka harkitseva esteetti tarkastelee maailmaa ruumiin-

nautintojen näkökulmasta, on hänen eksistenssissään ero välittömään esteettiin. Harkitseva esteettinen eksistenssi nimenomaan tarkastelee nautintoja, reflektoi niitä tietoisena siitä, että hän on erillinen ympäristöstään ja voi vaikuttaa ympäristönsä tapahtumiin suunnittelulla. Harkitsevan esteetin synteesirakenteessa ylikorostuvat avartavat komponentit, etenkin äärettömyys ja mahdollisuus. Sen sijaan, koska reflektio on jo mahdollista harkitsevalle esteetille, harkitseva esteetti pitäytyy ruumiillisuudessa ja käsittää ajallisuuden komponentin väärin.

Paikkasuhte on harkitsevalle esteetille paikan fyysisiin piirteisiin keskittymistä, mutta ei enää välittömän esteetin tavoin niihin epätoivoista takertumista eksistenssin säilymisen tähden. Harkitseva esteetti päinvastoin kykenee tarkastelemaan suhdettaan paikkaan transsendenttisesti itsensä ulkopuolelta ja harkitsemaan olinpaikkansa valintakriteereitä. Hän siis voi luoda muisti- ja mielikuvien sa kautta suhteen myös menneen paikkoihin

Paikkasuhte on harkitsevassa eksistenssissä myös vaihtelun varassa, mutta harkitseva esteetti ei vaihda paikkaa vaan näkökulmaa ja asennetta siihen. Jos välitön esteetti on fyysiseen ja konkreettiseen itsensä kiinnittävä ja siitä elämän tunteen hankkiva yksilö, niin harkitsevan esteetin ajattelu ja todellisuuden lähestymistapa on idealistinen. Vaikka ruumis on edelleen kokemuksen rakentaja, ei harkitseva esteetti pidä itse fyysisesti koettu suurimpana nautintona. Suurimmat nautinnot ovat nautinnon ajattelu ja sen suunnittelu.

Paikkasuhteessa harkitseva esteettinen eksistenssi, varsinkin mahdollisuuden hallintavalta siinä, näyttäytyy esimerkiksi oman huoneen tai kodin alituisena järjestelynä mukavuutta silmällä pitäen. Maailma järjestäytyy käyttösuhteena eksistentiaalisiin objekteihin siitä situaatiosta, jossa noille objekteille annetaan merkitys (Karjalainen 1987: 14, 17). Harkitsevalle esteetille huoneen esinekokonaisuuden tulisi järjestäytyä jonkin nautinnon aikaansaamiseksi. Harkitseva esteettisyys näkee mielikuvissaan suhteensa paikkaan ideaalina, eikä huomaa omaa ruumiillisuuttaan, joka aiheuttaa sekä paikallaan pysymisessä että liikkeessä nautinnonvastaisia ärsykeitä.

Harkitsevan esteetin pyrkimyksenä on siis saavuttaa ääretön mukavuus ja sellainen järjestys jota ei enää tarvitse muuttaa. Harkitsevan esteettisen eksistenssin ongelma on sen äärettömyyden ja mahdollisuuden ylikorostus ja samanaikaisesti ruumiillisena subjektina oleminen. Kierkegaardia (1924) soveltaen tämä ristiriita on sukua epätoivolle, joka on alituista pyrkimystä olla tahtomatta olla oma itsensä. Aina kun huone tai koti saa uuden järjestyksen, se menettää maksimaalisen nautinnon elementin ja joutaa uudelleen järjestettäväksi.

Harkitseva esteetti ottaa kokemukseen etäisyyttä, vaihtaa asennettaan siihen ja ajattelee sitä. Harkitsevan esteetin paikkasuhte syntyy koetun tietoisena reflektiona eli paikan kategorisointina mielensisäisesti. Koska harkitseva esteetti osaa käyttää mielikuvitustaan, on hänen suhteensa paikkaan ajallisesti laajempi kuin välittömällä esteetillä. Hänellä ovat olemassa jo menneisyys ja tulevaisuus, mutta nykyisyys ja ikuisuus jäävät vieraisiksi. Nykyhetki ei kelpaa harkitsevalle esteetille, koska se sisältää itsessään mahdollisuuden pettymykseen. Mennyt on pettymyksen ulkopuolella ja tulevaisuus ei ole vielä tullut joten sen voi täyttää suunnitelmilla.

Paikkasuhteen äärettömyyden ja mahdollisuuden ylivalta tekee harkitsevasta esteettisestä paikka-kokemuksesta haaveellisen. Äärettömyys irrottaa esteetin fyysisen tilan kahleista, mutta syöksee hänet mielikuvien loputtomaan maailmaan. Lopulta fyysinen kokemus ei enää ole kuin pettymys verrattuna niihin äärettömiin vaihtoehtoihin, joita mielikuvat tarjoavat. Paikat ovat harkitsevalle esteetille mielikuvia fyysisestä todellisuudesta, fantasioita, joihin esteetti upottaa itsensä.

Harkitsevan esteetin näkökulman muutosta paikkaan voidaan pitää vuoroviljelyn periaatteen soveltamisena. Paikka on sama, mutta suhtautuminen muuttuu: hän arvottaa paikan fyysisiä ominaisuuksia eri tavoin luoden itselleen uusia kokemusfantasioita. Paikka ei olekaan enää koti vaan talo, jota tarkastellaan sen fyysisten ominaisuuksien vertaamisella johonkin standardiin. Vuoroviljely paikkasuhteessa voidaan nähdä erilaisten nautintonäkökulmien tulkintana. Suhteellisessa näkökulman muutoksessa paikka asetetaan suhteeseen jonkin ilmiön kanssa ja katsotaan sitä siitä näkökulmasta. Absoluuttisessa näkökulmassa paikka suhteutetaan laajemman paikkakokonaisuuden yhteyteen ja tarkastellaan sitä siitä näkökulmasta. (Häkli 1999: 51–52.) Molemmista näissä tavoissa paikkasuhte keskittyy kuitenkin paikan fyysiseen olemukseen sijaintina ja mitattavuutena.

Mahdollisuus liittoutuu paikkasuhteen äärettömyyden kanssa. Mahdollisuuden ylikorostus johdattaa esteetin päättämättömien nautintoprojektien suunnittelun ketjuun. Kun välitön esteetti siirtyi elämyksellisyyden säilyttääkseen fyysisestä paikasta toiseen, siirtyy harkitseva esteetti suunnitelmasta nautinnosta toiseen ilman toteutusta säilyttääkseen miellyttävän fantasiansa paikasta. Harkitsevan eksistenssin paikkasuhteen mahdollisuus -komponentti ilmenee kuviteltuna mahdollisuutena.

### *7.2.2 Paikantunne ja muistetun paikan tapahtumat harkitsevalla eksistenssitilalla*

Koska harkitseva esteetti liikkuu mielikuvien tasolla, on muistettu paikkasuhte myös hänelle vähämerkityksinen. Välittömällä esteetillä paikanmuisto jäi tiedostamattomaksi ruumiin liikkeistä pääteltäväksi ilmiöksi. Harkitsevalle esteetille paikanmuisto muuttuu vähitellen mielikuvien paikaksi, joka saa lopulta aineistonsa toteuttamattomista suunnitelmista. Paikanmuisto on harkitsevan esteetin paikkakokemuksen lähtökohta. Kun hän on kokenut paikan, hän on myös elänyt sen ja se siirtyy muistoihin, joista se yhdistyy mielikuviin. Vähitellen muisti- ja mielikuvista tulee hallitsevia elementtejä harkitsevan esteetin kokemuksissa.

Paikantunne on harkitsevalle esteetille fyysistä piirteistä lähtöisin oleva kokemus, mutta kuten edellä kuvasin, lopulta mielen sisäiseksi jäävä tiedostettu rakennelma. Harkitseva esteetti tiedostaa itse konstruoivansa ulkoisten, fyysisten ärsykkeiden kautta paikantunteensa ja hänelle paikanmuisto reflektiivisyyden kautta muodostaa projektiivisen paikantunteen perustan. Kun välitön esteetti suhtautui ympäristöönsä alistuvan deterministisesti, suhtautuu harkitseva esteetti siihen mahdollisuuden kautta. Ympäristönsä tapahtumiin hän ajattelee kykenevänsä vaikuttamaan omaa toimintaansa suunnittelemalla ja asennetaan muuttamalla. Ihminen on siis erossa ympäristöstään mielikuviansa mahdollistamana, mutta edelleen fyysisen ruumiinsa osalta kiinni siinä.

Relph (1996: 909–910) liittää paikantunteen paikan henkeen, jonka hän määrittelee paikan erityisten fyysisten piirteiden tulkinnan muodostamaksi kokonaisuudeksi. Harkitsevan esteetin maailma on paikan henkeä, koska toisaalta se keskittyy fyysisyyteen ja toisaalta harkitseva esteetti kykenee reflektoimaan fyysisyyden kokemuksen. Paikka saa siis identiteettinsä esteetin arvioidessa sen fyysisiä piirteitä. Harkitseva esteetti kuvaa paikkaa fyysisin termein, kuten välitön esteettikin tekisi, jos hän reflektoisi. Kun välittömälle esteetille vaikkapa jyrkänteeltä aukeava visuaalinen maisema tuottaa fyysistä mielihyvää, saattaa harkitseva esteetti reflektoidessaan liittää siihen myös vaaran tunnusmerkit. Ulkoinen vaara ja jännitys eivät harkitsevalle esteetille ole kauhun kohde, vaan ennemminkin houkutin.

Harkitseva esteetti on tietoinen sekä ulkokohtaisuudesta että sisäisyydestä, koettuaan ensin välittömästi ulkokohtaisen fyysisen ja aistittavan. Harkitseva esteetti on sisäisyydessään sulkeutunut ja hänen suhteensa ulkoiseen on sisäisyydestä lähtöisin. Hänen epätoivonsa kasvaessa, kasvaa myös hänen sisäisyytensä eli tietoisuutensa korkeammasta eksistenssistä. Lopulta siitä voi tulla demoni-



nen, sykäyksellinen ja sisäänpäin kääntynyt olemisentapa tai epätoivon tunnustamisen eli valitsemisen kautta hyppy eettiseen eksistenssiin.

Sisäisyyteen ja demonisuuteen kääntymisessä, ihmisen paikantunteesta tulee melankolian sävyttämä halu saada kiinni tuosta paikasta konkreettisesti ja toisaalta halu olla jossakin muualla. Kun ihmisen epätoivo voi siis olla halua olla tahtomatta olla oma itsensä, on paikantunteeseen liittyvä epätoivo halua olla tahtomatta olla kosketuksissa sen paikan kanssa, missä on. Tästä seuraa, että oli ihminen missä tahansa, hän on aina paikassa, jossa ei tahdo olla. Paikka ei siis yhdessä ihmisen mielen kanssa tuota kodintuntua, tunnetta jäädä paikkaan. Lopulta mikään fyysinen sijainti ei ole harkitsevalle esteetille mieleen, vaan hänestä tulee haaveellinen.

Harkitsevalle esteettiselle eksistenssitason jäädä tahtova ihminen löytää kodintuntunsa irrottautamalla fyysisen paikan kahleista. Irrottautuminen tapahtuu viihteen keinoin, jolloin voidaan tuottaa ahdistavasta arkitodellisuudesta irrallaan oleva kokemus toisenlaisesta maailmasta, jossa esteetti on keskipiste, palveltava ja kaikkien ihailun kohde. Internet tarjoaa mahdollisuuden tehdä itsestään virtuaalisesti erityinen. Ihminen saa itse suunnitella, mikä tahtoo olla ja missä asemassa hän on. Esteetin illuusio säilyy, koska hänen ei tarvitse koskaan poistua kodistaan vaan pizzataksit pitävät huolen hänen nautinnollisesta elämästään myös ravinnon osalta. (vrt. Casey 2001: 685.)

Elokuvassa Mustan helmen kirous (*The Curse of the Black Pearl*, 2003) merirosvojoukkion päälle oli langetettu atsteekkikirous, jonka kautta he elivät ikuisesti, mutta ilman nautinnon mahdollisuutta: esimerkiksi ruoka muuttui tuhkaksi heidän syödessään. Tämä toimii esimerkkinä harkitsevan esteetin suhteesta paikantunteeseen. Hänen paikantunteensa on konkretisoituessaan aina pettymys. Kierkegaardin (1924: 104–105) mukaan sulkeutuneisuus ilman ulostulomahdollisuutta johtaa itsetuhoon, jopa itsemurhaan. Merirosvot eivät kyenneet tappamaan itseään, mutta kun kirous raukesi, he touthouivat.

Harkitseva esteetti ei myöskään välttämättä luovuta mahdollisuuksien perässä juoksemisessa. Esimerkissäni huoneen järjestämisestä tämä tarkoittaa ”vielä yhtä siirtoa”. Ihminen on kiinni fyysisessä maailmassa, mutta käsittää ajankulumisen väärin. Hän ei elä vaan suunnittelee. Hän sulkee muut ulkopuolelleen, koska sulkeutuneeseen paikkaan ei mahdu toista tietoisuutta. Paikantunne on harkitsevan ihmisen oletuksen mukaan hänen itsensä konstruktiona osa häntä, ja toisen kosketus olisi toisen koskemista häneen itseensä. Toinen tietoisuus samassa paikassa synnyttää harkitsevalle esteetille kasvavaa ahdistusta, koska tällainen järjestely vaatii vähintään myös tuon toisen sääntöjen ja toiminnan huomioimista.

## 7.3 Eettisen eksistenssin tavanomainen paikkakokemus

### 7.3.1 Yleiseen pyrkivän eksistenssitason paikkasuhde

Harkitsevan esteetin paikkaa kohtaan kokeman epätoivon totesin jo edellisessä alaluvussa johtavan joko itsetuhoon tai ironian kautta tapahtuvaan hyppyyntiin eettiselle tasolle. Eettisyys on Kierkegaardin mukaan yleiseen eli ulkokohtaiseen suuntautumista, mutta sen ero välittömän ihmisen ulkokohtaisuuteen on siinä, että ihminen on kulkenut matkan harkitsevan esteettisyyden sisäisyyden kautta takaisin ulkokohtaiseen. Hänelle ulkokohtainen on sisäisyyden ohella todellista ja eetikko pyrkiikin yhdistämään yksityisen sisäisen kokemuksensa yleisen kanssa.

Eettistä eksistenssiä hallitsevat komponenteista äärellinen, ikuinen ja sielullinen. Tulkintani mukaan välttämätön ja mahdollinen ovat jo realisoituneet vapaudeksi, jonka toistuvan realisoinnin tähden eetikko on jatkuvasti toimiva ihminen. Eetikon toiminta ei kuitenkaan ole esteeteiltä tuttua nautinnon hakemista vaan hänen eettistä maailmankatsomustaan toteuttavaa yleiseen sidottua toimintaa. Eettinen eksistenssi pyrkii täydellisyyteen, siis sellaiseen elämään, mikä toimii tietyn järjestelmän mukaisesti.

Eettisen eksistenssitason paikkakokemus ilmaantuu, kun esteetti huomaa ympäristön muutoksen olevan osittain hänen omissa käsissään. Suhde paikkaan on siis kaksi suuntainen: yleisestä poimitujen sosiaalisesti jaettujen paikan tulkintojen sisäistäminen ja yksityisten valintojen tekeminen tuottaen yleistä seuraten. Eettinen paikkakokemus on vahvasti symbolinen ja rituaalisesti muotoutuva. Paikkasuhteen ominaispiirre eettisellä tasolla on toistuvuus, joka tarkoittaa reflektioon perustuvan tapahtuman toistamista projektiivisesti eli tulevaan suunnaten. Toistossa ihminen siis kulkee hermeneuttisesti kohti syvempää ymmärtämystä ja pyrkii saavuttamaan oikeanlaisen suhteen ympäristöönsä. Mahdolliset epäkohdat suhteessa on mahdollista korjata, koska eetikon suhde paikkaan on vuorovaikutteinen. Hän vaikuttaa paikkaan ja toisaalta paikka vaikuttaa häneen. Eetikko arvottaa harkitsevalla esteettisellä eksistenssitasolla subjektiivisen nautinnon perustalta nousevien irrallisten paikan fyysisten ominaisuuksien ja subjektin suhdetta luoden samalla oman tulkintansa paikasta.

Eettisen eksistenssitason paikkakokemus syntyy ryhdikkyudesta, jossa hän valitsee yleisen toteuttamisen itsensä tähden. Eetikko objektivoi, erittelee ja rajaa ympäristönsä hyväksytyyn ja kiellettyyn, hyvään ja pahaan sen perusteella, miten hänen havaintonsa suhteutuvat yleiseen. Paikkojen merkitykset syntyvät yhteydestä yleiseen, siinä vaikuttavaan historialliseen perinteeseen. Eettisen eksistenssitason paikkakokemus syntyy uskonnolliskulttuurisen ja järjellisen sosialisoinnin myötä. Lait, säännöt sekä syyt ja seuraukset ovat yleinen, johon voi turvata ja joiden kautta luoda arvottamisjärjestelmä paikan ominaisuuksille.

Edellä mainitut eettisen tason paikkasuhteen symbolisuus ja rituaalisuus luovat eetikon paikkatulkinnan perustan. Symbolisuus viittaa tradition luomiin merkityksiin nojautumiseen ja näyttäytyy esimerkiksi sellaisten paikkakokemusten kohdalla kuin kansallismaisema tai maaseutumaisema. Eettinen eksistenssi tarrautuu toisaalta äärellisyyteen, kuten välitönkin eksistenssi, mutta eettisesti eksistoiva uskoo kuuluvansa johonkin suurempaan kokonaisuuteen sekä uskoo ihanteidensa johtavan jopa kuolemattomuuteen. Esimerkiksi luonto on eetikolle merkityksellinen siihen liitettyjen historiallisesti ja sosiaalisesti syntyneiden merkitysten perusteella. Sillä on siis itseisarvo ja se edustaa jotakin ideaalia.

Tietoisuuden kasvu tarkoittaa etäisyyden kasvua tai oikeastaan sen laadullista muuttumista. Eksistentiaalisessa paikkakokemuksessa etäisyys tarkoittaa ihmisen etäisyydenottamista ympäristöönsä. Se liittyy kuitenkin kaikkeen merkityksellistämistoimintaan ja eettisellä eksistenssitasolla ihminen ottaakin etäisyyttä eli reflektoi omaa arvottamistaan. (Samuels 1978: 26–27.) Ihminen asettaa sisäisen arvottamisensa ulkoa tulevan arvottamistradition kanssa rinnakkain yrittäen sovittaa niitä yhteen.

Eettisen eksistenssin tasolla suhde paikkaan muodostuu korostuneesti yleiseen eli historialliseen ja perinteeseen perustuen ja se velvoittaa myös toimintaan paikkasuhteen luomiseksi. Ei siis riitä, että yksilö yksittäisenä ihmisenä välittömästi aistii tilaa, tai että harkitsevalla tasolla tekee tilan esteettisistä piirteistä johtopäätöksensä nautinnon maksimoimiseksi. Eettisyyden tasossa aistimukset liitetään aina tietoisesti perinteen muodostamaan kokonaisuuteen ja paikan elementit saavat huomiota paikkasuhteessa sen mukaan, mikä asema niillä on kokonaisuudessa.

### 7.3.2 Sosiaalinen paikantunne ja jaetut muistot

Eettisellä tasolla eksistoivan yksilön tila on tilan esittämiseen perustuvaa suhde paikkaan. Hän haakee tilan kuvauksista perusteet omalle toiminnalleen ja kritiikilleen. Hän suhtautuu tilaan ennen kaikkea toiminnan näkökulmasta. Eetikon kontrollihakuisuus on seurausta hänen pelostaan tilan kaaoksesta. Jos maailmasta tulee kaaottinen, tulevat eetikon elämän perustana olevat säännöt ja lait heikoiksi. Eetikon paikantunne dwellinginä, yksilöllisenä kodintuntuna asettuu tietoisuuteen, kun yleinen muuttuu yksilön kohdalla potentiaalista aktuaaliksi.

Dwellingin tarkoittaa asumiseen liittyvää oleskelua paikassa (Karjalainen 1993: 65–66). Paikantunteen kannalta se viittaa kodintunnon syntymiseen ja paikan kokemiseen itselleen tutuksi ja turvalliseksi. Eettinen paikantunne perustuu jaettujen merkitysten tuntemiseen ja niiden käyttämiseen yksilöllisen paikkakokemuksen synnyssä. Eetikon maailman paikat tuntuvat joltakin sen perusteella, miten ne ovat suhteessa yleiseen, yleisesti hyväksytyyn ja toimivaan. Jotta paikka saisi merkityksellisen aseman eettisen eksistenssin näkökulmasta, on sillä oltava jaettuihin merkityksiin perustuva historia. Eetikon näkökulmasta paikka erottuu toisista sen symbolisen arvon kautta.

Eetikon äärellisyys tarkoittaa paikantunteen osalta sitä, että hänen näkökulmansa maailmaan on toiminnallisuudessa eli konkreettiseen todellisuuteen kiinnittymisessä. Paikantunne sisältää eettisellä tasolla yhteyden kokonaisuuteen, siihen uskonnolliskulttuuriseen järjestelmään, jonka perustalle eetikko on elämänsä rakentanut. Paikantunne ja -muisto liittyvät eräänlaiseen yhteenkuuluvuuden tunteeseen historiallisissa tapahtumissa mukana olleiden ihmisten kanssa. Esimerkiksi kuuluisat taistelulentät herättävät eettisessä eksistenssissä voimakasta yhteenkuuluvuuden tunnetta kansakuntaa puolustaneisiin taistelijoihin. Paikantunne ei siis synny ensisijassa fyysisten piirteiden kautta vaan ennen kaikkea historiallis-sosiaalisten tapahtumien ja niiden merkitysten kautta.

Paikantunne sosiaalisen merkityksenannon kautta ymmärrettynä liittyy ihmisen tietoisuuden herättämän paikan maiseman synnyn jälkeisiin reflektioihin (Karjalainen 1987: 9). Paikantunne ja -muisto nivoutuvat mentaalisesti yhteen eettisellä tasolla. Paikkakokemus on subjektiivisuudessaan eettisyyteen liittyvän epävarmuuden paljastumista, mutta maisemasta, etenkin visuaaliselta kannalta lähestyttäessä, voidaan vedota ulkokohtaisesti osoitettaviin, objektiivisiin paikkoihin ilman, että niihin liitetään liian yksilöllisiä, sisäisyydestä nousevia merkityksiä. Paikantunne onkin eettisen eksistenssin kohdalla ulkokohtaisen toiminnallisuuden esittämistä historiallisena tosiasiana. Eetikon todellisuudessa esimerkiksi tietyssä taistelussa on toimittu historiallisesti tietyllä tavalla, mikä on oikein. Maisemassa toiminta voidaan paljastaa ja väittää sen näkyvyyden kertovan jotakin maailman toiminnasta. Toiminnallis-historiallinen maisema siihen liitettyine, yleisen kautta tehtyine arvottamisineen on todellisuudessa eetikon osalta oman arvoperustan vahvistamista kalvavan epävarmuuden vuoksi.

Eettisen tason paikantunnetta voidaan pitää abstrahoituna paikkakokemuksen osana, koska se tulkitaan ulkoisen ja objektiivisen kautta. Tällainen suhtautuminen paikan havainnointiin on oikeastaan jotakin muuta kuin paikantunnetta, todellista tuntemista sisäisyydessä. Tuan (2001: 8) kuvaa kokemuksen käsitettä vastinpareilla ajattelu ja tunne. Kun esteettejen kohdalla aistimukset ja tunne painottuvat, niin painottuu eetikon kohdalla käsitteellistäminen ja ajattelu. Eetikko ei oikeastaan tunne asioita ilman käsittämistä. Tämä on osaltaan totta kaikkien ihmisten kohdalla, mutta eettisessä eksistenssissä tämä tarkoittaa sitä, että jokainen tunnekokemus on käytävä hyväksymässä sosiaalisesti jaetussa traditiossa.

## 7.4 Yleisuskonnollisen eksistenssin henkinen paikkakokemus

### 7.4.1 *Subjekttiivinen suhde paikkaan*

Eettisessä eksistenssissä paikkakokemus rakentuu pyrkimyksessä yhdistää yksityinen ja yleinen kokemus. Tämän epäonnistuessa, ja ihmisen huomattaessa tietoisuuden kasvun seurauksena, ettei kykene omin avuin rakentamaan sellaista kokemusta, jossa yleinen ja yksityinen olisivat sopuoinnassa, joutuu ihminen ahdistuksen valtaan. Kierkegaardin (1964) mukaan ahdistus on seurausta synnistä, joka ilmenee yleiselle uskonnollisuuden tasolle siirryttäessä syyllisyyden tunteena. Eettisyyden piiristä ihminen siirtyy uskonnollisen piiriin tunnustaessaan olevansa aina väärässä sen absoluutin, Jumalan edessä, joka toimii eettisyyden asteella oman toiminnan puolustajana.

Yleisuskonnollisuus tai pateettinen uskonnollisuus tulee ihmisen eksistenssitavaksi, kun hän siis tunnustaa olevansa aina väärässä suhteessa absoluuttiin. Yleisuskonnollisuutta hallitsee ruumiillisuuden kokemus ristiriidassa muiden avartavien komponenttien hallitsevuuteen. Uskonnollisella tasolla fyysinen ympäristö menettää merkityksensä maailmankatsomuksen luojana, koska ihmisen ratkaistavana on ainoastaan kysymys absoluuttiin suhteutumisesta. Vasta uskonnollisella eksistensitasolla ihminen voi todella kärsiä Kierkegaardin mukaan, ja siellä ahdistus onkin kasvanut äärimmilleen.

Uskonnollisessa eksistenssissä yleinen ei tuota paikkakokemusta yhdessä sisäisen kanssa vaan sisäinen käyttää ulkoisesta sitä, mitä tarvitsee absoluuttisen suhteen luomiseen absoluutin kanssa. Fyysinen paikka ei enää toimi ensisijaisesti yksilöllistä nautintoa tai yleistä yhteenkuuluvuutta tuottavana ilmiönä vaan korkeamman päämäärän välineenä. Ihmiselle uskonnollisessa eksistenssissä suhde paikkaan on siis suhde johonkin mikä edistää itsejäksi tulemistä. Yleisuskonnollisuuden eksistenssitasolla ei kiinnitytä tai kiinnytä paikkaan. Sen fyysiset elementit ja uhat ohitetaan kiiruhdamalla niiden ohi tai taistelemalla niitä vastaan.

Yleisuskonnollisuuden tasolla, matkalla kohti absoluuttia ihminen on suhteessa itseensä. Ainoa olemassa oleva paikka yleisuskonnollisen tason ihmiselle on hänen oma sisäisyytensä, millä ei tarkoiteta yleisuskonnollista vaivaavaa ruumiillisuutta. Kaikki ulkokohtainen on jätetty taakse ja huomio on kiinnitetty vain siihen yksityisesti saatuun tehtävään tehdä matka absoluuttia kohti (Kierkegaard 2001c). Uskonnollisen ihmisen matka kulkee siis äärellisyydestä kohti ääretöntä, ajallisesta kohti ikuista ja ruumiillisesta kohti sielullista.

Yleisuskonnollisuuden paikkakokemus on subjektiivinen siinä mielessä, että siinä ihminen reflektoi aistimukset ympäristöstään tavoitteenaan kohdata absoluutti. Ulkoisesti kummatkaan esteettiset tai eettinen suhtautuminen ympäristöön eivät välttämättä poikkea yleisuskonnollisesta suhteesta, mutta sisäisesti yleisuskonnollinen suhde asettaa ympäristönsä absoluutin edessä toiselle sijalle. Tämä asenne näyttäytyy Kierkegaardin (2001c: 155) kuvauksessa Abrahamin ja Iisakin uhrimatkasta, jossa hän kuvaa sitä miten Abraham vaikenee tehtävästään. Kokemus on siis täysin yksityinen ja subjektiivinen.

Suhde paikkaan muodostuu samalla tavoin yleisuskonnollisessa eksistenssissä. Vaikka ihminen ottaisiikin vaikutteensa sosiaalisesti jaetusta joukosta merkityksiä, on hänen tulkintansa aina sisäinen ja subjektiivinen, yksin tietoisesti tehty. Yleisuskonnollinen ihminen ei pyri tekemään toimintaansa tai kokemustaan ymmärrettäväksi muille kuin itselleen. Hän pyrkii ylittämään paikan asettamat

fyysiset ja niistä johtuvat symboliset esteet, kuten esteettisen kauneuden tai paikan liittymisen historialliseen perinteeseen. Yleisuskonnollisuudessa pyritään aineetonta avaruutta kohti pois ahdistuksesta.

#### *7.4.2 Yleisuskonnollisen eksistenssin tunne paikasta ja muistojen mitätöinti*

Paikantunne liittyy yleisuskonnollisella eksistenssitasolla nykyhetkeen ja menneisyyteen. Tänä päivänä toistunut aiempi paikkakokemus on eräs niistä esteistä, jotka pitää voittaa, jotta voitaisiin saavuttaa uudenlainen paikkakokemus. Paikantunne toistuessaan on yleisuskonnollisella tasolla tuhotava, koska se saa piirteensä refleктоivasta ja eettisestä, sosiaalisesta paikantunteesta, joka taas liittyy ennen muuta traditioon sitoutumiseen. Yleisuskonnollisessa eksistenssissä ihminen oikeastaan mitätöi oman menneisyytensä suhteessa absoluuttiin. Näin tämänkin hetken paikantunteesta tulee abstraktio, joka pitää kieltää aina, kun se herää.

Paikantunteen kuolettamisen perusta yleisuskonnollisuuden tasolla liittyy eksistoivan subjektin kokemukseen itsestään ikuisesti väärässä olevana absoluutin edessä. Koska ihminen on vielä kuitenkin ruumiillinen ja äärellinen, vasta ikuista kohti matkalla oleva olento, on paikantunteen mitätöiminen ahdistusta kasvattava toiminto. Kun kaikki fyysinen aistimus pitää tuhota ja rekonstruoida subjektiivisuudessa uudelleen, joutuu yleisuskonnollisesti eksistoiva ihminen alituisen olemaan toistettujen havaintojen tuhoaja ja luoja.

Yleisuskonnollinen paikantunne on erikoinen siitä, että se paikan henki, jonka uskonnollinen ihminen aistii, on lopulta itse absoluutin kohtaaminen. Paikka saa vasta tämän jälkeen merkityksensä myös fyysisten elementtiensä osalta. Ihminen symbolisoi subjektiivisesti paikan fyysisen ympäristön sisäisen itseytensä kautta. Paikasta tulee siis absoluutin kohtaamisen paikka, kuten Abrahamin pojanpojan Jaakobin kohdalla kävi hänen painiessaan Jahven enkelin kanssa<sup>1</sup>. Jaakob antoi paikalle nimen Penuel, ”Jumalan kasvot”, ja tuo paikka jäi Jaakobin uuden elämän symboliksi.

Fyysinen, aistimuksellinen paikantunne jää yleisuskonnollisella tasolla vähämerkityksiseksi, koska uskonnollinen eksistenssi kiinnittyy avartavien komponenttien yhteyteen. Tämän vuoksi fyysisen aistimisen muistot pitää mitätöidä, jotta uudenlainen kokemisen tapa voisi syntyä. Yleisuskonnollisen ja eettisen paikantunteen ero ilmenee suhteessa symboliseen ja rituaaliseen, eli yleiseen. Kun eettisen eksistenssin kohdalla symbolisuutta haettiin ulkokohtaisesti, niin nyt yleisuskonnollisen kohdalla symbolisuus tulee sisäisen kokemuksen kautta ajallisen ja ikuisen havaittavasta sovittamattomasta ristiriidasta. Rituaalisuus ei myöskään enää nouse sosiaalisesti jaetusta, yleisestä, vaan sisäisestä kokemuksesta. Miten ihminen nyt toimii tai suhtautuu paikkaan riippuu täysin hänen omasta kokemuksestaan paikasta. Tässä ollaan jo lähellä Kierkegaardin (2001a: 214) yltiösubjektiivisuutta, jonka mukaan ihmisellä ei ole muuta todistusta maailmasta kuin oma sisäinen todistuksensa, subjektiivinen totuus, joka on hänen sisäisyytensä.

### **7.5 Kristillisen eksistenssin paradoksaalinen paikkakokemus**

#### *7.5.1 Kristillisen eksistenssin suhde paikkaan*

---

<sup>1</sup> Ensimmäinen Mooseksen kirja 32: 23–33.

Kristillisen eksistenssin mukainen paikkakokemus on edellisiin nähden haastava, koska itse kristillisyyden käsite aiheuttaa arvolatauksensa tähden ongelmia. Kristillinen eksistenssi viittaa suoraan tiettyyn uskonnolliseen käsitykseen maailman ja todellisuuden luonteesta, ja siksi puhuminen kristillisestä eksistenssistä on tieteen kannalta vielä ongelmallisempi kuin puhe uskonnollisesta eksistenssistä. Tosin humanistisen maantieteen eksistenssifilosofisen eli eksistentialistisen suuntauksen taustaoletukset todellisuuden luonteesta ovat myös uskonvaraisia, vaikkakaan esimerkiksi Sartren ajattelu ei tukeudu jumaluuteen todellisuuden synnyn kohdalla.

Kristillinen eksistenssi tarkoittaa Kierkegaardin ajattelussa vapautumista ahdistuksesta uskomalla absoluuttiseen paradoksiin, joka ilmenee ajan ja ikuisuuden yhdistyessä etenkin Kristuksen persoonassa, mutta myös siinä, että Absoluutti koskettaa ihmistä ikuisuudesta aikaan. Kristillisessä eksistenssissä voidaan katsoa olevan kuitenkin paikkakokemuksen osalta muutamia piirteitä, joiden kautta voidaan hahmottaa subjektiivisen ja samalla abstraktin paikan yhtäaikaista ilmenemistä ihmisen tunne kentässä.

Paikkasuhde yleisuskonnollisen paikkakokemuksen kuvauksessa näyttäytyi yleisen mitätöinnistä subjektiivisen kokemuksen tähden. Se, mihin tässä jäätiin, onkin kristillisen eksistenssin mukaisen paikkakokemuksen lähtökohta. Ihminen on siis kohdannut absoluutin, joka tuossa kohtaamisessa muuttuu erityiseksi Absoluutiksi ihmiselle. Absoluutin kohtaaminen on vasta oikean suunnan löytämistä kristillisestä näkökulmasta. Kun ihminen on kohdannut Absoluutin, tapahtuu ajan ja ikuisuuden synteesi, silmänräpäys tai hetki, jossa samalla muut synteesisuhteet realisoituvat. Synteesisä ihmisestä tulee itseys eli synteessin positiivinen kolmas (Kierkegaard 1924: 20).

Ruumiin ja sielun synteesi on henki, äärellisen ja äärettömän synteesi on itseys ja välttämättömyyden ja mahdollisen synteesi on vapaus. Synteessin toteutumista voidaan pitää ihmisen ja paikan suhteessa ilmenevänä etäisyyden kasvun pysähtymisenä. Tämä tarkoittaa sitä, että ihminen kokee olevansa sekä subjekti että osa maailmaa, ympäristöään. Ympäristö on paitsi välinekokonaisuus myös ihmisen oma maailma, jossa hän nyt kokee olevansa kotonaan.

Kierkegaardin kristillisen eksistenssin ajatus liittyy augustinuslaiseen ihmisen ja Jumalan suhteen kuvaukseen, jossa ihminen saa rauhan ja levon Jumalassa (Augustinus 2003 *Tunnustukset*: I.1). Rauhan saavuttaminen tarkoittaa paikkasuhteessa kokemuksen tilallisuuden asettumista joustavasti suhteessa toisiin olioihin ja olentoihin maailmassa. Yleisuskonnollisuuden itsensä ja paikan kokemisen mitätöinti korvautuu ihmisen itseyden määrittelemässä paikkasuhteessa, joka tässä tutkimuksessa saa nimen kristillinen paikkasuhde.

Kristillinen paikkasuhde ei sisällä ihmisen itsensä määrittelemiä symboleita vaan nyt ajan ja ikuisuuden synteesi, silmänräpäys paljastaa maailmasta todella nousevat symbolit ja niiden merkitykset synteisirakenteen komponenttien suhteutuessa toisiinsa synteeksiksi. Myös rituaalit, joilla eetikko toteuttaa uskonnollisuuttaan, syntyvät nyt Absoluutin ja ihmisen suhteutuessa toisiinsa uudelta perustalta, ihmisen sisäisyydestä.

### *7.5.2 Paikantunne ja paikanmuisto silmänräpäyksessä*

Kristillisen eksistenssin tuottama paikantunne on ennen kaikkea reflektoitu, sielullinen kokemus aistimusten mitätöinnin jälkeen tuotettuna. Paikantunne syntyy tässä ajan ja ikuisuuden synteessissä, silmänräpäyksessä, joka antaa kokemukseen ennen kokematon ulottuvuutta. Hyppy on siis eräänlaisen subjektille aivan uuden ja erilaisen näkökulman löytymisen tapahtuma paikkakokemuksessa.

Muistettut paikat katoavat miltei kokonaan silmänräpäyksen aikaisessa ja jälkeisessä paikkakokemuksessa. Samaa on vain ihmisen ruumis, joka tuntee paikan uudelleen. Paikkaan ei kiinnytäkään tasolla sen materiaalisten piirteiden vuoksi kuten topofiliassa, vaan paikka on subjektille luonnollinen todellisuus Absoluutin määrittelemänä. Tämän vuoksi ihmisen paikkakokemus saattaa vaikuttaa ulkoisesti välittömän esteetin paikkakokemukselta, mutta siinä ei ole mukana ihmistä seuraavaan paikkaan ajavaa eksistenssin katoamisen piirrettä. Kristillisessä paikkakokemuksessa ihminen nauttii paikasta kuin paikasta, koska niissä eksistenssi suuntautuu Absoluuttiin.

Ihminen ja paikka muodostavat kristillisessä paikkakokemuksessa intersubjektiviisen suhteen. Ihminen vaikuttaa paikkaan ja paikka ihmiseen, mutta vain Absoluutin välityksellä. Kristillinen eksistenssi katoaa, jos ihmisen ja paikan suhde muuttuu, koska tällöin ihmisen synteesirakenteessa on tapahtunut muutos. Paikkasuhteesta muuttuu ihmisen kääntyessä paikkojen muistoihin tai kiinnittäessä huomiotaan paikantunteeseen. Kierkegaardia (2001a: 204) mukaillen kyse on samasta asiasta kuin se, että eksistoinen ihminen voisi päästä itsensä ulkopuolelle tarkkailemaan itseään itsenäisesti. Kun ihminen katsoo itseään ”taaksepäin”, hän siirtyy kokemuksessaan miltei haaveellisuuteen, mitä käsitteellisesti harkitsevan esteetin kohdalla. Samalla hän tekee paikantunteen mitätöinnin, korostaessaan paikkojen muistoa.

Kristillinen paikkakokemus on kokoaikaista tasapainottelua topofilian ja topofobian välillä, koska kumpikin johtaa pois paikkasuhteesta topofilian kiinnittäessä ihmisen tämän hetken paikkaan ja topofobian irrottaessa ihmistä pois tästä tämän hetken paikasta. Topofilian ’oikea’ näkyminen paikkakokemuksessa on empaattista intersubjektiviisuutta paikassa. Tällä tarkoitan ihmisen kykyä asettua toisten asemaan sekä neuvotella vuorovaikutteisesti toisten kanssa. Nyt toisena osapuolena on ihmisen ympäristö. Topofobian näkyminen kristillisessä paikkakokemuksessa on taas paikan fyysisyyden tiedostamista ja sen armoille jättäytymistä. Paradoksilla eli kristillisellä eksistenssitilalla ihmisen paikkakokemuksen paradoksi näyttäytyy yhtä aikaisena ja jatkuvana kiintymyksenä ja irrottautumisena.

## 8. Tutkimuksen arviointia ja tulosten pohdintaa

### 8.1 Tutkimusprosessin arviointi

*”Sen todistaminen, että jokin on olemassa, on ylipäänsä vaikea tehtävä ja mikä ikävintä, vaikeus on laadultaan sellaista, ettei maine ja kunnia juuri odota sitä uskaliaasta, joka tehtävään antautuu.”*

- Johannes Climacus (*Filosofisia muruja*)<sup>1</sup>

Paikkakokemuksen ja eksistenssitason analyysi alkaa tämän tutkimuksen osalta olla loppuillaan. Ennen siirtymistä varsinaiseen tulosten tarkasteluun, haluan etäännyttää itseni tutkimuksestani ja tarkastella sitä prosessina. Käytän avukseni Tuomen ja Sarajärven (2003: 135, 138) kokoamaa lueteloa tutkimuksen luotettavuuden kannalta oleellisista tutkimusprosessiin liittyvistä seikoista, joiden välillä tulee myös olla sopuisa suhde. Näitä seikkoja ovat muun muassa

- tutkimuksen kohde ja tarkoitus
- tutkimusta edeltäneet oletukset ja sen jälkeiset mietteet
- aineistonkeruun tavat sekä aineiston laatu ja saatavuus
- tutkimuksen aikataulu
- aineiston analyysi
- oma arvio tutkimuksen luotettavuudesta.

Tarkoitukseni oli hahmotella esitettävään ja ymmärrettävään muotoon Kierkegaardin eksistenssifilosofian keskeisin teoretisointi, eksistenssitason teoria, ja tarkastella sen avulla humanistisen maantieteen paikan ja paikkakokemuksen käsitteitä. Tutkimuksen alkuvaiheessa oletukseni oli, että eksistenssitason teoria tarjoaisi hyvin paikkakokemuksen tarkasteluun soveltuvan teoreettisen kehikon. Lisäksi oletukseni oli, että voisin pitäytyä mahdollisimman lähellä kierkegaardilaista käsitystä eksistenssitason teoriasta, joka löytyy *Päättävästä epätieteellisestä jälkikirjoituksesta*, ja että voisin sivuuttaa pseudonyymeihin liittyvän tulkinnallisen ongelmakentän. Itse teoreettisen kokeilun suhteen oletin, että jaottelu kolmeen eksistenssitason ja esteettisen sekä uskonnollisen tason kahteen alatasoon riittäisi muodostamaan puitteet kokeilulle.

Tutkimus osoittautui lopulta mutkikkaammaksi prosessiksi kuin olin ajatellut sitä suunnitellessani. Syitä tähän mutkikkuuteen löydän ainakin kaksi. Ensinnäkin tutkimuksen rajaus sekä käsitteellinen haltuunotto vaikeutui huomattavasti tutustuttuani Kierkegaardin ajatteluun hänen omien teostensa sekä niistä tehtyjen tutkimusten kautta. Tulkinnat, Kierkegaardin useat keskeiset käsitteet sekä näkökulmat tarjosivat mahdollisuuksia useisiin erilaisiin käsittelytapoihin enkä aluksi kyennyt vastustamaan tuota mahdollisuuksien avaruuden kutsua. Lopulta päädyin tarttumaan äärelliseen ja hyväksymään lopulta tässä valitsemani tien tällä kertaa oikeaksi. Hylkäsin reunahuomautuksiksi näkökulmastani muun muassa toiston ja hypyn käsitteet, vaikka ne antavat varmasti suuntia Kierkegaardin tukeutuvan humanistisen maantieteen kehittämiseen.

Toinen mutkikkautta aiheuttanut tekijä oli filosofisen tietämykseni pinnallisuus fenomenologian, eksistentialismin ja idealismin osalta. Tutustuminen ja omaksuminen vievät aikaa. Lisäksi näiden filosofioiden käsitteellinen kenttä on myös laaja ja vaikeaselkoinen. Kun termi on tuttu, niin sen merkityksestä asiayhteydessään saattaa erehtyä. Esimerkiksi eksistenssin käsitteen määrittelyt

---

<sup>1</sup> Kierkegaard 2004: 47.



poikkeavat eksistenssifilosofian edustajien keskuudessa toisistaan. Minun täytyi siis tehdä valinta, mitkä versiot esittelisin ja mitkä jättäisin pois tästä tutkimuksesta.

Käsitteiden selventäminen ja pelkistäminen auttaa tutkimuksen tekijää näkemään käsitteiden väliset yhteydet. Lisäksi rönsyilevät määrittelyt tekevät tekstistä vaikeasti tulkittavan. Abstrahointi ja pelkistäminen ovat kuitenkin kaikessa hyödyllisyydessäänkin tuhovoimaisia, kun kyseessä on aineisto, joka koostuu tarkoituksellisen moniulotteisista ja vaikeaselkoisista teksteistä, kuten Kierkegaardin kohdalla. Niiden tulkinta ja esittäminen teoreettisesti ei sitä paitsi ole, esimerkiksi Kierkegaardin itsensä mukaan suotavaa. Hän toteaaakin *Päättävän epätieteellisen jälkikirjoituksen* viimeisellä sivulla näin (tosin Hegeliläiseen dialektiseen perinteeseen piikkensä osoittaen): ”Ja toivoisinpa, ettei kukaan puoliksi oppinut kajoaisi dialektisesti tähän työhön, vaan antaisi sen jäädä sellaiseksi kuin se nyt on” (Kierkegaard 2001a: 635).

Edellinen lausahdus sai minut levottomaksi, mutta lopulta päätin valita tieni nojautuen siihen yleisen tason tosiasiaan, että monet ovat jo aikaisemmin ryhtyneet analysoimaan ja soveltamaan Kierkegaardin ajattelua ennen minua. Tämän voi havaita tutustumalla tutkimukseni lähdeluettelossa esiintyviin Kierkegaardin ajattelua selvittäviin tutkimuksiin. Ratkaisin eettisen kysymyksen siitä, miten Kierkegaard suhtautuisi tähän työhön, vetoamalla yleiseen sekä siihen, että kirjan julkaiseminen asettaa sen jo valmiiksi tulkinnoille alttiiksi. Näin kävi jo Kierkegaardin elinaikana, koska hän julkaisi kirjoja. Tässä mielessä Kierkegaardin ajattelussa itsessäänkin on joustoa abstrahoinnin käytölle. Hän varmasti tiedostaa käyttävänsä kieltä välineenä, jolla luo merkityksellistä todellisuutta puhuessaan samalla kertaa eksistenssistä sekä siitä, miten eksistenssistä ei voi puhua (Kierkegaard 2001a: 306, 312–313).

Koska tein teoreettista tutkimusta, aineistoni muodostui Kierkegaardin teoksista, Kierkegaardin ajattelua koskevista tutkimuksista ja kirjoitelmista sekä etenkin humanistisen maantieteen alan artikkeleista ja yleisteoksista sekä tutkimuksista. Aineiston löytäminen oli suhteellisen helppoa, koska Tampereen yliopiston kirjaston ja Tampereen kaupunginkirjaston kokoelmat sisälsivät riittävästi sekä Kierkegaardin teoksia ja hänen ajatteluaan koskevaa kirjallisuutta että humanistisen ihmismaantieteen alan lehtiä ja kirjallisuutta.

Aikataulusta sekä aineiston analyysistä mainitsin jo luvussa 2, mutta hieman silti siitäkin. Ajallisesti koko prosessi alusta loppuun on kestänyt hieman yli vuoden. Se alkoi tammikuussa 2007 ja sai päätöksensä huhtikuun lopulla vuonna 2008. Suurin osa aineistonkeruusta eli kirjallisuuskatsauksesta eksistenssitason teoriaa ja paikkakokemusta määrittelevän kirjallisuuden parissa sijoittui vuodelle 2007. Alkuvuodesta 2008 tutkimukseni sai nykyisen muotonsa ja itse paikkakokemusanalyysi tapahtui helmi-huhtikuussa.

Aineiston analyysi tapahtui pelkistämällä aluksi laajemmin kuvaamani eksistenssitason Kierkegaardin synteettisen ihmis- ja eksistenssikäsitysten avulla. Synteesirakenteen vastakkaiset komponentit antoivat lähtökohdan ja kosketuspinnan paikkakokemuksen analyysille. Jaoin paikkakokemuksen paikantunteen ja paikanmuiston käsitteisiin sekä ihmisen paikkasuhteeseen. Lopulta loin viisi ilmiöluokkaa, jotka perustuivat tulkintaani eksistenssitason teoriasta. Näiden luokkien sisällä tarkastelin paikkakokemusta.

Kuten aiemmin totesin, tutkimukseni osoittautui haastavaksi Kierkegaardin ajattelun syvyyden ja monitulkintaisuuden vuoksi. Uutta näkökulmaa etsivänä tutkimuksena pidän tutkimustani luotettavana, mutta näkökulman käsitteellinen hiominen vaatii uusia tutkimuksia. Kierkegaardin sanastosta löytyy useita käsitteitä, joita tarkastelemalla paikkakokemuksen tutkimiseen voisi saada erilaisia

vivahteita. Esimerkiksi sivuamani toiston ja hypyn käsitteet sekä vuoroviljelyn antama näkökulma esteettiseen paikkakokemukseen voisivat olla hyviä lähtökohtia tuleville tutkimuksille.

Käsitteiden lisäksi Kierkegaardin kirjoitukset tarjoavat myös aineistovaihtoehdon maantieteilijöille. Varsinkin hänen esteettiset teoksensa kuten *Toisto* (esim. 2001b) tai *In vino veritas* (esim. 1996) sisältävät tarttumapintoja aistillisen ympäristö- tai paikkakokemuksen tarkastelulle.

## 8.2 Tulosten yhteenveto

Lähdin tutkimuksessani liikkeelle kysymällä

*mitä annettavaa Kierkegaardin ihmiskäsitykseen liittyvällä eksistenssitason teoriolla on paikkakokemuksen tutkimiselle?*

Paikkakokemusta ei ole tarkasteltu Kierkegaardin teorian kautta humanistisessa maantieteessä. Siitä ei löydy jälkiä alan yleisteoksista, lehdistä tai artikkelijulkaisuista. Eksistenssi on kuitenkin paikkakokemuksen peruslähtökohta ja paikkakokemuksen analyysi eksistenssitason avulla tekee paikkakokemuksesta eritellymmän käsitteen kuin jos sitä lähestytään ainoastaan eksistenssin käsitettä eksistentialismin mukaisesti lähtökohtana pitäen. Eksistenssitason teoria antaa tilaa paikkakokemuksen tuntemisen ja muistamisen käsitteellistämisen perustalle, tietoisuudelle.

Eksistenssitasoja esittelin työssäni viisi nojautuen toisaalta Kierkegaardin (2001a) omaan jaotteluun sekä Liehun (1989) työn rakenteelliseen ratkaisuun, joka seuraa Kierkegaardia. Lopullinen jakoni muotoutui seuraavanlaiseksi: välitön esteettinen, harkitseva esteettinen, eettinen, yleisuskonnollinen ja kristillinen eksistenssitaso. Esteettinen eksistenssitaso jakautuu välittömään ja harkitsevaan esteettiseen tasoon, joiden ero on siinä, miten tietoinen ihminen on korkeamman eksistenssin mahdollisuudesta. Esteettisten tasojen ja eettisen tason välissä siirtymäkategoriassa on ironia ja eettisen ja yleisuskonnollisen tason välissä huumori. Yleisuskonnollisesta eksistenssistä siirrytään laadullisen hypyn kautta kristilliselle tasolle, tosin ainoastaan Absoluutin avulla. Eettinen eksistenssi on olemisena horjuvaa, koska ihmisen on siihen tullessaan pitänyt henkeänsä eli tulla esteettä tietoisemmaksi itseudeksi tulemisen tehtävästä. Vaihtoehtoina ovat taantumisen esteetiksi tai uskonnollisuuteen hyppääminen.

Paikkakokemuksen lähestyminen eksistenssitason teorian kautta johtaa helposti tarkastelemaan paikkakokemusta eksistenssitason poissulkevuuden näkökulmasta ja tuottamaan näin erilaisia paikan kokijatyyppejä. Kierkegaardin ajattelussa eri tasoilla eksistivät esimerkkitapaukset ovat kuitenkin tietyn tason kuvauksia, eivätkä psykologisia ihmistyyppiejä. Vaikka Kierkegaard onkin esittänyt monia erilaisia kuvauksia eksistenssitason paradigmatapauksista, etenkin esteeteistä, ikään kuin ne olisivat itsessään kuvauksia ihmisistä tässä maailmassa, on hänen tarkoituksenaan ennen kaikkea ollut kuvata sitä, minkälaisena tällaisen ihmisen toiminta ja motiivit sekä maailmankatsomus näyttäytyisi, kun siitä poistettaisiin kaikki se, mikä naamioi käyttäytymisen arkipäiväisyyden ja yleisen pukuun.

Lähestyin eksistenssitasoja pelkistämällä Kierkegaardin eksistenssitason ominaispiirteet välittömiksi esteettisiksi, harkitseviksi esteettisiksi, eettisiksi, yleisuskonnollisiksi ja kristillisiksi. Poimin piirteet Kierkegaard –tulkintoja apuna käyttäen tehtyäni katsauksen Kierkegaardin eksistenssitasojenteoriaan ja siinä esiintyviin paradigmatapauksiin. Kierkegaard itse yhdistää tietyt piirteet tiettyyn eksistenssitasoon, mutta käsittelee niitä hyvin monimutkaisesti, jopa ristiriitaisesti. Näiden piirteiden kautta tulkitin humanistisen maantieteen perinteeseen nojautuvaa paikkakokemuksen

käsitettä, jonka määrittelin rajaten sen etenkin eksistenssifilosofiseen humanistiseen maantieteeseen kuuluvaksi. En hylännyt fenomenologista otetta, koska se näyttäytyy myös Kierkegaardin teksteissä vaan pidän analyysiluokkani ilmiöluokkina erityisine ominaisuuksineen. En pitäytynyt käsittelemään pelkästään paikkakokemuksen käsitettä vaan myös siihen implikoituvia tilan, paikan ja maiseman sekä paikantunteen ja -muiston käsitteitä. Näiden avulla paikkakokemuksen tarkastelu on helpommin ymmärrettävää, koska ne luovat paikkakokemukselle kontekstin.

Toinen kysymykseni koski paikan ja paikkakokemuksen analyysia eksistenssitason teorian kautta.

*Minkälaisena paikkakokemus näyttäytyy välittömän ja harkitsevan esteettisen, eettisen, pateettisen eli yleisuskonnollisen sekä kristillisen eksistenssitason näkökulmasta tarkasteltuna?*

Paikkakokemus on siis kauttaaltaan eksistenssin lävistämä ja paikkakokemuksen erittely eksistenssitason mukaan on mielekästä jos tutkimuksessa tahdotaan edetä entistä jäsennellympään kokemuksen erittelyyn tietoisuuden näkökulmasta. Ihmisen synteesirakennetta voidaan pitää vanhanaikaisena käsityksenä ihmisenä olemisesta, mutta sen perustana oleva ajatus ihmisestä hengeksi tulevana tai siitä loitontuvana olentona, ykseytenä ja synteesinä, on sukua ajatukselle ruumiillisesta subjektista sekä siihen liittyvälle tietoisuuden suuntautumiselle intentionaalisesti. Kierkegaardilla eläväksi hengeksi tuleminen ei tarkoita ruumiittomuutta vaan kokonaiseksi ihmiseksi, itseudeksi tulemistä.

Kierkegaardin ihmiskäsityksen mukainen ihminen eksistoi eksistenssitasoilla: välittömällä, harkitsevalla esteettisellä, eettisellä, yleisuskonnollisella sekä kristillisellä. Jokaisella tasolla ihminen suhtautuu eri tavoin ihmisiksi tulemisen tehtäväänsä ja samalla maailmaan, jossa elää. Tarkastelin paikkakokemusta ihmisiksi tulemisen tehtävän osana, eksistentiaalisena kokemuksena, jossa ihmisen suhtautuminen ympäristöönsä kuuluu osana ihmisen kokonaisvaltaista olemassaoloa ja elämää. Seuraavassa tiivistän eri eksistenssitason paikkakokemusten pääpiirteet.

#### *Välitön esteettinen paikkakokemus*

Eksistenssitason näyttävät ihmisen suhteesta itseensä ja maailmaan omat erityiset piirteensä. Välittömällä esteettisellä tasolla ihminen on ulkokohtainen ja hetkessä elävä olento, jolle maailma järjestäytyy ennen kaikkea ruumiillisten tarpeiden täyttämisen kenttänä. Jokainen hetki on uuden nautinnon täyttäjän etsimistä, esteettisen kokemuksen saavuttamiseen pyrkivää suunnatonta kosketuksi tulemisen kaipuuta. Välitön paikkakokemus onkin syvällä artefaktuaalisessa maailmassa eksistointista. Kokemuksen välittömyys tulee ilmi kaiken luonnollisuutena ja tuon luonnollisuuden ihailuna nautinnontuojana.

Välitöntä paikkakokemusta luonnehtivia piirteitä ovat esireflektiivisyys, jolla viitataan ihmisen paikkakokemuksen aistimispuolen ylikorostumiseen. Välittömässä eksistenssissä ei ole etäisyyttä ympäristöönsä, vaan paikka ja yksilö ovat yhtä. Paikka määrittää yksilön olemista ja ihminen ei itse oikeastaan eksistoi vaan paikka eksistoi hänessä. Kun fyysinen kokemus paikasta heikkenee, heikkenee myös ihmisen tunne olemassaolosta.

Välittömän esteetin paikkakokemuksen ajallinen painotus on nykyhetkessä. Tämä hetki on ainoa mahdollinen hetki olla olemassa, koska välitön esteetti ei etäänny ympäristöstään, jotta voisi tarkastella ajallisesti eri hetkien paikkoja. Koska välittömässä eksistenssissä fyysinen ympäristö on yhtä ihmisen kanssa, on paikkakokemus myös ajallisesti sykäyksellinen, ihmisen suuntautuessa paikasta

toiseen. Välittömällä esteetillä ei ole olemassa kuin tämän hetkinen paikka, mutta kun välitön ihminen tulkitsee kokemuksensa hiipuvan, hän tarrautuu toiseen paikkaan.

### *Harkitseva esteettinen paikkakokemus*

Harkitseva eli reflektiivinen paikkakokemus on heränneen tietoisuuden paikkakokemus. Ihminen siis kykenee jo ottamaan etäisyyttä ympäristöönsä ja suhtautumaan siihen reflektiivisesti. Hän näkee ympäristönsä omien tarpeidensa täyttäjänä. Tällainen suhde paikkaan muotoutuu narsistiseksi. Harkitsevan esteetin huomio ei siis kiinnity enää itsensä eläväksi kokemisen kokemuksen ylläpitämiseen vaan se kiinnittyy ympäristön luomiin aistillisiin variaatioihin, jotka ovat mahdollisia nautinnon lähteitä.

Harkitseva esteettinen paikkakokemus liittyy ajallisesti menneeseen ja tulevaisuuteen. Kun välittömän esteetin paikkakokemus on fyysisessä kiinni pitäytymistä, on harkitsevan esteetin paikkakokemus pyrkimystä pitäytyä erossa fyysisestä, koska fyysinen kokemus tuottaa viimeistään päättävään pettymyksen. Menneen muistelu ja tulevaisuuden suunnittelu on harkitsevan esteetin eksistenssin perusta. Mennyt ei tuota pettymystä ja tulevaisuus on täynnä uusia mahdollisuuksia. Harkitseva esteetti elää fantasioiden paikoissa, jotka ovat aina jossakin muualla.

Aika ja paikka ovat harkitsevassa eksistenssissä jatkumoitte, joita harkitseva esteetti pitää yllä vuoroviljelyn metodilla. Muistot paikoista antavat tämän hetken kokemuksen olemassaolosta. Harkitseva esteetti ei reflektiivisyydestään huolimatta arvioi omia arvostuksiaan tai niitä merkityksiä, joita hän on antanut ympäristölleen. Kun välitön esteetti on paikalle alisteinen yksilö, on harkitseva esteetti paikkaa alistava ja hyväksikäyttävä yksilö. Paikka on hänelle väline nautinnon kokemiseen.

### *Eettinen paikkakokemus*

Eettinen paikkakokemus on toiminnallisuuden kautta muodostuva kokemus maailmasta. Kun harkitseva esteetti pyrkii oman erillisen itseytensä vahvistamiseen paikan kustannuksella, reflektoi eettinen ihminen niitä arvoja ja merkityksiä, joilla hän itse arvottaa ympäristöään. Arvottamisen apuna toimivat yleisen tradition symbolit. Paikkakokemus onkin eettisellä tasolla jatkuvuutta menneisyydestä nykyisyyden kautta tulevaan. Tämä ajallinen jatkuvuus on eettisessä eksistenssissä tradition sisäistämistä ja vastuun heräämistä. Ihminen kantaa huolta ja vastuuntaakkaa niistä merkityksistä, joita ympäristölle on annettu, ja toimii traditioon pohjautuvien ihanteidensa mukaisesti.

Eettinen eksistenssi suuntautuu fyysiseen todellisuuteen ja pitää sitä merkityksellisenä ihmisen olemassaolon kannalta. Samalla hän kuitenkin korostaa aistien ulottumattomissa olevaa todellisuutta, joka viittaa traditioon ja sieltä perittyihin symboleihin ja rituaaleihin. Paikkakokemuksessa eettinen eksistenssi liittää nuo symbolit paikkaan ja tulkitsee sitä niiden mukaisesti. Eetikko ei kuitenkaan kyseenalaista omaa toimintaansa tai traditiota vaan on vasta sillä tietoisuuden tasolla, millä ne voidaan huomata.

### *Yleisuskonnollinen paikkakokemus*

Yleisuskonnollista paikkakokemusta luonnehtii paikan ja sen aistillisen kokemisen mitätöiminen. Yleisuskonnollisuus on kääntynyt eettisen painottamasta yleisestä eli traditiosta pois subjektiivisuuteen ja yleisuskonnollista eksistenssiä luonnehtivatkin ajallisina määreinä nykyisyys, tulevaisuus ja ikuisuus. Yleisuskonnollinen suhde paikkaan on sisäisyyteen painottunut. Fyysinen paikka näyttäytyy, jossakin kaukana tämän hetken ihmisen ja ikuisuuden kohdatessa toisensa. Tässä tilanteessa

ihminen huomaa tradition ja rituaalien turhuuden, koska hän kantaa vastuuta toimistaan yksin. Yleisuskonnollista paikkakokemusta luonnehtii alituinen väärässä oleminen absoluutin edessä.

Yleisuskonnollisuuden tasolla ihminen siis reflektoi omaa paikan arvottamistoimintaansa suhteessa itseensä ja absoluuttiin. Paikkakokemusta voisi tällöin kuvata katoavaksi, koska vaikuttaa siltä kuin ihmisen ja paikan suhde katoaisi. Menneisyyden paikkoja ei ole, koska ne on mitätöity yhdessä tämän hetken paikantunteen kanssa. Ihminen on yksin absoluutin edessä, jonka kohtaaminen täyttää koko yksilön maailman. Tässä ihmisen tietoisuus havahtuu huomaamaan oman paikkansa suhteessa itseensä ja absoluuttiin, mutta etäisyys ympäröivään todellisuuteen on kasvanut äärimmilleen.

### *Kristillinen paikkakokemus*

Kristillisessä paikkakokemuksessa ihminen on saavuttanut rauhasuhteen itsensä ja ympäristön välille. Tätä suhdetta pitää yllä Absoluutti, jonka kohtaamisen ja kosketuksen kautta ihmisen synteesi on asettunut paikoilleen. Kristillinen paikkakokemus on sekä fyysiseen että henkiseen eli ulkoiseen ja sisäiseen suuntaava. Ihmisen tietoisuus on tasapainossa itsensä ja ympäristönsä kanssa. Hän voisi viettää koko elämänsä samassa paikassa, koska ei ole kiinni siinä, mutta ei myöskään joudu enää mitätöimään suhdettaan tuohon paikkaan.

Kristillinen paikkakokemus liittyy uskonnollisten eksistenssitason välillä tehtävään hyppyyn ja samassa tapahtuvaan silmänräpäykseen. Hyppy on ajallisen ja ikuisen kohtaamista kohti pyrkimistä ilman halua erota fyysisestä. Tietoisuus on kasvanut siihen pisteeseen, jossa käsillä oleva todellisuus on yhtä aikaa olemassa ihmisen tietoisuudessa tuntemattoman ja fantasianomaisen kanssa.

### *Kokonaiskuvaus eksistenssitason kautta tarkastellusta paikkakokemuksesta*

Eksistentiaalinen paikkakokemus liittyy siis tietoisuuden kasvuun. Ihminen on paikkakokemuksessa aina suhteessa ympäristöönsä ja ruumiillisena olentona läsnä paikassa, joka tuntuu hänen aistien ja tulkintojensa kautta joltakin. Välittömästi eksistenssistä aina kristilliseen eksistenssiin ihmisen suhde paikkaan sekä eksistentiaalinen etäisyys paikasta kertovat sen, millä eksistenssitason paikkaa koetaan.

Etäisyyden kasvu ympäristöön kertoo ympäristön ja subjektin erottamisesta. Etäisyyden käsite liittyy reflektiivisyyden kasvuun. Paikan reflektointi viittaa aistittuun ja esteettisesti koettuun ympäristöön, jota ihminen subjektiivisesti arvottaa. Välittömästi reflektointia ei ole vaan reflektointi on aina etäisyydestä käsin tapahtuvaa. Tämän vuoksi välittömän esteetin paikkakokemus ei ole täysin välittömän. Aluksi reflektio tapahtuu ihmisen subjektiivisuuden aktiivisuudesta, ja kohdistuu paikkaan fyysisenä, ihmisen olemassaoloa tukevana ilmiönä. Kun ihminen aiemmin vain toimi paikassa, on hän nyt etäisyyden päässä siitä. Kysymys on siis spatiaalisesta transsendenssistä, joka tässä merkityksessään suuntautuu menneisyyteen. (Karjalainen 1987: 21).

Paikassa toimimisen reflektointi on taas tuon arvottamisen ja arvottamistradition reflektointia, jolloin ihminen luo suhteen paitsi paikkaan, myös sosiaalisiin, jaettuihin paikan merkityksiin. Toiminnan reflektoinnissa ihminen kiinnittää huomionsa toiminnan jälkeisiin ympäristönsä ja pyrkii sovitamaan itsensä ja ulkoisen todellisuuden toisiinsa harmoniseksi kokonaisuudeksi.

Arvottamistraditiota seuraamalla subjekti joutuu toteamaan oman sisäisyytensä ja tuon tradition välisen ristiriidan yhteensovittamattomuuden. Vaikka hän nyt käyttäisi arvottamisen perustana tradition antamia merkityksiä, muuttuu hänen arvottamisensa kohde ristiriidan havaitessaan tuoksi

traditioksi ja hänen omaksi toiminnakseen. Kun hän ottaa etäisyyttä toimintaansa eli reflektoi omaa toimintaansa, hän joutuu kokemaan yksinäisyyttä, äärimmäistä subjektiivisuutta.

Spatiaalinen projektiivinen transsendenssi tarkoittaa tämän hetken muihin paikkoihin tai tulevaisuuteen liitettyjä kokemuksia (Karjalainen 1987: 21). Tradition hylkäämisessä ihminen kääntyy eksistenssissään tulevaisuuteen. Koska eksistenssi suuntaa eteenpäin ja tulevaan, on ihmisen subjektiivisuus kasvamassa suureksi projektiivisessa transsendenssissa. Mahdollisuudet jäävät taakse, kun ihminen suunnistaa kohti sellaisia tietoisuuden tasoja, joita aikaisempi, narsistisen paikkasuhteen omaava ihminen ei osannut edes kuvitella.

Äärimmäisessä subjektiivisuudessa subjektin paikka järkkyy ja paikkakokemus katoaa hetkeksi. Tuon hetken aikana ihmisen suhde todellisuuteen muuttuu. Kokemus lähtee nyt ihmisen sisältä, eksistenssistä käsin. Nyt paikka ja ihminen ovat sopusoinnussa keskenään, eivät liian kaukana toisistaan eivätkä liian lähellä toisiaan. Ihmisen suhde paikkaan on hyväksyvä ja vastavuoroinen. Paikka ja ihminen ovat tasavertaisessa yhteydessä toisiinsa. Ihminen ei siis enää alista paikkaa.

### 8.3 Kritiikkiä ja etenemisen pohdintaa

Paikkakokemuksen tutkiminen Kierkegaardin eksistenssitason teorian kautta on haastava tehtävä. Ensimmäinen ongelma on jo edellä mainittu Kierkegaardin monitulkintaisuus, joka liittyy eksistenssiajattelun kehitykseen hänen teostensa mukana. Toinen ongelma liittyy Kierkegaardin epätieteelliseen, kaunokirjalliseen ja elämänfilosofiseen asioiden käsittelyyn, johon liittyvät hänen tapansa kirjoittaa pseudonyymillä ja esimerkiksi Hegelin filosofiaa ironisoiden.

Tämän päivän näkökulmasta ongelmia tuottaa myös Kierkegaardin vahva kristillinen ja Hegelin filosofiaan kiinnittyvä näkökulma, joka tulee esiin niissä teoksissa, joissa hän muotoilee eksistenssitason teoriaa, tärkeimpänä mainittakoon *Päätävä epätieteellinen jälkikirjoitus*. Kristillisyys ja yleisuskonnollisuus eroavat toisistaan merkittävästi, koska kristillinen eksistenssi on ihmisen päämäärä ja se toteutuu vain Absoluutin eli Jumalan lävistäessä ajan ja ihmisyyden. Paikkakokemuksen kannalta kristillisyyden huomioimisen ongelma on kristillisen eksistenssin saavuttamisen teologinen dogmaattisuus. Kun yleisuskonnollisuus saavutettiin vielä ihmisen oman toiminnan seurauksena, voidaan kristillinen eksistenssi saavuttaa ainoastaan Jumalan väliintulolla.

Kierkegaardin käsitteellinen kenttä on kuitenkin eksistenssitason teoriaa ja siinä esittelemiäni käsitteitä laajempi. Muun muassa toiston käsite on mahdollinen kierkegaardilainen näkökulma lähestyä paikkakokemusta. Toisto liittyy paikanmuiston ja -tunteen käsitteisiin. Toistossa muisto paikasta on käsitteen empiirinen sisältö, ja käytännön toistossa paikantunne tulkitsee toiston mahdollisuutta. Eksistentiaalisesti toiston kautta ihminen valitsee oman itseytensä, joka hetki uudelleen samalla realisoiden välttämättömyyden ja mahdollisuuden synteisiin vapauden. Toisto on eteenpäin muistamista eli menneen siirtämistä tulevaisuuteen uudestaan valittavaksi.

Toiston kautta eletyt paikkakokemukset liittyvät paikantunteen käsitteeseen liittämäni paikkaan kiinnittymiseen. Toistettuna paikkakokemus syvenee syventymistään. Toisto voisi toimia näkökulmana pinnalliseen ja heikkoon paikkaan kiinnittymiseen. Toistolla olisi mielestäni annettavaa muun muassa kodintunnon tutkimiselle ja erityisesti sen syvyyden määrittämiselle.

Kierkegaardin tieteenkritiikki ja subjektiivisuuden painotukset ovat humanistisen maantieteen eksistentiaalisen suuntauksen kanssa yhteisiä piirteitä. Kierkegaardin näkökulma eksistenssiin liittyy humanismiin, joka taas käsittelee ihmistä maailmassa sekä ihmisten maailmaa. Kierkegaardin ek-

sistenssitason teoria on taas yksi vaihtoehto eritellä kokemuksellisia käsitteitä, kuten tässä tutkimuksessa olen tehnyt, mutta se on nimenomaan vain yksi vaihtoehto. Se ei perusasetelmaltaan ole uusi tapa tarkastella kokemusta vaan se toistaa dualistisia vastakohtapareja, kuten subjekti-objekti. Erityinen piirre teoriassa on se, että siinä esiintyvät vastakohtaparit liittyvät samaan yksilölliseen kokemukseen, samanaikaisesti läsnä olevina.

## Lähteet

- Bergson, Henry 1963. Henkinen tarmo. WSOY, Porvoo.
- Brown, Richard 1977. The emergence of existential thought: Philosophical perspectives on positivist and humanist forms of social theory. s. 77-100 teoksessa Jack D. Douglas & John M. Johnson (ed.) 1977. *Existential Sociology*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Buber, Martin 1957. Distance and relation. s. 97–104. *Psychiatry* 20:1 (May 1957).
- Buttimer, Anne 1978. Charism and context: The challenge of *La Géographie Humaine*. s. 58–76 teoksessa David Ley & Marwyn S. Samuels (ed.) 1978. *Humanistic Geography: Prospects and Problems*. Croon Helm Ltd, London.
- Buttimer, Anne 1990. Geography, humanism and global concern. s. 1-33. *Annals of the Association of American geographers* 80:1. Blackwell Publishers, Oxford.
- Cameron, Angus 2006. Geographies of welfare and exclusion: social inclusion and exception. s. 396–404. *Progress in Human Geography* 30:3. Edward Arnold Publishers Ltd.
- Camus, Albert 1971. Absurdi järkeily. (Osa alkuperäisestä teoksesta *Le Mythe de Sisyphe*, 1942) Teoksessa *Kapinoiva ihminen: Esseitä ja katkelmia*. Suom. Maija Lehtonen & Ulla-Kaarina Jokinen. Otava, Helsinki.
- Casey, Edward S. 2001. Between geography and philosophy: What does it mean to be in the place-world? s. 683-693. *Annals of the Association of American geographers* 91:4. Blackwell Publishers, Oxford.
- Cloke, Paul; Philo, Chris & Sadler, David 1991. *Approaching Human Geography: An Introduction to Contemporary Theoretical Debates*. The Guilford Press, New York.
- Collins, James 1983. *The Mind of Kierkegaard*. Princeton University Press, Princeton.
- Copleston, Frederik 1985. *A History of Philosophy Vol. VII*. Doubleday, Garden City.
- Dardel, Eric 1990. *L’homme et la terre: Nature de la réalité géographique*. (Orig. 1952) C.T.H.S., Paris.
- Davidson, Joyce 2003. *Phobic Geographies: The Phenomenology and Spatiality of Identity*. Ashgate Publishing Ltd, England.
- Dunning, Stephen N. 1985. *Kierkegaard’s Dialectic of Inwardness: A Structural Analysis of the Theory of Stages*. Princeton University Press, Princeton N.J.
- Entrikin, Nicholas 1976. Contemporary humanism in geography. s. 615-632. *Annals of the Association of American geographers* 66:4. Blackwell Publishers, Oxford.



- Friis Johansen, Karsten 1999. A History of Ancient Philosophy: From the Beginnings to St. Augustine. (*Den Europaesiske Filosofis Historie: Antikken, 1991*). Translated by Rosenmeier, Henrik. (English translation first published 1998) Routledge, Florence KY.
- Gregory, Derek 1979. Ideology, Science and Human geography. (First published 1978). Hutchinson & co. Ltd, London.
- Gregory, Derek 1981a. Existentialism. s. 110-111 teoksessa Ronald J. Johnston (ed.) 1981. The Dictionary of Human Geography. Blackwell, Oxford.
- Gregory, Derek 1981b. Humanist(ic) geography. s. 155-156 teoksessa Ronald J. Johnston (ed.) 1981. The Dictionary of Human Geography. Blackwell, Oxford.
- Gregory, Derek 1981c. Phenomenology. s. 252-254 teoksessa Ronald J. Johnston (ed.) 1981. The Dictionary of Human Geography. Blackwell, Oxford.
- Grene, M. 1959. Introduction to Existentialism. University of Chicago Press, Chicago.
- Guelke, Leonard 1974. An idealist alternative in human geography. s. 193-202. Annals of the Association of American geographers. 61:2. Blackwell Publishers, Oxford.
- Hannay, Alistair 1982. Kierkegaard. In serie The Arguments of the Philosophers. Ted Honderich (ed.). Routledge & Kegan Paul, London.
- Harris, Cole 1978. The historical mind and the practice of geography. s. 123-137 teoksessa David Ley & Marwyn S. Samuels (ed.) 1978. Humanistic Geography: Prospects and Problems. Croom Helm Ltd, London.
- Heidegger, Martin 2000. Oleminen ja aika. (*Sein und Zeit, 1926*). Suom. Reijo Kupiainen Vastapaino, Tampere.
- Häkli, Jouni 1999. Meta hodos: Johdatus ihmismaantieteeseen. Vastapaino, Tampere.
- Jackson, Peter 1981. Phenomenology and social geography. s. 299-305. Area 13 (1981).
- Jackson, Peter & Smith, Susan J. 1984. Exploring Social Geography. Allen & Unwin, London.
- Jaspers, Karl 2005. Johdatus filosofiaan. (*Einführung in die Philosophie, 1953*). Suom. Sinikka Kallio. (Ensimmäinen suomenkielinen painos 1970). Otava, Keuruu.
- Johnston, Ronald J. 1983. Philosophy and Human Geography: An Introduction to Contemporary Approaches. Edward Arnold, London.
- Johnston, Ronald J. 1986. On Human Geography. Blackwell, Oxford.
- Juntunen, Matti 1982. Aikamme filosofisia suuntauksia. s. 117-152 teoksessa Reijo Wilenius, Peltervo Oksala, Lauri Mehtonen & Matti Juntunen (toim.) 1982. Johdatus filosofiseen ajatteluun. Gummerus, Jyväskylä.

- Kallio, Minka 1993. Siirtolaisuus paikkakokemuksena: Tutkimuksen mahdollisuuksia ja rajoja. s. 57-72 teoksessa Pauli Tapani Karjalainen (toim.) 1993. Maantieteen maisemissa: Aiheita kulttuurimaantieteen alalta. Joensuun yliopisto, Kulttuuri- ja suunnittelumaantiede. Tiedonantoja 25: 1993. Joensuun yliopiston monistuskeskus, Joensuu.
- Kanninen, Vesa 1993. Maiseman lukeminen: kartografia, valokuvaus ja kirjallisuus mielikuvien muokkaajina s. 19–28 teoksessa Pauli Tapani Karjalainen (toim.) 1993. Maantieteen maisemissa: Aiheita kulttuurimaantieteen alalta. Joensuun yliopisto, Kulttuuri- ja suunnittelumaantiede. Tiedonantoja 25: 1993. Joensuun yliopiston monistuskeskus, Joensuu.
- Karjalainen, Pauli Tapani 1986. Geodiversity as A Lived World: On the Geography of Existence. Joensuun yliopiston yhteiskuntatieteellisiä julkaisuja 7. Joensuun yliopistopaino, Joensuu.
- Karjalainen, Pauli Tapani 1987. Ympäristön eletty mieli. Tiedonantoja 2/1987. Joensuun yliopiston monistuskeskus, Joensuu.
- Karjalainen, Pauli Tapani 1993. House, home and the place of dwelling. s. 65-74. Scandinavian Housing & Planning Research 10/1993.
- Karjalainen, Pauli Tapani 1997a. Aika, paikka ja muistin maantiede. s. 227-241 teoksessa Tuukka Haarni, Marko Karvinen, Hille Koskela & Sirpa Tani (toim.) 1997. Tila, paikka ja maisema: Tutkimusretkiä uuteen maantieteeseen. Vastapaino, Tampere.
- Karjalainen, Pauli Tapani 1997b. Maailman paikoista paikan maailmoin: Kokemisen geografiaa. s. 41–46. Tiedepolitiikka 4/1997.
- Karjalainen, Pauli Tapani 1997c. The significance of place: An introduction. s. 9-12 teoksessa Pauli Tapani Karjalainen & Pauline von Bonsdorff (ed.) 1997. Proceedings I: Place and Embodiment. XIII International Congress of Aesthetics (August 1-5 1995). Gummerus, Saarijärvi.
- Kaufmann, Walter 1970. Existentialism from Dostoevsky to Sartre. The World Publishing Company, Cleveland.
- Koskela, Hille 1994. "Tila on kuin tuhat lävistävää silmää": Ajatuksia tilakäsityksistä, kaupunkipeiloista ja tilan kokemisesta. s. 22–33. Naistutkimus 4/1994. Suomen naistutkimuksen seura, Helsinki.
- Koskinen, Lennart 1980. Tid och evighet hos Sören Kierkegaard: En studie i Kierkegaards livsåskådning. Nr 2 i serien Livsåskådningsforskning. Doxa AB, Lund.
- Lefebvre, Henri 1998. The production of space. (*La production de l'espace, 1974*). Translated by Donald Nicholson-Smith. (English translation first published 1991). Blackwell, Oxford.
- Lehtinen, Torsti 2000. Søren Kierkegaard: Intohimon, ahdistuksen ja huumorin filosofi. (1. painos 1990) Kirjapaja Oy, Helsinki.
- Lehtinen, Torsti 2002. Eksistentiaalisuus: Vapauden filosofia. Kirjapaja Oy, Helsinki.

- Ley, David & Samuels, Marwyn S. 1978. Introduction: Contexts of Modern Humanism in Geography. s. 1-21 teoksessa David Ley & Marwyn S. Samuels (ed.) 1978. Humanistic geography: Prospects and problems. Croom Helm Ltd, London.
- Liehu, Heidi 1989. Søren Kierkegaardin teoria ihmisen eksistenssitasoista. Helsingin yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja 2/1989. Yliopistopaino, Helsinki.
- Liehu, Heidi 1990. Søren Kierkegaard's Theory of Stages and its Relation to Hegel. Acta Philosophica Fennica vol. 47 (1990). Societas Philosophica Fennica, Helsinki.
- Mackey, Louis 1972. Kierkegaard: A Kind of Poet. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Macquarrie, John 1972. Existentialism. Hutchinson, London.
- Malantschuk, Gregor 1974. Kierkegaard's Thought. Edited and translated by Hong, Howard V. & Hong, Edna H.. Princeton University Press, Princeton.
- Malpas, J.E. 1999. Place and Experience: A Philosophical Topography. Cambridge University Press, Port Chester NY.
- Marcus Aurelius 2004. Itselleni: Keisarin mietteitä elämästä. (*Ta eis heauton*) Suom. Ahonen, Marke. Basam books, Helsinki.
- Natanson, Maurice 1962. Literature, Philosophy and the Social Sciences: Essays in Existentialism and Phenomenology. Martinus Nijhoff, The Hague.
- Nissinen, Martti 2003. Vanha testamentti. s. 13-143 teoksessa Kari Kuula, Martti Nissinen & Wille Riekkinen 2003. Johdatus Raamattuun. Kirjapaja: Theologia Biblica, Helsinki.
- Norberg-Schulz, C. 1984. Genius Loci: Towards a Phenomenology of Architecture. Rizzoli, New York.
- Partanen, Heikki 1997. Filosofian historia. Otava, Keuruu.
- Pennanen, Kaisa 1997. Ihminen ja maa: Eric Dardelin maantieteestä. Joensuun yliopisto, maantieteen laitoksen julkaisuja 2: 1997. Joensuun yliopistopaino, Joensuu.
- Platon 1978. Menon. s. 107–148 teoksessa Holger Thesleff, Tuomas Anhava, Jaakko Hintikka & Marja Itkonen-Kaila (toim.) 1978. Platon: Teokset II. Suom. Marianna Tyni. Kustannus Oy Otava, Helsinki.
- Pyhä Raamattu 2001. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. (4. painos). Suomen Piipliaseura. Länsi-Savo Oy, Mikkeli.
- Raivo, Petri 1997. Kulttuurimaisema: Alue, näkymä vai tapa nähdä. s. 193-209 teoksessa Tuukka Haarni, Marko Karvinen, Hille Koskela & Sirpa Tani (toim.) 1997. Tila, paikka ja maisema: Tutkimusretkiä uuteen maantieteeseen. Vastapaino, Tampere.
- Rée, Jonathan & Chamberlain, Jane 1998. Introduction. s. 1-8 teoksessa Jonathan Rée & Jane Chamberlain (Ed.) 1998. Kierkegaard: A Critical Reader. Blackwell Publishers, Oxford.

- Relph, Edward 1976. *Place and Placelessness*. Pion, London.
- Relph, Edward 1996. *Place*. s. 906-922 teoksessa Ian Douglas, Richard Huggett & Mike Robinson (eds.) 1996. *Companion Encyclopedia of Geography: The Environment and Humankind*. Routledge, London.
- Riikonen, Heikki 1997. Aluetietoisuuden sisältö paikallisyhteisössä: Sukupolvet ja muistinvaraiset alueet. s. 179-189 teoksessa Tuukka Haarni, Marko Karvinen, Hille Koskela & Sirpa Tani (toim.) 1997. *Tila, paikka ja maisema: Tutkimusretkiä uuteen maantieteeseen*. Vastapaino, Tampere.
- Saarinen, Esa 2002. Fenomenologia ja eksistentialismi. s. 215-260 teoksessa Niiniluoto, Ilkka & Saarinen, Esa (toim.) 2002. *Nykyajan filosofia*. WSOY, Helsinki.
- Saarinen, Esa 2007. *Länsimaisen filosofian historia huipulta huipulle, Sokrateesta Marxiin*. (Julkaistu ensimmäisen kerran 1985). WSOY, Helsinki.
- Samuels, Marwyn S. 1978. *Existentialism and Human Geography*. s. 22-40. Teoksessa David Ley & Marwyn S. Samuels (ed.) 1978. *Humanistic geography: Prospects and problems*. Croom Helm Ltd, London.
- Samuels, Marwyn S. 1981. *An existential geography*. s. 115-133 teoksessa M.E. Harvey & B.P. Holly (eds.) 1981. *Themes in Geographic Thought*. Croom Helm, Beckenham.
- Sartre, Jean-Paul 1970. *Existentialism is a humanism*. s. 287-311 teoksessa Walter Kaufmann (ed.) 1970. *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. The World Publishing Company, Cleveland.
- Sartre Jean-Paul 1976. *Mitä kirjallisuus on?*. (*Qu'est-ce que la littérature?*, 1948) Suom. Pirkko Peltonen ja Helvi Nurminen. Helsinki, Otava.
- Sartre, Jean-Paul 1977. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. (*L'Être et le Néant*, 1943). Translated by Hazel E. Barnes & "Introduction" by Mary Warnock. (English translation first published 1958). Methuen & Co. Ltd: London.
- Sauer, Carl O. 1925. *The morphology of landscape*. s.19-54. University of California Publications in Geography 2:2.
- Schiller, F.C.S. 1907. *Studies in Humanism*. London, Macmillan.
- Schutz, Alfred 1972. *The Phenomenology of the Social World*. Translated by G. Walsh & F. Lehnert. (First German edition published 1932). Heinemann, London.
- Spiegelberg, Herbert 1960. *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, Vol. 1. Martinus Nijhoff, Hague.
- Spiegelberg, Herbert 1975. *Doing Phenomenology: Essays on and in Phenomenology*. Martinus Nijhoff, Hague.

- Stenros, Anne 1997. The phenomenology of place: Three readings of genius loci. s. 17-24 teoksessa Pauli Tapani Karjalainen & Pauline von Bonsdorff (ed.) 1997. Proceedings I: Place and Embodiment. XIII International Congress of Aesthetics (August 1-5 1995). Gummerus, Saarijärvi.
- Sui, Daniel Z. 2004. GIS, cartography, and the “third culture”: Geographic imaginations in the computer age. s. 62–72 *The Professional Geographer* 56:1. Blackwell Publishing, Oxford.
- Tani, Sirpa 1997. Maantiede ja kuvien todellisuudet. s. 211-226 teoksessa Tuukka Haarni, Marko Karvinen, Hille Koskela & Sirpa Tani (toim.) 1997. Tila, paikka ja maisema: Tutkimusretkiä uuteen maantieteeseen. Vastapaino, Tampere.
- Taylor, Mark C. 1975. *Kierkegaard’s Pseudonymous Authorship: a Study of Time and the Self*. Princeton University Press, Princeton.
- Taylor, Mark C. 1980. *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*. University of California Press, London.
- Thielst, Peter 1999. Elämä ymmärretään taaksepäin, mutta se täytyy elää eteenpäin: Kertomus Søren Kierkegaardista. (*Livet forstås baglaens, men må leves forlaens: Historien om Søren Kierkegaard, 1994*). Suom. Torsti Lehtinen. WSOY, Helsinki-Porvoo-Juva.
- Tuan, Yi-Fu 1974. *Topophilia: A study of environmental perception, attitudes and values*. Prentice-Hall inc. Englewood Cliffs, New Jersey.
- Tuan, Yi-Fu 1975. Images and Mental Maps. s. 205-213. *Annals of the Association of American Geographers* 65:2.
- Tuan, Yi-Fu 1976. Humanistic Geography. s. 266-276. *Annals of the Association of American Geographers* 66:2.
- Tuan, Yi-Fu 1989. Surface Phenomenon and Aesthetic Experience. s. 233-241. *Annals of the Association of American Geographers* 79:2.
- Tuan, Yi-Fu 2001. *Space and Place: Perspective of Experience*. 8. painos. (First published 1977) The University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Tuomi, Jouni & Sarajärvi, Anneli 2003. *Laadullinen tutkimus ja sisällönanalyysi*. Tammi, Helsinki.
- Ukkola, Helge 1961. Eksistoiiva ihminen: Ihmisen ongelma Kierkegaardin ajattelussa. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja LXXI, Helsinki.
- Ukkola, Helge 1978. Ajatus, usko ja historia II. Teologisen tutkimusseuran julkaisuja n:o 7. Helsinki.
- Vainio, Olli-Pekka 2004. *Ihmiseksi tuleminen: Søren Kierkegaardin teologia*. Kirjapaja Oy, Helsinki.

- Vico, Giambattista 1988. The New Science of Giambattista Vico. (*Principj di Scienza Nuova, 1725*) translated by Thomas G. Bergin and Max H. Fixch. Cornell University Press, Ithica.
- Värri, Veli-Matti 1997. Hyvä kasvatust – kasvatust hyvään: Dialogisen kasvatuksen filosofinen tarkastelu erityisesti vanhemmuuden näkökulmasta. Tampere University Press, Tampere.
- Walter, E. 1988. Placeways. University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Warnock, Mary 1970. Existentialism. Oxford University Press, London.
- Wollan, Gjermund 2003. Heidegger’s philosophy of space and place. s. 31–39. Norsk Geografisk Tidsskrift – Norwegian Journal of Geography 57/2003. Taylor & Francis.
- Wright, John K. 1947. Terrae incognitae: The place of the imagination in geography. s. 1-15. Annals of the Association of American Geographers 37:1. Blackwell Publishers, Oxford.

### **Kierkegaard –lähteet<sup>1</sup>**

- Kierkegaard, Søren 1924. Kuolemansairaus. (*Sygdommen til Døden: En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse af Anti-Climacus, 1849*). Suom. J. Hollo. WSOY, Porvoo.
- Kierkegaard, Søren 1962. The Point of View for my Work as an Author. (*Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed: En ligefrem Meddelelse, Rapport til Historien, 1859*). Translated by Lowrie, Walter. (English translation first published 1939). Harper and Row, New York.
- Kierkegaard, Søren 1964. Ahdistus. (*Begrebet Angest: En simpel psykologisk-paaapegende Overveielse i Retning af det dogmatiske af Virgilius Haufniensis, 1844*). Suom. Eila & Johan Weckroth. Gummerus Oy, Jyväskylä.
- Kierkegaard, Søren 1971. Either/Or, Vol. I. (*Enten-Eller I-II: Et Livs-Fragment udgivet af Victor Eremita, 1843*). Translated by David F. Swenson & Lilian Marwin Swenson with Revisions and a Foreword by Howard A. Johnson. Princeton University Press, Princeton.
- Kierkegaard, Søren 1974. Either/Or, Vol. II. (*Enten-Eller I-II: Et Livs-Fragment udgivet af Victor Eremita, 1843*). Translated by Walter Lowrie with Revisions and a Foreword by Howard A. Johnson. Princeton University Press, Princeton.
- Kierkegaard, Søren 1988. Välisoittoja. (*Diapsalmata af Victor Eremita, 1843*). Suom. Torsti Lehtinen. Kirjapaja, Helsinki.
- Kierkegaard, Søren 1996. In vino veritas. (*In vino veritas af Victor Eremita, 1845*). Suom. Torsti Lehtinen. WSOY, Helsinki.
- Kierkegaard, Søren 2001a. Päätävä epätieteellinen jälkikirjoitus Filosofisiin muruihin. (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler: Mimisk-pathetisk-dialektisk*

---

<sup>1</sup> Käännetyistä teosten nimistä olen jättänyt luettelon selvyden ja luettavuuden vuoksi pois Kierkegaardin alaotsikot.

*Sammenskrift, Existentielt Indlæg, af Johannes Climacus, 1846*). (4. suomenkielinen painos) Suom. Torsti Lehtinen. WSOY, Helsinki.

Kierkegaard, Søren 2001b. Toisto. (*Gjentagelsen: Et Forsøg i den experimenterende Psychologi af Constantin Constantius, 1843*). Suom. Olli Mäkinen. Atena Kustannus Oy, Jyväskylä.

Kierkegaard, Søren 2001c. Pelko ja vavistus. (*Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik af Johannes de Silentio, 1843*). Suom. Torsti Lehtinen. WSOY, Helsinki.

Kierkegaard, Søren 2004. Filosofisia muruja. (*Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi af Johannes Climacus, 1844*). Suom. Janne Kylliäinen. Summa, Helsinki.

## LIITE 1.

### **Kierkegaardin elämänvaiheita: Haarukasta ”liekeissä taivutetuksi miekaksi”<sup>1</sup>**

Søren Aabye Kierkegaard viittaa syntymäajankohtaansa 5. toukokuuta 1813 hieman ironisoiden, että samana vuonna niin moni muu arvoton seteli laskettiin liikkeelle. Tanskassa oli Kierkegaardin syntyessä kriisi ja levoton ilmapiiri johtuen Kielin rauhan seurauksena taantuneesta taloudellisesta tilanteesta johtuen. Valtionpankki oli tehnyt vararikon ja petokset ja keinottelu olivat tavallisia ilmiöitä. Inflaatio oli raju.

#### *Kotikasvatus ja isän perintö*

Sørenin isä, kauppias Michael Pedersen Kierkegaard oli sijoittanut varansa kuninkaallisiin obligatioihin ja välttynyt näin talouskriisiltä, joka oli koittanut Tanskan kärsittyä tappion Napoleonin liittolaisena. Omaisuutta Kierkegaardin perheellä oli niin paljon, että Søren kykeni loppuelämänsä viettämään ajattelun ja kirjoittamisen parissa. (Lehtinen 2002: 87; Ukkola 1978: 97–98.)

Huoletonta sanan syvällisessä merkityksessä Kierkegaardin elämä ei ollut, koska isän raskas melankolinen uskonnollisuus oli tarttunut myös Søreniin, joka uskoi sukunsa yllä olevan kirouksen syyksi useiden sisarustensa aikaiseen kuolemaan. Michael Kierkegaard oli nuoruudessaan paimeudessa ollessaan kironnut Jumalaa ja lisäksi Sørenin äiti Ane Sørensdatter Lund Kierkegaard, joka oli ollut talossa palvelijattarena, oli ilmeisesti tullut raskaaksi ennen naimisiin menoa. Michael Kierkegaardin mukaan yksikään hänen lapsistaan ei eläisi 33 vuotta<sup>2</sup> kauempaa näiden syntien tähden. Sørenkin uskoi kuolevansa nuorena. (Thielst 1999: 28–30; Hannay 1982: 3.)

Toisin kuitenkin kävi Sørenin ja hänen vanhemman veljensä Peter Christianin kohdalla. Søren kuoli 11. marraskuuta 1855 vain 42 –vuotiaana, mutta oli elänyt kauemmin kuin isä uskoi. Synnin, ahdistuksen ja epätoivon käsitteet olivat isän perintö aineellisen omaisuuden ohella (Lehtinen 2002: 88–89). Ne saivat Kierkegaardin kirjoituksissa merkittävän aseman, ja oikeastaan niiden ympärille muotoutuu koko kierkegaardilainen eksistenssiajattelu ja eksistenssitasojen teoria.

Lapsena Søren sai kotonaan lempinimen Haarukka, koska osasi olla perheen pöytäkeskusteluissa piikikäs. Tuo sama piikikkyys vaikuttaa olleen hänen omaispiirteensä läpi elämän. Nuorena koululaisena hän sai ivailullaan kimppuunsa itseään vahvemmat pojat, ja myöhemmin hän sai kimppuunsa Tanskan luterilaisen kirkon tuomitsemalla lehtikirjoituksissa kirkonmenot jopa jumalanpilkaksi. (Lehtinen 2002: 90, 97.)

Hänen isänsä Michael oli perheen ehdoton auktoriteetti ja ankara kasvattaja, joka opetti protestanttisen kristillisen etiikan perusteet myös Sørenille: ihmisen tehtävänä on täyttää velvollisuutensa kuuliaisesti. Michael Kierkegaard ei vaatinut tätä vain lapsiltaan vaan myös itseltään, näyttäen esimerkkiä ristin kantamisesta ja katseen kiinnittämisestä kärsivään Kristukseen. (Lehtinen 2002: 88–89.)

---

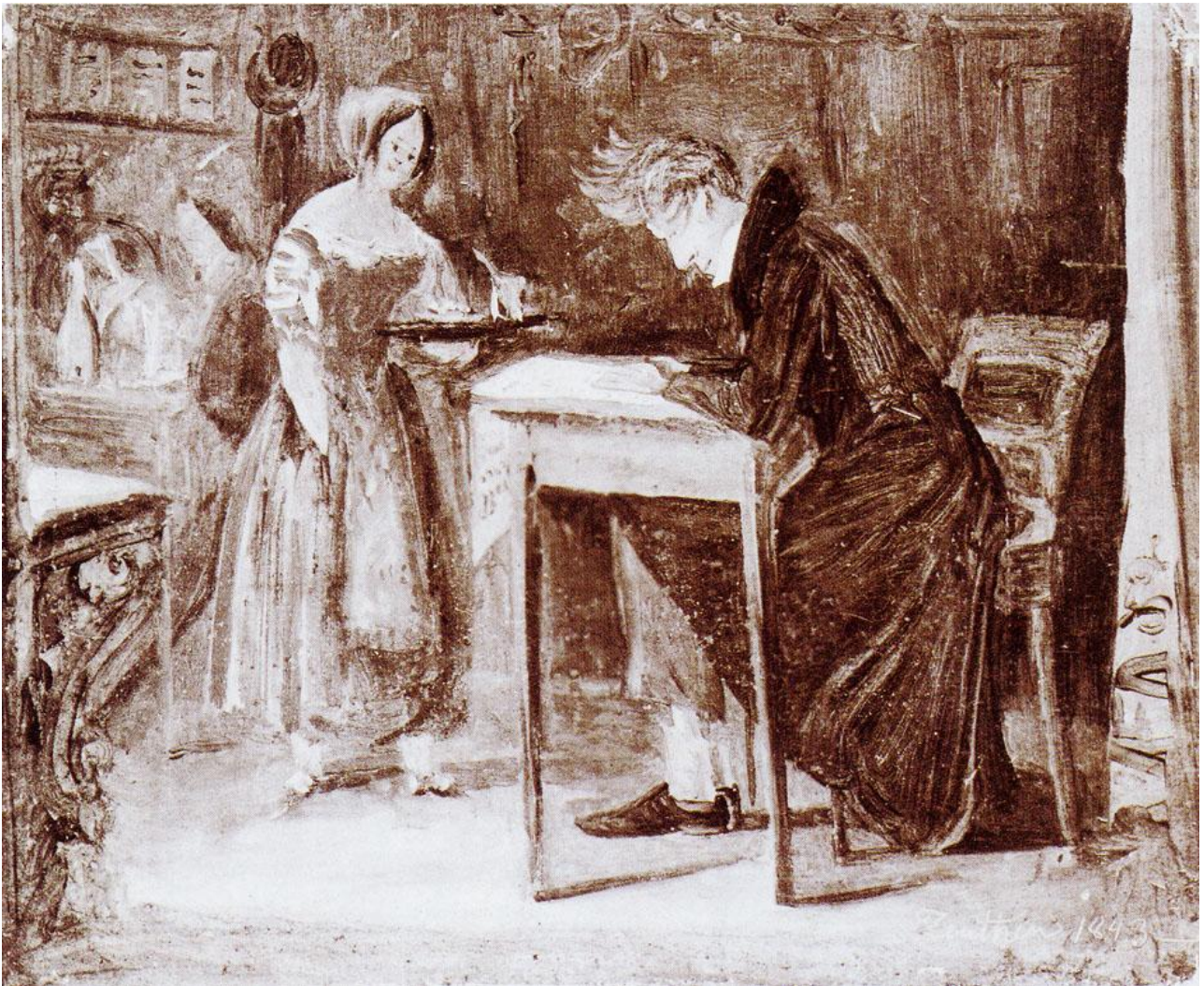
<sup>1</sup> Lainausta ”liekeissä taivutettu miekka” on Lehtisen (2002: 105) suomennos osasta Georg Brandesin (1877) Kierkegaard –monografiaa.

<sup>2</sup> Jeesuksen arvellaan perimätiedon ja evankeliumien tarjoamien vihjeiden tarjoaman erään tulkinnan mukaan eläneen noin 33 vuotiaaksi.



## Opiskeluaika

Sørenin opiskelu teologian ja filosofian parissa alkoi vuonna 1830, jolloin hänestä tuli ylioppilas. Maisteriksi hän valmistui vuonna 1841 väitöskirjanaan teos *Ironian käsitteestä*<sup>1</sup>. Søren ryhtyi pitämään päiväkirjaa vuonna 1834 ja sen seurauksena hänestä kuoriutui kirjailija. Päiväkirja julkaistiin vasta useita kymmeniä vuosia hänen kuolemansa jälkeen yli kaksikymmenosaisena ja monituhatsivuisena nidekokoelmana *Søren Kierkegaards Papirer*<sup>2</sup>.



Kuva 1. Søren Kierkegaard kahvilassa. Christian Olaviouksen öljyvärikuva vuodelta 1843 (Lähde: Wikimedia Commons 2008).

Sørenin elämän koettelemuksia olivat lähimpien perheen jäsenten äkilliset kuolemat. Vuonna 1838 elokuussa isä, Michael Kierkegaard kuoli jättäen lapsilleen suuren omaisuuden, jonka turvin siis

<sup>1</sup> Om begrebet Ironi med stadig Hensyn til Socrates (1841). Maisterin opinnäytetyö, väitöskirja, muistutti hyvin pitkälti prosessiltaan nykyajan tohtorin väitöskirjaa väitöstilaisuuksineen ja vastaväittäjineen (Thielst 1999: 109).

<sup>2</sup> Ensimmäiset yksitoista osaa ilmestyivät vuosina 1909–1948 toimittajinaan P.A. Heiberg, V. Kuhr ja E. Torsting, ja toisessa toimituksessa vuosina 1968–1970 ilmestyi kolmetoista osaa täydennyksineen Niels Thulstrupin toimittamana (Rée & Chamberlain 1998: 177).

Søren omistautui täysin kirjailijan työhön. Isän kuoleman jälkeistä aikaa voidaan verrata Sørenin tulevaan tulkintaan eettisestä eksistenssistä. Hän nimittäin ryhtyi todenteolla opiskelemaan tavoitteenaan virkatutkinto ja perheen perustaminen. (Lehtinen 2002: 92.)

### *Romantiikkaa ja ahdistusta*

Tanskaan oli Kierkegaardin elämän aikana jo asettunut romantiikan ilmapiiri, joka oli kulkeutunut saksalaisen idealismin, Friedrich Schellingin luonnonfilosofian sekä hegeliläisen dialektisen historianfilosofian mukana Kööpenhaminaan. Sørenin opiskeluaikana tanskalainen sivistyneistö, papistoa myöten, oli jakautunut erilaisiin kuppikuntiin pääasiallisesti joko vastustamaan tai kannattamaan Hegeliläistä idealismia. Kuten muissakin pohjoismaissa, myös Tanskassa romantiikka muotoutui yläkäsitteeksi uskonnollisessa ja kansallishenkisessä heräämisessä. (Ukkola 1978: 101–103.)

Kierkegaardin kirjailijanuraan isän kuoleman lisäksi eniten vaikuttaneena elämänvaiheena pidetään hänen ja Reginen Olsenin suhdetta, eräänlaista romanssia, joka alkoi Reginen ollessa 17–18 -vuotias. Søren ihastui tyttöön ja kosi tätä vuoden 1840 syyskuussa saaden myöntävän vastauksen sekä tytön isältä että tytöltä itseltään. Kaikki näytti hyvältä avioliiton kannalta.

Heti kihlauksen jälkeen Søren alkoi kuitenkin epäillä tekoaan ja lopulta seuraavan vuoden elokuussa hän palautti kihlasormuksen Reginelle. Kierkegaardin syyksi kihlauksen purkamiseen arvellaan hänen raskasmielisyyttään, jonka hän saattoi pelätä vahingoittavan Regineä. Kierkegaard todennäköisesti kuitenkin rakasti Regineä koko loppuikänsä, eikä peitellyt katkeruuttaan, kun tämä kihlautui ja meni naimisiin toisen kanssa. (Thielst 1999: 107, 114–115, 170.)

### *Yltiöyksilön kuolema*

Vuodet 1840 –luvulla kuuluivat Kierkegaardin osalta kirjoittaessa ja kirkonmiesten kanssa riidellessä. Kun Kierkegaard kirjoitti yhteensä noin kolmekymmentä teosta, niin ainoastaan vuosina 1843 ja 1844 ilmestyi puolentoista vuoden aikana kaksitoista teosta. Kaiken kaikkiaan ajattelu ja kirjoittaminen veivät hänen aikansa ja varmasti osaltaan myös hänen voimansa. Kierkegaard joutui vuonna 1846 pilalehti *Corsarenin* käsittelyyn vastattuaan pisteliäästi hänen kirjaansa *Vaiheita elämäntiellä*<sup>1</sup> kritisoineelle Peter Møllerille. Kierkegaardista ilmestyi lehden sivuilla muun muassa pilakuvia (Kuva 2). (Thielst 1999: 238–244.)



Kuva 2. *Corsarenissa* ilmestynyt P.C. Klæstrupin piirtämä pilakuva Kierkegaardista maailman keskipisteenä.  
(Lähde: [www.litteraturnet.dk](http://www.litteraturnet.dk))

<sup>1</sup> Staadier paa Livets Vei (1845)

1800 –luvun alun Hegelin nimeen vannonut filosofia oli Kierkegaardin kirjoitusten konkreettinen vastapuoli. Kierkegaard ei ollut aikanaan muodikas filosofi, koska korosti ihmisen subjektiivisuutta ja yksin ratkaistavaa eksistenssiä maailmassa, jossa ihmiset tahtoivat turvautua toisiinsa ja materiaan. Saarinen (2007: 305) kuvaakin Kierkegaardin kohtaloa kierkegaardilaisin ajatuksin seuraavasti: ”Kukaan toinen filosofian historian titaanihahmoista, ennen tai jälkeen Kierkegaardin, ei ole jo lähtökohdissaan ollut häntä lopullisemmin lukittu yksinäisyyteen ja omalle tielleen, iättömyyden alle, kuin Kööpenhaminan yltiöyksilö.”

Maallisen elämän lähetessä loppuaan, Kierkegaard ryhtyi avoimesti, omalla nimellään taisteluun ”kristinuskoa leikkivää” Tanskan kirkkoa vastaan (Lehtinen 2002: 96). Samat ajatukset tosin toistuvat esimerkiksi *Päättävässä epätieteellisessä jälkikirjoituksessa*, mutta nyt Kierkegaard ei jättänyt lukijoille pelkkää pseudonyymiä ajatusten tulkiksi. Etenkin kuolin vuotenaan 1855 hän julisti lehtikirjoituksissa kirkon kokonaan kadottaneen uusitamentillisen kristinuskon ja olevan näin hätätilassa, kuin tulipalossa, jossa sen, joka todella voi auttaa, on autettava ja muiden on itse ymmärrettävä väistyä paikalta.

Edellinen ajatus kuulostaa hyvin itseriittoa, ja ehkä *Corsaren* ei aivan aiheetta julkaisut esimerkiksi kuvan 2 kaltaista pilakuvaa.

Vuoden 1855 maaliskuussa Kierkegaard oli kohdannut Regine Olsenin viimeisen kerran kävelyllä. Regine toivotti Sørenille Jumalan siunausta ja hyvää elämää, mutta tämä vain kavahtaa ja tervehtii kömpelösti ensimmäisen ja viimeisen kerran eron jälkeen (Thielst 1999: 320).

Joka tapauksessa Kierkegaardin terveys heikkeni heikkenemistään, ja lopulta saman vuoden syyskuussa hän kaatui tajuttomana kadulle, mistä hänet kuljetettiin ensin kotiin ja sitten Frederiks Hospitaliin (Lehtinen 2002: 99). Muutaman sairaalassa vietetyn viikon jälkeen Søren Aabye Kierkegaard menehtyi jonkinlaiseen keuhkosairauteen. Kaksi viimeistä vuorokauttaan hän makasi tiedottomana, jo ikuisuutta kohti ojentautuneena. 11. marraskuuta 1855 kuolema korjasi omansa ja Kierkegaardin hautajaiset pidettiin viikko tämän jälkeen Tuomiokirkossa. Kirkollisena toimituksena kirkonmiesten toimittamana hautajaiset olivat ilmeisen ristiriitaiset. Koko Kööpenhamina tiesi Kierkegaardin kirkkoon suunnatun kritiikin, ja nyt kööpenhaminalaiset tahtoivat nähdä hautajaistilaisuuden. Kirkko ja sen ulkopuoli olivat täynnä ihmisiä. (Thielst 1999: 336–337.)

Hautajaispuheista tapauksen luonteen suhteen odotusten mukaisimman piti Henrik Lund, Kierkegaardin sisarenpoika. Hän puhui kirkosta Kierkegaardin ruumiinryöstäjänä ja moitti sitä mitätöivästä suhtautumisesta Kierkegaardin kritiikkiä kohtaan. Ilmeisesti kirkkokansa piti puheesta, mutta Lund joutui kirkon kurinpitotoimien kohteeksi. (Thielst 1999: 338.)

## LIITE 2.

### Kierkegaardin tuotannon ja ajattelun mukaan tehtyjä tasoteorian malleja

Tasoja voidaan katsoa Kierkegaardin teosten mukaan olevan kolme (*Stadier paa Livets Vej*), neljä (*Kuolemansairaus*), kuusi<sup>1</sup> (*Päättävä epätieteellinen jälkikirjoitus*), seitsemän (*Päättävä epätieteellinen jälkikirjoitus*) tai kaksitoista riippuen tulkinnasta ja siitä, mitä Kierkegaardin versiota pidetään luontevimpana (esim. Koskinen 1980). Päätasoja näyttäisi kuitenkin olevan kolme tai neljä riippuen siitä huomioidaanko välittömyys omana eksistenssitasonaan vai osana esteettistä eksistenssiä, tai huomioidaanko uskonnollisuus omana tasonaan vai yleisuskonnollisuutena ja paradoksikristillisyytenä.

Oikeastaan ongelmia syntyy kun määritellään uskonnollisen, eettisen ja esteettisen tason piirteiden sisäisiä suhteita sekä niiden suhdetta toisiinsa. Koska tasojen teoria on Kierkegaardin kaksitoista vuotisen kiihkeärytmisen kirjoitushistorian aikana käynyt läpi useita eri kokeiluversioita, on ehkä paikallaan kuvata taulukoissa erilaisia versioita tasojen teoriasta. Taulukoita voidaan käyttää apuna luettaessa Kierkegaardin teoriaan liittyvää kappaletta 3.4 tässä tutkimuksessa.

Nelijakoinen eksistenssitasonmalli taulukossa 1 sisältää Kierkegaardin Hegeliltä mukaileman jaon jakaa eksistenssi neljään päätasoon siten, että kukin taso viittaa uskonnon kehitykseen historiassa (Koskinen 1980: 156, 174). Taulukossa 2 on Ukkolan (1961: 147) esittämä kuusijakoinen malli, jossa uskonnollisuus on jaettu kahtia ja esteettisyys sisältää osittain ironian ja kokonaan välittömyyden. Ukkola (1978: 124) selittää mallin nelijakoiseksi päätasojen mukaan. Taulukossa 3 on Kierkegaardin vuonna 1846 *Päättävässä epätieteellisessä jälkikirjoituksessa* esittämä versio taulukkomuodossa (Koskinen 1980: 69).

Taulukko 1.

Uskonnollinen eksistenssi à Kristinusko
Eettinen eksistenssi à Juutalaisuus
Esteettinen eksistenssi à Kreikkalainen filosofia
Välitön eksistenssi à Pakanuus

Taulukko 2.

Paradoksikristillisuus	Kristillinen eksistenssi
Uskonnollisuus, jossa huumori on tiedostamattomana	Uskonnollinen eksistenssi
Huumori	Eettinen eksistenssi
Eettisyys, jossa ironia on tiedostamattomana	
Ironia	Esteettinen eksistenssi
Välittömyys eli äärellinen ymmärtäväisyys	

<sup>1</sup> Kyseessä on Ukkolan (1961: 147) tulkinta. Tosin hän toteaa myöhemmin (Ukkola 1978: 124), että nämä voidaan "yhdistää neljäksi pääelämänmuodoksi" (ks. Taulukko 2).

Taulukko 3.

Kristillinen	Uskonnollinen (Täytymyksen taso)
Uskonnollisuus, jossa huumori on tiedostamattomana	
Huumori	Eettinen (Velvollisuuden taso)
Eettisyys, missä ironia on tiedostamattomana	
Ironia	Esteettinen (Välittömyyden taso)
Osittainen tiedostaminen	
Välittömyys	